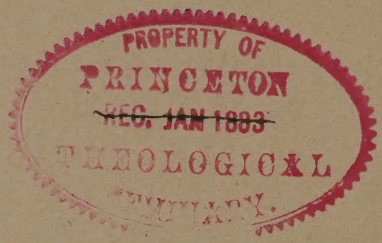

BS2615
.4.T45

Division

Sec

Die

Genesis

des

Johannes-Evangeliums.

Ein Beitrag

zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik

von

Albrecht Thoma,
Professor am Lehrerseminar I Karlsruhe.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1882.

PROPERTY OF
PRINCETON
REC. SEP 1882
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Vorwort.

Das vorliegende Buch ist aus dem Gefühl hervorgegangen, welches wohl jeden Leser des vierten Evangeliums und seiner Auslegungen überkommt: dass in den herkömmlichen Commentaren Vieles und gerade das was Einem am dringendsten Aufhellung und Lösung zu heischen scheint, unerklärt bleibt und man andererseits mit vielen gegebenen Erklärungen nichts anzufangen weiss; so dass Johannes Einem nach dem Studium dieser gelehrten Werke noch immer als das Buch mit den sieben Siegeln anstarrt, das es vorher gewesen, und vielfach die entgegengesetzte Empfindung von dem zurückbleibt, was Einem doch das herrlichste Evangelium mit seiner vielgepriesenen Geistesfülle einflössen soll. Wohl bei keinem Buche der heiligen Schrift will Einen so deutlich bedünken, dass die herkömmliche gelehrte Erklärung ihm nicht gerecht wird, wie bei dem Evangelium Johannis.

Freilich haben einzelne geistvolle Ausleger, wie Hengstenberg, auch Luthardt, tiefere Beziehungen in dem Buche nachgewiesen, haben einen eigenthümlichen mystischen Duft, eine besondere typische Beleuchtung über dem Gemälde des johanneischen Christuslebens gebreitet gefunden, wodurch es eine heilige Weihe und einen vorzüglichen Werth erhält vor den andern Schriften.

Aber diese allegorische Auslegung, so sehr sie auch die tiefern Bezüge des Buches ahnt, bleibt doch nach B. Weiss eine geistreiche „Spielerei“ auf einem Standpunkt, welcher das Buch daneben als ein streng historisches Geschichtswerk eines Augenzeugen festhalten will.

Das richtige Verständniss des eigenthümlichen Buches hat erst Baur eröffnet, wenn er, in Analogie, aber auch in bedeutendem Unterschied zu der Strauss'schen Mythentheorie, das vierte Evangelium nicht als Geschichtsbuch, sondern der Hauptsache nach als Lehrbuch darstellt, an dem der ideelle Gehalt die Grundlage, die geschichtliche Erzählung blose Einkleidung ist. Diese Grundanschauung, welche von vornherein für das Johannesbuch viel berechtigter erscheinen musste als ihre Anwendung auf ein synoptisches Evangelium durch Br. Bauer und Volkmar, hat nun neben dem kritischen Nachweis des unhistorischen Charakters des Buches, wie ihn eingehend und zusammenfassend Scholten leistete, von kritischer und apologetischer Seite zur Aufzeigung von mancherlei typologischen und symbolischen Zügen und Bildern geführt. Am vollständigsten hat diese Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums Hausrath im letzten Band seines grossen Geschichtswerks dargelegt. Mit dieser Darstellung konnte die Charakteristik der schriftstellerischen Methode des Johannes zu einem Abschluss gebracht erscheinen; und bei der Lectüre derselben mochte dem Verf. sich die Frage nahelegen, ob er nicht seine Arbeiten in gleicher Richtung, welche sich im Grossen und Einzelnen so vielfach und überraschend mit den Hausrath'schen Ergebnissen deckten, als überholt liegen lassen sollte. Aber es blieb doch immer noch die Aufgabe übrig, im Einzelnen den Nachweis zu liefern, wie sich auf Grund der alt- und neutestamentlichen Lehre und Literatur das neue Buch nicht nur als Ganzes, sondern auch in seinen kleinsten Theilen, nach Inhalt und Form aufgebaut habe, worauf des Verf. Absicht von Anfang mehr gerichtet war. Und

mit einer gewissen Berechtigung stellt die gemässigte Apologetik an die Anhänger „der Unächtheit“ des Evangeliums die Forderung, vom Standpunkt ihrer Hypothese das Einzelne zu erklären, indem von solcher Detailexegese allein eine weitere Förderung der Johannesfrage zu hoffen sei [1].

Eine solche Förderung ist hier erstrebt; nicht in der Absicht, die nackte Thatsache der Abfassung des vierten Evangeliums zu einer bestimmten Zeit und von einer bestimmten Persönlichkeit zu verneinen oder festzustellen, sondern in der Hoffnung, das Wesen und den Sinn des geheimnissvollen Buches im Einzelnen überzeugend klarzulegen.

Dazu empfahl sich ein genetisch entwickelndes Vorgehen. Das Evangelium als Ende und Abschluss der urchristlichen Dogmen- und Literaturgeschichte, wie es doch allgemein angenommen ist, war als Ergebniss dieser Entwicklung zu erklären nicht nur im Grossen und Ganzen als dieses eigenthümliche Schriftwerk, sondern auch in seinen einzelnen Bestandtheilen als eigenartigen Gebilden mit besonderem Ideengehalt und eigenthümlicher Form. Von dem Standpunkte aus, dass das Evangelium nicht einfach quellenmässiger Bericht objectiver Thatsachen ist, sondern ein schriftstellerisches Erzeugniss mit dem bestimmten subjectiven Gepräge einer eigenthümlich angelegten Persönlichkeit, ein Werk, das ein bedeutendes Schriftthum und eine scharf abgegrenzte Gedankenwelt voraussetzt und durch sie beeinflusst ist, war im Ganzen und Einzelnen nachzuweisen, welche geistige Einflüsse und schriftliche Quellen zur Gestaltung dieses Buchs mitgewirkt hatten, und welche Ideen und Zwecke und Vorbilder den Verfasser in seinen einzelnen Gebilden leiteten. Diese im Einzelnen angewandte genetische Methode ist und thut nichts anderes als die Exegese auch, nur dass sie den entgegengesetzten Gang einschlägt: beide wollen ja die Meinung des Autors darstellen,

[1] Bernh. Weiss, Commentar zu Joh. 1880, VIIf.

also sein Schriftwerk nachconstruiren. Und somit vertritt unsere Darstellung der Composition des Evangeliums die Stelle eines Commentars [1]. Freilich soll bei unserm Verfahren auch noch die Entstehung der Gedanken und Worte des Schriftstellers nachgewiesen werden. Das kann als kein unmögliches Unternehmen erscheinen bei einem Schriftsteller, dessen Bildungsgang sich so genau nachrechnen, dessen Lectüre sich so deutlich übersehen lässt und dessen Buch sich in einen so bestimmt abgeschlossenen Kreis von Schriften einreiht, wie das bei dem vierten Evangelisten der Fall ist.

Die Nachrechnung der Entstehung, der Abfassung des Evangeliums setzt nach der einen Seite eine Darstellung der vorhergehenden lehrhaften und literarischen Entwicklung voraus, eine Vorgeschichte von Erscheinungen, die das Inslebentreten desselben bedingen und erklären; nach der andern Seite aber auch eine Geschichte der Schicksale des Buches, seiner Aufnahme und Auffassung, deren Darstellung die Richtigkeit seiner genetischen Erklärung nachweisen muss.

Die Vorgeschichte des Evangeliums kann natürlich nicht als eigentliche vor- und urchristliche Dogmen- und Literaturgeschichte angesehen werden: die geistigen Erscheinungen sind nur in ihrer Beziehung zum Johannesevangelium aufgefasst, bezw. nach der Seite und in dem Lichte dargestellt, wie sie dem vierten Evangelisten erscheinen mussten. Doch ist sie breit genug gehalten, um als Uebersicht über den Gang der religiösen und literarischen Bewegung vor Johannes dienen zu können. Das gilt besonders von dem Gnosticismus, dessen directe Berührungen mit dem Evangelium nicht derart sind, dass er eine eingehendere Darstellung erforderte, wie sie sich in vorl. Buche findet; vielmehr soll dieser Abschnitt dazu dienen, die Vorstellung, dass die Gnosis in irgend einer bestimmten Gestalt und

[1] Vgl. neuerdings die ähnliche Einrichtung von Holstens Ev. d. Paulus.

Phase allein oder auch nur hauptsächlich die Erscheinung und Gestaltung des Johannesevangeliums hervorgerufen habe, zu entkräften. Dagegen ist in der Schrift eine viel umfassendere Einwirkung des Vorgängers der Gnosis, des Alexandrinismus auf die Lehre und Literatur des N. T. und insbesondere des vierten Evangeliums nachgewiesen, als bisher angenommen war, und darin beruhen zum wesentlichen Theile die neuen Aufstellungen, die sich über die Genesis und das Wesen des Johannes ergaben.

Als naturgemässer Abschluss der dogmen- und literargeschichtlichen Entwicklung knüpft sich die Darstellung des Lehrbegriffs und der schriftstellerischen Form des Evangeliums an, von denen der erstere um so eingehender behandelt werden mochte, als er eigentlich das inhaltliche Ergebniss des Kernes der Schrift, der Auslegung ist. Darum musste aber auch manches aus dieser letztern vorausgenommen werden. Dennoch empfahl sich die Stellung des Lehrbegriffs hinter die Vorgeschichte, da die Begriffswelt des Evangelisten auch das Resultat jenes dogmatischen Processes ist und auch wieder die allgemeine Voraussetzung der Auslegung oder Genesis im Einzelnen bildet.

Die Composition des Evangeliums mag vielfach zu künstlich erscheinen; das erklärt sich aber aus den mancherlei Quellen, die es benutzt, wie aus den verschiedenartigen Zwecken und Rücksichten, die es verfolgt. Nicht Ein Schlüssel erschliesst die geheimnissvolle Schrift. Es sind sieben Siegel, die gelöst werden müssen, um die Rolle des Räthselbuches zu lesen inwendig und auswendig. Diese Geheimnissfülle wird aber nicht auffallen, wenn man in dem Verfasser den Alexandriner erkennt, den Schüler Philos, dessen Gesetzesallegorien gegenüber die Symbolik des Johannes-Evangeliums noch von künstlerisch massvoller Einfachheit und genialer Grossartigkeit, originell, sinnig und geschmackvoll erscheint. Wem aber immerhin die Menge und Eigenthümlichkeit der allegorischen Bezüge unglaublich erscheinen mag in einem christlichen, dazu kanonischen Buch,

dem wird die Auslegung, die das Evangelium bei der ihm geistesverwandten Richtung erfuhr, den Zweifel zu heben im Stande sein und vielmehr die Richtigkeit der versuchten Nachconstruction bestätigen.

Die genetische Methode ist, wenn auch nicht der kürzeste, so doch der für den Leser bequemere Weg gegenüber den steilen Kreuz- und Quergängen der kritischen Analyse. Freilich gilt es da auch Brücken und Stege von Hypothesen zu bauen, denen man sich oft scheuen mag sich anzuvertrauen. Doch ist der Leser auf Schritt und Tritt orientirt durch Belege, von deren Haltbarkeit er sich selbst überzeugen kann. Dem Buch ist eine Einrichtung und Sprache[1] gegeben, welche es nicht nur für forschende Theologen, sondern auch für studirende und praktische brauchbar machen soll, was hoffentlich nicht als eine Herabsetzung seines Werthes angesehen werden wird. Die Form der historischen Entwicklung bedingt das Fehlen zwar nicht der Kritik, aber des breiten kritischen Apparates, der Auseinandersetzung mit gegnerischer und befreundeter Meinung, so dass meist nur eine — und zwar mit Rücksicht auf den Umfang des Werkes mehr und mehr — summarische Angabe der Literatur möglich war. Sonst wäre es dem Verfasser sehr angenehm gewesen, verdienten Forschern ihre Funde zu quittiren und vielen seiner eigenen Aufstellungen durch Hinweisung auf ähnliche Auffassungen bei Kritikern und Apologeten das Bedenkliche zu nehmen, das sie für den ersten Anblick haben mögen.

Der Verf. ist sich des Anfechtbaren von vielem Einzelnen in seinem Versuche bewusst und macht sich auf den manchfachsten Widerspruch gefasst. Was aber die Gesammtanschauung betrifft, die er über das vierte Evangelium vertritt, so hält er diese nicht nur für die mehr und mehr siegreiche, sondern auch für diejenige, die dem herrlichen Buche erst

[1] Auch die classische deutsche Uebersetzung ist möglichst beibehalten.

wieder zu seiner gerade durch die Apologie auf das Spiel gesetzten Würde und praktischen Verwerthung in Wissenschaft und Kirche verhilft. Der vermeintliche Verlust an scheinbar historischem Stoffe wird überwogen durch das Wegräumen der mancherlei Skandala, die das Buch der historischen Auffassung bietet: die Steine des Anstosses erweisen sich als Meilensteine und Wegweiser zum wahren Verständniss. Daneben bieten sich bei der wahrhaft historischen Auffassung des Buches mancherlei neue Gesichtspunkte für die Geschichte des Urchristenthums und zwar zur Aufhellung der Zeit, die sonst so dunkel und nebelhaft vor uns liegt, während das Leben Jesu durch die Synopsis uns schon klar ist und durch die fremden Schlagschatten des Spätlings unter den Gestirnen des neutest. Schriftthums nur verwirrt werden kann. Für die erbauliche Verwendung aber ergeben sich statt der johanneischen Historien, welche doch für diesen Zweck sich ziemlich unfruchtbar erweisen, ideenreiche Allegorien, eine im Johannesevangelium sonst vermisste Bereicherung des synoptischen Parabelschatzes, indem Jesus bei Johannes Gleichnisse thut, wie er solche in der Synopse erzählt. Wenn man es endlich als Beraubung dessen, der über alle Namen ist, fühlt, dass ihm so alles Grosse und Herrliche, was in dem Evangelium an ewigen Ideen sich findet, abgenommen und dem namenlosen grossen Unbekannten gegeben werde: ist denn der Knecht mehr als sein Herr und der Jünger grösser denn sein Meister? Ist's nicht eine grössere Verherrlichung des Verherrlichten, dass sein Jünger von ihm begeistert solches Herrliche sprach und schrieb?

Und wahrlich, etwas Hohes und Herrliches ist es um dies Buch, dessen Grösse und Schönheit dem Verf. erst durch seine langjährige Beschäftigung mit ihm recht aufgegangen ist, was auch dem Leser dieser Untersuchungen fühlbar werden mag. Das Johannesevangelium hat einen eigenen Reiz und Reichthum, es bietet Jedem Etwas, dem schlichten Leser, wie dem gelehrten

Forscher, der künstlerischen Betrachtung, wie der erbaulichen Verwendung; es ist eine Schönheit und ein Tiefsinn, eine Ideenfülle, ein poetischer Schwung und eine religiöse Mystik in dem Evangelium, für die es nur Seitenstücke in den grössten Kunstwerken der christlichen Zeit gibt, wie in der *Divina Comedia* und den grossen Kaulbach'schen Compositionen. Wie ein solches geschichtlich-allegorisches Gemälde Kaulbachs zu Dürer'schen Holzschnitten nimmt sich das Johannesevangelium zu den Synoptikern aus. Man denke an die Zerstörung Jerusalems mit seiner Masse von Figuren, deren schöner architektonischer Gruppirung und tiefern inneren Beziehungen zu einander und zur Welt- und Heilsgeschichte. Es bedarf eines tiefen Studiums, es bedarf eines Commentars, um alle die Bezüge, alle Typologie und Symbolik zu verstehen, eines grossen und weiten Blickes, um die gewaltigen Ideen zu fassen, und einer liebevollen Versenkung auch in das Einzelste und Kleinste, um sich seiner Bedeutsamkeit bewusst zu werden. Ein solcher Commentar ist mit dem vorliegenden Buch für das Johannesevangelium versucht. Es wird nicht das einzig Mögliche und Richtige der Erklärung enthalten, wird wohl da zu wenig und dort zu viel suchen. Aber das ist gerade das Eigenthümliche an einem echten genialen Kunstwerk, dass es verschiedene Auffassungen zulässt und dass der geniessende wie der kritische Betrachter auch mehr und Anderes in einem solchen Kunstwerk finden kann und darf, als selbst der Künstler vielleicht sich bewusst ist hineingelegt zu haben, da der Genius instinctiv über das eigene verständige Bewusstsein hinaus schafft. Darum kann der Verf. Ergänzung, Richtigstellung und selbst Widerspruch gegen seine Auffassung als Mitarbeit am gleichen Werke begrüssen und sich freuen, zu solchem Allem mit diesem Buche Anregung gegeben zu haben.

Weihnachten 1881.

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . III—X

Erstes Buch.

Die Vorgeschichte des Evangeliums . . 1—170

Erster Abschnitt. Der Alexandrinismus . . . . . 3— 62
Alexandria. LXX.

1. Die griechische Philosophie 7
Gesetz und Philosophie 8—10. Der Logos 11—13.

2. Die jüdische Weisheit 13
Theophanien 13 f., Gottes Weisheit 14. 15, Wort 16—19, Geist 20 und ihre Träger. Die Weisheitsbücher: Sirach 21 f., Baruch 22, Targume 23, Salomo's Weisheit 24—31 (Essäisches 24 f., die Weisheit 25 f., der Mensch 27 f., das Wort 29—31).

3. Philo der Alexandriner 32
Allgemeiner Charakter seiner Lehre 32 f. Die Allegorie 33—38. Grundanschauung 38—41. Mittelwesen 41 f. Des Logos Wesen 42—46. Die Welt 46. Der Mensch 47—52. Wirksamkeit des Logos 52 f. (als Licht 54 f., als Leben 55 f.). Moses 57—59. Philo's Bedeutung 60—62.

Zweiter Abschnitt. Das Christenthum . . . . . 63—112

1. Das palästinensische Christenthum 63
Das neutest. Judenthum 63—65. Jesus: Gottesreich 65 f., Gottes- und Menschensohn 67—70. Dogma der Urgemeinde 70—72. Paulus: Erlösungsidee 73—75. Der Herr und das Gottesreich 75—81. Apokalypse 81 f. Evangelium 82 f. Jacobus und Petrus 83 f. Lucas 85 f.

2. Alexandrinisches im Christenthum 86
Essenische und alexandrinische Einflüsse im Urchristenthum 86 f., bei Paulus 89—93; in der Apokalypse 94—96.

Seite

3. Der christliche Alexandrinismus 97

Hebräerbrief: die zwei Welten 97—99; Christi Wesen und Werk 100—104; der Glaube 104—105. Barnabas: A. B. 106—108; Christologie 108. 109. Eschatologie 110. 111.

Dritter Abschnitt. Der Gnosticismus . . . . . 113—170

1. Die Grundlagen des Gnosticismus 113

Bedeutung des christl. Alexandrinismus für die Gnosis 113—123. Wesen der Gnosis: Formal- und Materialprincip 124—128. Das System 128 f. Entstehung der Gnosis 130 f.

2. Die Geschichte des Gnosticismus 132

Kerinth 133. Saturnin 134. Basilides 136. Ophiten 137 f. Valentin 140—145. Marcion 145—149.

3. Der Einfluss des Gnosticismus auf das N. T. 149

Allgemeines 149—151. Hebräer- und Barnabasbrief 152 f. Colosserbrief 154—157. Epheserbrief 157—161. Verhältniss von häretischer und kanonischer Gnosis 161—170.

Zweites Buch.

Inhalt und Form des Evangeliums . . 171—372

Das Johannes-Evangelium als Abschluss der dogmen- und literargeschichtlichen Entwicklung des N. T. . . 173

Erster Abschnitt. Der Lehrbegriff des Evangeliums . 177—302

I. Gott . . . . . 77—206

1. Der Vater 178

Name und Wesen 178—180. Wechselwirkung mit der Welt 181 bis 183

2. Der Sohn 184

Namen und Wesenheit 184 f. Verhältniss zu Gott 185—189 und zur Welt 190 f. Geist, Licht, Leben 192 f. Genesis der Vorstellung 194—196.

3. Der Geist 196

Genesis und Wesen des Begriffs 169—199. — Joh. Theologie 199 f.

4. (Anhang) Der Weltfürst 201

Stellung desselben 201. Namen, Wesen und Wirken 202—4. Herkunft 204 f.

II. Die Welt . . . . . 206—22

1. Der Himmel 207

2. Die Erdenwelt 209

Name, Wesen und Geschichte.

Seite

3. Die Menschenwelt 213

Im Allgemeinen 213—216. Unterschiede 216—218. Erklärung der Gegensätze 218—221. Schuld und Schicksal 221—223. Erlösungsbedürftigkeit und -Fähigkeit 224—227.

III. Der Heiland . . . . . 227—274

Erlösungs- und Erlöseridee 228—230.

1. Der Heiland in der Vorzeit 231

Verhältniss zu Schöpfung, Welt, Heidenthum 230f., Israel 232f., Gesetz 234f., Bibel 235f., Täufer 236f.

2. Der Heiland im Fleisch 237

a) Erscheinung im Fleisch 238—248: die Fleischwerdung 238 bis 243; der Fleischgewordene 243—247.

b) Wirksamkeit im Fleisch 248—269: im Allgemeinen 248f.; als Geist 250f., Wahrheit (Licht) 251—4, Leben 254—258. Schöpferische Wirksamkeit? 259—262. Kritische 263—269.

3. Der Heiland in der Folgezeit 269

Des Paraklets Wesen und Werk.

IV. Das Heil . . . . . 274—302

1. Das Verhalten der Menschen zum Heiland und Heil . 275

Glaube 277—282. Unglaube 282—284.

2. Das Schicksal der Menschen 285

Leben 285—287. Gericht 288—290. Der jüngste Tag 290—292.

3. Die Gestaltung der Kirche 292

Juden 293—295. Heiden 296. Die Gemeinde 297. Taufe 297f. Fusswaschung 299. Abendmahl 300. Christl. Leben 301f.

Zweiter Abschnitt. Die Umsetzung der Logoslehre in ein Leben Jesu . . . . . 303—335

1. Das Leben Jesu 303

Vorbilder 304f., Synoptiker 305, Briefe 306f., Philo 307f. Allegorien 309—313.

2. Die Persönlichkeit Jesu 313

Der Gott in Menschengestalt (nach Bewusstsein, Macht, Affecten) 313—316. Verhältniss zur Menschheit 317f.

3. Die Wirksamkeit Jesu 318

Worte 319f. Werke 321. Selbstdarstellung 322f. Inhalt seiner Offenbarung (Geist, Licht, Leben, Kritik) 324—328.

4. Das Schicksal Jesu 328

Die Umgebung 329f. Unwillkürliche Verherrlichung 330f. Höherhebung der Lebensverhältnisse 332—335.

Dritter Abschnitt. Schriftstellerische Gestaltung . . . . 336—372

1. Kunstform 336

Seite

Vorbilder: Plato, A. T., Apokalypse 336—339. Dramatischer Charakter 340—347. Stil 347—348. Effecte, Tragik 348—352.

2. Die Quellen 353

Umfang und Art der Benutzung 353—357. 1. Synopsis 357—360. 2. Apostelgeschichte 360—364. 3. Episteln 364f. 4. Offenbarung 366f. 5. A. T. 367—370. 6. Ausserbiblische Schriften 370f.

Drittes Buch.

Die Composition des Evangeliums . . 373—732

Erster Abschnitt.

Eingang: Die Bedeutung des Wesens und Werkes Christi I. II. . . . . 375—426

1. Die Grundlegung des Evangeliums I, 1—18 375

2. Der Vorläufer I, 6—8. 15. 19—34 390

3. Die Nachfolger I, 35—52 404

4. Der Anfang der Zeichen II, 1—12 412

5. Das andere Zeichen II, 13—22 418

Zweiter Abschnitt.

Das Werk Christi: Sammlung und Scheidung III—VI 427—512

1. Der Anfang des Evangeliums II, 23—III, 21 427

2. Die Christus-Taufe III, 22—36 438

3. Die christliche Mission IV, 1—40 445

4. Der wahre Glaube IV, 41—54 456

5. Das rechte Gnadenmittel V 462

6. Das wahre Lebensmittel VI 481

Dritter Abschnitt.

Der Streit mit der Welt: Gericht um Gericht VII—XII 513—602

1. Das Urtheil der Welt VII 518

2. Das Gericht Christi VIII 528

3. Erleuchtung und Verblendung IX 549

4. Der gute Hirte und die bösen X 561

5. Auferweckung und Aufopferung XI, 1—XII, 8 574

6. Triumph und Resignation XII, 9—50 592

Seite

Vierter Abschnitt.

Der Abschied: Auftrag und Verheissung XIII—XVII 603—659

1. Vorbild und Nachfolge Christi XIII 605

2. Die Wiederkunft Christi XIV 619

3. Christi Freundschaft und der Welt Feindschaft XV. XVI . 629

4. Das hohepriesterliche Gebet XVII 647

Fünfter Abschnitt.

„Die Stunde": Die Herrlichkeit des Leidens XVIII—XX 660—722

1. Der Triumph über den Weltfürsten XVIII, 1—11 662

2. Die Rechtfertigung vor den Ungerechten XVIII, 12—27 . . 669

3. Das Königthum Christi XVIII, 28—XIX,22 675

4. Das Vermächtniss Jesu XIX, 23—42 694

5. Die Offenbarung des Auferstandenen XX 709

Anhang. **Summa einer Apostelgeschichte** XXI . . . . . 722—732

Viertes Buch.

Die Geschichte des Evangeliums . . . 733—879

Erster Abschnitt. Zweck und Bestimmung . . . . . 735—777

1. Evangelien-Allegorie 738

Allegorie in den hl. Schriften 738f. Allegorie und Geschichte in Johannes 741 f. | Allegorische Personen und Geschichten 743 f. Allegor. Einzelheiten 745 f., Namen 746, Oerter 747 f., Zeiten 748 f., Zahlen 750. Mehrfacher Sinn 750 f. Auflösung der Allegorie 752 ff.

2. Evangelien-Apokalypse 755

Kirchengeschichtl. Beziehungen 755 f.; Apokalyptik in der Synopse 757, bei Joh. 758 f.; Juden, Heiden, Christen 760 f., Parteiführer 761 f., Urapostel 762 f., Apostel 2. Ordnung 763 f., Paulus 764 f., Judas 767, Anachronismen 768.

3. Evangelien-Harmonie 768

4. Lehr-Evangelium 771

5. Ewiges Evangelium 774

Zweiter Abschnitt. Abfassung . . . . . 778—803

1. Die Zeit 778

Jüngere Weltanschauung 778, Stellung zum Judenthum (Barkochba-Krieg) 779 ff., zu Rom 783 f., Innenleben der Gemeinde 784 f.

2. Die Persönlichkeit 785

Seite

Jude oder Grieche? 785 ff. Kein Palästinenser 788 f. Ephesus 789. Der Presbyter von II. u. III. Joh. 790 ff.

3. Der Name 793

Benennung der urchristlichen Bücher 793 f. Johannes 794 f. Der Lieblingsjünger 796 f. Berechtigung zu der Benennung 797 f.

Dritter Abschnitt. Schicksale . . . . . 804—879

1. Der Text 804

Möglichkeit von Zusätzen 804. Joh. 15 — 17, 806 f. Das letzte Kapitel 807. Die letzten Verse 807 f. Der Schreiber von I Joh. 811 f. Glossen 815. Die Ehebrecherin-Perikope 815 f.

2. Gebrauch und Geltung 817

Allgemeines 817 f. Gnostiker 818 ff. Justin, Hermas, Tatian 824 ff. Clementinen, Hegesipp 826 f. Polykarp, Ignatius, Papias 827 ff. Dionys, Athenagoras, Brief v. Lyon-Vienne, Apollinaris, Theophilus 829 ff. Irenäus 831 ff. Tertullian, Muratorisches Fr., Clarom. Stichometrie 834 f. Polykrates, Clem. Al., Origenes 835 f. Euseb 836. Athanasius 837. Epiphanius 838 f. Philastrius 839. Hieronymus 839 f. Ueberblick 840 ff.

3. Auslegung 843

Allgemeines 843 f. Justin 844—848. Gnostiker 848 f. Herakleon 849 f. Irenäus 850 ff. Origenes 852—877.

Schluss 878

Erstes Buch.

Die Vorgeschichte des Evangeliums.

PROPERTY OF
PRINCETON
REC. SEP 1882
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Erster Abschnitt.

Der Alexandrinismus[1].

Mit dem Ende der persisch-orientalischen Weltherrschaft fiel auch auf dem klassischen Felde der Religion in Israel der Abschluss der originalen religiösen Entwicklung zusammen. Das Gesetz war von jetzt ab ein fertiges, ein Prophet stand nicht mehr auf. So beschränkte sich die religiöse Thätigkeit des Volksgeistes im Allgemeinen auf eine Aneignung, Durchdringung, Erklärung und Anwendung des Vorhandenen. Statt Gesetzgeber kamen jetzt Gesetzeslehrer auf, statt Prediger des Gottesworts gab es nunmehr Schriftgelehrte. Die heiligen Bücher wurden Gegenstand der religiösen Betrachtung und Bearbeitung. Die Bibel ward der Kanon der Lehre und des Lebens. Denn mit dem Abschluss der dogmatischen fällt auch der Abschluss der originalen literarischen Entwicklungsgeschichte zusammen, und mit der letzteren die Sammlung des nationalen Schriftthums. Dieses wurde und blieb der äussere und innerliche Anknüpfungs-, ja Ausgangspunkt alles jüdischen Denkens. Auf dem einheimischen Boden war, nach Allem, keine fortgehende Entwicklung zu erwarten, die eine organische Fortsetzung der bisherigen gewesen wäre; möglich war hier nur entweder der Traditionalismus der Epigonen oder eine geniale Neubildung. Dagegen konnte aus der Mischung des bisher Errungenen mit einer andern Bildungs-

[1] Dähne, Alex. Rel.-Philos. I, 1—97, II. Ewald, Gesch. d. V. Israel IV. (III, 2) 250ff. Hausrath, Neut. Z.-Gesch. II. Holtzmann, Jud. u. Chr. Geiger, das Jud. II. Jost, Gesch. d. Jud. I. Grätz, Gesch. d. Juden (3. Aufl.) III. Schürer, Neut. Z.-G. Siegfried in Hilgenfelds Z.-Schr. 1875 IV.

welt eine Art neues Gebilde entstehen, und die egyptische Judenschaft war der Zweig am jüdischen Stamm, wo das fremde Pfropfreis eingesenkt wurde.

Alexanders Werk und Zeit bedeutet nicht nur das Negative eines Abschlusses der in sich fertigen orientalischen wie griechischen Welt, sondern eine Verbindung von Orient und Occident. Vor Allem die Stadt, die seinen Namen trägt, ist in jeder Hinsicht das Siegel der Schöpfung des Welteroberers. Hierher verpflanzte der grosse Träger der weltgeschichtlichen Idee und seine Nachfolger dasjenige Volk, das unter allen Nationen des Ostens die meiste Befähigung hatte, ein Bindeglied zwischen den spröde widerstrebenden Elementen zu werden, das nicht nur das Talent der Geschäftigkeit für den Handel und Tausch materieller Kulturprodukte besitzt, sondern auch die eigenthümlich geistige Regsamkeit, Geschmeidigkeit und Energie, um die Bildungsschätze zweier Welten zu vermitteln am Markt des antiken Lebens. Doch nicht nur die Stelle des besitzlosen Maklers spielt Israel in diesem Geschäfte geistiger Speculation, sondern zugleich die des begüterten Kaufmanns, der einen guten Fonds uralter Schätze besitzt, Erbstücke, die man nicht gerne preisgibt, sondern zunächst nur gern in zeitgemässer Fassung zur Schau stellt, die aber allmählig auch in unternehmungslustiger Zeit zum Einsatz gewinnreicher, kecker, vielleicht schwindelnder Speculationen gemacht werden, die auch bei diesem und jenem Einzelnen zum geistigen Bankbruch führen konnte und musste. Aber dass dabei die Familie selbst im Grossen und Ganzen ihr Erb-Vermögen nicht einbüsste, sondern auf die eine oder andere Weise doch rettete, dafür bürgte die ganze jüdische Eigenthümlichkeit. Am wenigsten war bei einem Volke wie Israel das zu befürchten, was das Schicksal aller heidnischen Nationen war, dass es sein Hab und Gut gleich dem verlornen Sohn vergeude, als er mit seinem Theil des väterlichen Erbes in die Fremde ging.

So wurde bald nach Ansiedlung der jüdischen Diaspora in der neuen Weltstadt die Uebertragung der altheiligen Schriften in die Weltsprache unternommen[1]. Dadurch wurde der Besitz der Väter für die in der Fremde lebenden fremdsprachig gewordenen Kinder erst angeeignet und brauchbar gemacht. Nur in

[1] De Wette, Einl. A. T. 92f. Bleek, desgl. 750ff.

geringem Masse rechtfertigte sich die Furcht Mancher, dass das Heiligthum durch solche Versetzung in die heidnische und alltägliche Verkehrssprache auch entheiligt und verweltlicht, „vor die Hunde geworfen“ werde. Es knüpfte sich vielmehr an die Uebersetzung der siebzig Dolmetscher eine lebhafte Lehrwissenschaft und fruchtbare Schriftstellerei, welche zum Theil sogar für einigermassen ebenbürtig mit den übersetzten Büchern gehalten und diesen angereiht wurde.

Mit der Uebersetzung des heiligen Textes in die herrschende Bildungssprache war aber die Uebertragung der alten Gedanken in die neue Bildungsart angebahnt, also der Religionsvorstellungen in die wissenschaftlichen Begriffe philosophischer Weisheit. Schon die Eigenthümlichkeit der beiderseitigen Sprachen drängte auf eine Umbildung: aus dem getragenen einfach Erhabenen orientalischer Gravität wurden die Dinge versetzt in das bewegliche, gewandte, abgeschliffene Wesen griechischer Redseligkeit: so erschien das Heilige, Poetische realistischer, derber und bedenklicher; andererseits zwang die logischere, schärfer gegliederte und männlich reifere Sprache zu einem logischeren Denken; die naiven kindlichen Vorstellungen mussten, um nicht kindisch zu erscheinen, in Begriffe umgebildet werden. Schon die Siebzig schwächen und streifen manches Jüdische und Ungriechische an dem Original ab und verbrämen an vielen Stellen das hebräische Gewand mit den neuen Flecken griechischer Herkunft[1]. Aber mehr und mehr werden von den Gelehrten die heiligen Schriften überhaupt „philosophisch ausgelegt“ und während der alte Wortlaut stehen bleibt, liest man ganz andere Dinge heraus, als er besagt. Israel lernte, wenn auch nicht griechisch fühlen, so doch griechisch denken, und so wurden auch Moses und die Propheten gezwungen wie Plato und die Stoiker zu „philosophiren“, ähnlich wie man die griechischen Sänger und Seher, Orpheus und Linus, ja Homer und Hesiod, vor Allen die Sibylle, zum Judaisiren bestach. Dabei redete man sich und Andern ein, nicht etwas Sonderliches zu thun, sondern nur, was die Weisen Israels selbst gewollt und gethan hätten. Und was man selber that, das schob man auch den

[1] Geiger, Urschrift u. Uebers. d. Bibel. 259 ff. Frankel, Einfluss der pal. Exeg. auf d. alex. Hermen. Einzelnes s. u.

Meistern zu, von denen man lernte, den griechischen Philosophen: sie sollten ihre Weisheit von den uralten Trägern und Offenbarern aller Wahrheit überliefert erhalten haben. Der fromme Mann der Hütten, der Liebling von Mutter Religion hüllte sich in die Prachtgewänder des berechtigten Bruders, des vom Vater Gedanke vorgezogenen. Man merkte wohl, die Hände seien Esau's Hände; aber die Stimme war Jakobs Stimme. Die trüben Augen eines absterbenden Geschlechts wollte man mit dieser Verkleidung täuschen, um das beneidete Hellas um die Ehre der Erstgeburt zu bringen und das Anrecht auf das Erbe der Weisheit Israel zuzuspielen. Aristobul ist derjenige, der die Rolle der Rebekka übernahm und den Stolz seines Volkes anleitete dem griechischen Geiste die Urheberschaft der Philosophie abzustreiten und sie den grossen Männern des Judenthums zuzuschreiben [1]. Mit dieser Fiction, dass die neue Weisheit eigentlich schon in den altheiligen jüdischen Schriften niedergelegt sei, dass sie durch die rechte Auslegungskunst — die Allegorie — dort erhoben werden könne und eben von den griechischen Dichtern und Denkern dorther geholt sei, suchte man sich gegen die Stimme des Volksgeistes und des eigenen Gewissens zu vertheidigen und andererseits sich schadlos zu halten für den Hass und die Verachtung, die das heidnische Edom den Eindringlingen in ihr äusseres und geistiges Eigenthumsgebiet reichlich entgegentrug. Aber Israel hatte den Segen und behielt ihn. „Der Grössere musste dem Kleineren dienen": die fremde Philosophie wurde der eigenen Religion untergeordnet, musste ihrem Zwecke sich fügen, nicht nur bei den mehr volksthümlichen Weisheitslehrern im jüdischen Alexandrien, sondern auch bei dem speculativsten Kopfe, bei Philo. Seine Wissenschaft war nicht sowohl Religionsphilosophie, als vielmehr philosophische Religionslehre: ganz der semitischen Begabung gemäss; übrigens auch entsprechend dem Zuge der Zeit, der mehr und mehr zur Theosophie drängte, bis er im Neuplatonismus zu seiner Ruhe gekommen war.

Es lässt sich begreifen, dass sich die Juden gerade auf dem

[1] Valckenaerii diatr. de Arist. Jud. Gfrörer, Philos. I, 2. 71 ff. Dähne II, 73 ff. Zeller, Griech. Phil. III, 2. §. 49. Euseb. Praep. ev. VII, 14. XIII, 12, 1. IX, 6. VIII, 10, 4. Clemens Alex., Strom. V. 705, 23: „Er versuchte in seinen Schriften aus Moses u. den Proph. die ganze peripatetische Philosophie herzuleiten."

Gebiete der griechischen Speculation am heimischesten fanden, während die Kunstwelt für sie verschlossen war und die Volksreligion zuwider; diese verächtlich, weil zu niedrig für ihr hochausgebildetes religiöses Fühlen, jene zu ungewohnt und unerreichbar für den durchaus unplastisch angelegten semitischen Geist; so fühlte sich dagegen das jüdische Wesen hier einigermassen ebenbürtig und zugleicherzeit angeheimelt von so erhabenen Begriffen der Gottheit und der Seele, wie die grossen Weisen der Griechen im Gegensatz zu der gemeinen Meinung des Pöbels sie entwickelten. Da traf der Israelite einen Gott, welcher seinem Jahveh nach Wesen und Namen so ganz entsprach: den Einen, das wahre ewige Sein, ganz Auge und Ohr und ganz Vernunft, wie schon Xenophanes ihn bestimmt. Der Eine Feuerlebendige Allumfassende des Heraklit, glich er nicht dem, der als Feuerflamme Mose im Busch erschien, von dem David in Himmel und Hölle sich gehalten wusste, den Salomo angerufen als den aller Himmel Himmel Erfüllenden? Und war nicht die biblische Weltanschauung von Himmel und Erde ein Seitenstück zu der platonischen Ideenwelt oben und der Sinnenwelt unten? Konnte man nicht die Kosmologie Platos in der Genesis finden, wo am Anfang der Gottesgeist und der Chaosabgrund sich gegenüberstanden und der Kosmos sich entwickelte als kunstvoller Tempel? Entsprach nicht endlich das Menschengebilde nach himmlischem Urbild aus Stoff und Geist geschaffen und dieser heimkehrend zu Gott der Anthropologie des grossen Akademikers?

1. Die griechische Philosophie[1].

Die vorherrschende Zeitphilosophie in der Ptolemäischen Aera war zunächst die stoische. Aber mit der Zerbröckelung der einzelnen Nationalitäten unter der Wucht des römischen Weltreichs-Kolosses lösten sich allmählich auch die eigenthümlichen philosophischen Schulen auf, die ja die Gelehrten-Republik in der Geisteswelt darstellten. Es entstand aus dem Durchgangspunkte der Skepsis (die sogar in einem biblischen Buche, Koheleth, einen Vertreter hat) eine Mischung von Elementen der verschiedensten Systeme, wobei der idealistische Schwung der

[1] Zeller, Philos. d. Griechen III, 2. Ritter, Gesch. d. Phil. IV.

Akademie und der sittliche Ernst der Stoa, aber auch der Neupythagoräismus mit seiner kabbalistischen Zahlenmystik und seinen asketischen Sonderbünden dem israelitischen Volkscharakter in seinen besten oder eigenthümlichsten Seiten gleicherweise zusagte. Dieser Eklekticismus, den sich die allgemeine wissenschaftliche Bildung erlaubte, kam den neueintretenden noch unversuchten jüdischen Gelehrten um so gelegener, als es dem Judenthum schwer gefallen wäre, seine mitgebrachte Theologie und Satzung, die man doch ihrem Wesen nach nicht aufgeben wollte, in ein bestimmt ausgeprägtes einzelnes System einzurenken. Auch sonst ist es ja dem semitischen Charakter genehm das Brauchbare als schätzbares Material zu nehmen wo er es findet. So ist namentlich Aristobul geschäftig gewesen, allerlei jüdische und griechische Vorstellungen miteinanderzumengen und durch fälschende Bearbeitung hellenischer und allegorischer Auslegung jüdischer Schriften ein seltsames Gemisch für den Geschmack der gebildeten Judenschaft in Alexandrien herzustellen. Es dauerte aber noch anderthalb Jahrhunderte, bis sich die beiderseitigen Bildungselemente soweit genähert und abgewandelt hatten, dass sie durch einen umfassenden Geist zu einem neuen Gebilde gestaltet werden konnten, das den Namen alexandrinischer Religionsphilosophie trägt. Dazu beigetragen hat insbesondere der Stoicismus mit seiner ethisirenden Weisheitslehre und seiner Logosspeculation, formell die Allegorienkunst, die von ihm geübt wurde; aber auch der platonische Dualismus kommt bedeutend in Betracht.

Die Stoiker bestimmen die Weisheit als vernunftgemässe, als Tugend. Die Tugend die sie lehren ist wie die Weisheit Eine, natürlich die, die sie meinen, die stoische. Es gibt also auch nur Solche, welche sie haben und welche sie nicht haben: Weise und Thoren, Gute und Böse, zwischen beiden keine Vermittelung; die Weisheit entsteht plötzlich wie eine Geburt. Von dem Weisen wird darum alles Gute, Schöne, Selige ausgesagt, ebenso wie von der Weisheit deren Träger er ist; gleicherweise denn auch von dem Thoren alles Böse, Schlechte, Hässliche. Der Weise ist der Vollkommne, der Idealmensch, der Sichselbstgenugsame, der Reiche, Freie, Fürstliche, der Fromme und Gottgefällige, der Beliebte und Glückliche: kurz der absolut Gute, Gott-Gleiche. Er ist, und er allein würdig und fähig der Herr-

schaft, der rechte Priester und Lehrer, Dichter und Prophet, Redner und Feldherr. Dagegen ist die Thorheit Wurzel alles Uebels und der Thörichte Inbegriff alles Bösen. Ihrem Inhalt nach ist aber die stoische Weisheit naturgemässes Leben. Denn das Naturgesetz ist zugleich Vernunftgesetz, es ist im Menschen selbst wie in der Welt als göttlicher Logos. Aehnliches konnte nun auch der Jude in seiner Bibel finden, besonders in dem Spruchbuch des königlichen Weisen. Auch hier ist die Weisheit als Quelle alles Guten, die Thorheit als Summe alles Bösen dargestellt. Auch hier wird, wie bei den Stoikern subjektive und objektive Weisheit verwechselt. Und möglicherweise ist es stoischem Einfluss mit zuzuschreiben, dass ein palästinensischer Lehrer des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts das Weisheitsbuch des Salomo nachahmte, und vielleicht mit aus diesem Grunde hat es in seiner Heimath keine Aufnahme gefunden, um so lieber aber im weisheitssuchenden Alexandrien. Bestimmter gilt diese Voraussetzung von einem spätern eigentlichen Alexandriner, der nun auch Salomos Namen vorschob und in seinem Buche das Wesen der Weisheit in stoischer Manier schildert. Diese hebräische Weisheit wie sie in den biblischen Büchern sich findet, ist aber von Gott her und ihr Princip ist Gottesfurcht, Religion, natürlich jüdische Religion. Ihr Quell ist das Gotteswort, der göttliche Logos[1]. Also eine Uebereinstimmung zwischen griechischer und jüdischer Weisheit bis aufs Wort, das freilich erst in der griechischen Sprache in seinem doppeldeutigen Sinn hervortritt.

Aber diese Uebereinstimmung ist noch eine tiefere. Die jüdische Theologie steht überhaupt in Parallele mit der griechischen Philosophie und die Weisheitslehre dort wie die Logosspeculation hier musste schliesslich zusammentreffen in der alexandrinischen Theosophie. Es war in der griechischen Philosophie von Anfang an, seit Xenophanes mit klarem Bewusstsein, das Streben, das Göttliche als ein Allgemeines und Einheitliches zu begreifen, es möglichst über die irdische Unvollkommenheit und Endlichkeit zu erheben in sublime, reinste und geistigste Höhe, und doch wieder es als das Wirkliche und Wirksame in inniger Nähe zu erfahren; es als das ruhende sich ewig gleiche Sein

[1] Sprüchw. 1—9. Spr. 1, 7. 2, 2 ff. Sir. 1, 16. 14. 10. 24, 22 ff. Ps. 119.

vorstellig zu machen und es doch als stets lebendige nie rastende Kraft anzuschauen; es als das freiwaltende selige Absolute zu begreifen und doch auch wieder als die in Natur, Geist und Geschichte als vernünftiges Gesetz sich offenbarende Nothwendigkeit. Die verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie sind nur verschiedene einseitige Versuche diese Aufgabe zu lösen. Was aber auf hellenischem Boden der Menschengeist durch das ringende Denken begreifen wollte, das ergriff im heiligen Lande die sinnende Seele mit der intuitiven Kraft der Religion als unmittelbare Erfahrung des Glaubens.

Ausgangspunkt der grieschischen Philosophie ist die Welt. Die früheste Philosophie ist Naturphilosophie: „Weltweisheit"; die Gottheit war erst das zweite, worauf die Reflexion kam. Umgekehrt war bei den Juden der hauptsächliche, fast einzige Gegenstand der Reflexion das Wesen und Wirken Gottes, insbesondere in der Geschichte Israels, und die Entstehung und Begreiflichkeit der Welt war in naiver Aussage als Willensact des persönlich vorgestellten Gottes erklärt. In theilweisen Gegensatz zu der alten Naturphilosophie tritt der Dualismus des Plato. Hier geht die Speculation von zwei entgegengesetzten Principien aus und findet ihre Aufgabe darin, diesezu vermitteln und daraus den Kosmos, die Weltentwicklung und die sittliche Tendenz der Geschichte zu erklären. Bei allen von Plato beeinflussten Geistern blieb nun dieses Bestreben des Denkens, eine Brücke zu schlagen zwischen Himmel und Erde, einen Mittler einzuführen zwischen Idee und Stoff. Und stärker und stärker beeinflusste dieser platonische Dualismus das griechische Denken; war und ist ja alle dualistische Weltanschauung der gewöhnlichen Phantasie und der Moral stets das entsprechende und daher das populäre. In ähnlicher Weise nun drängte sich auch, namentlich durch Einfluss des persischen Religionssystems die dualistische Anschauung in das religiöse Vorstellen der Juden. Und im A. T. fanden sich auch Anhaltspunkte genug zur Begründung dieses Gegensatzes. Aber auch die Elemente zur Vermittelung desselben waren dort leicht zu erheben gerade in den einigermassen speculativ gerichteten Partieen der heiligen Schriften. Und gerade hierauf fusste die alexandrinische Speculation.

Die griechischen Bestrebungen zur Welterklärung und namentlich zur Aufhebung des Dualismus gipfeln in dem Begriffe des Logos[1].

Zum erstenmal in die philosophische Begriffswelt eingeführt hat diesen Logos der Ephesier Heraklit, ohne Ahnung freilich der grossen Rolle, welche er darin spielen sollte, seitdem die Stoiker und stoische Platoniker sich seiner annahmen. Der Logos bedeutet in dem materialistisch-pantheistischen System Heraklits zugleich Weltprincip und Weltprozess: das Urwesen aus dem Alles entsteht, das Weltgesetz nach dem sich Alles entwickelt und zugleich diese Weltentwicklung selbst. Der Logos ist etwas Objektives, Vernünftiges, das Naturgesetz, das Unbewusste, das in der Welt und den Menschen waltet, dessen bewusst zu werden und dem gemäss zu leben unsre Bestimmung ist, die wir nur leider, wie so häufig geklagt wird, verfehlen, indem die allergrösste Mehrzahl der Menschen den Logos nicht erkennen, trotzdem sie stetig mit ihm verkehren, weil sie nicht ein waches Leben führen, sondern schlafen und träumen.

Plato, der ursprünglich Heraklits Schüler gewesen, der aber dann im Gegensatz zu dem grossen Ephesier den ausgebildetsten Dualismus zwischen den Wirklichkeiten der Idealwelt und der Erscheinungswelt der Materie aufgestellt hat, lässt die Bildung des Kosmos aus dem Stoff durch den *Nus* (die pseudoplatonische Schrift Epinomis sagt *Logos*) zu. Dieser Nus ist von Gott in die Weltseele gesetzt worden, um mittels ihrer in der Materie walten zu können, da eine unmittelbare Wirksamkeit des Absoluten im Stoff nicht möglich war.

Die Stoiker greifen wieder auf den heraklitischen Monismus zurück. Alles was existirt, heisst es bei ihnen, hat oder ist auch Vernunft; der Logos ist die wirkende, bildende, formende Kraft in der Welt, ihr immanent, daher Weltbildner: *Demiurg* genannt. Sie heisst Gott und ist Geist: *Pneuma*, das heisst aber Hauch, wie etwa die Seele, denn sie ist nicht etwa in unserm modernen Sinn geistig d. h. immaterial zu denken, sondern kann, wie alles Wirksame von dem Stoiker nur als Substanz angesehen

[1] Grossmann, Quaest. Philon. II. *(de logo)*. Zeller, Philos. d. Gr. III, 2. 235 f. Grätz, Monatsschr. 1872, S. 289 ff. Bucher, d. Ap. Joh. Lehre v. Logos. Heinze, Lehre vom Logos.

werden[1]; sie ist „Aether“ und heisst daher sogar Himmel. Der feinste Stoff ist eben zugleich höchste Vernunftkraft; und diese letztere Vorstellung wiegt unter dem Einfluss von Plato und Aristoteles allmählich vor im Begriff des Logos. So heisst Gott zugleich *Soma noëron* und *Pneuma noëron*. Der Logos steckt von Anfang an in dem Weltganzen als keimartiges, organisches Princip, als „Samen“[2]: er ist „Lebens- und Vernunftkraft“ zugleich. Diese Einheit des Logos differenzirt sich in unzählige *Logoi spermatikoi* oder *pneumata*, welche harmonisch zusammengehalten werden durch das Band des Einen allgemeinen Logos; ähnlich wie man heute in der Naturwissenschaft die verschiedenen Kräfteäusserungen zurückzuführen bestrebt ist auf eine Grundkraft, deren Ausstrahlungen und Modificationen jene sind. Im Menschen kommt diese Weltvernunft zum Selbstbewusstsein, die objektive Vernunft wird subjektiv. Dieser im Menschen befindliche Logos (ἐνδιάθετος, Arist. λόγος ἐν τῇ ψυχῇ) kann sich wieder äussern und objektiviren im Wort (als προφορικός Arist. ἔξω λόγος); die Menschen sind also vernünftig und können sich vernünftig äussern[3]. Mythologisch ausgedrückt wird dies so: die Götter sandten den Menschen den Hermes als den Logos oder *Logios*, er ist der *Hermeneus*. Dieser Logos kommt durch Zeugung in den Menschen hinein und seine Entwickelung bestimmt dessen ethisches Verhalten. Dabei ergibt sich, wie bei Heraklit, der Widerspruch, dass sich die Menschen gegen den Logos bestimmen können, ja mit der „Natur“, mit der sie doch in naturnothwendigem Zusammenhang leben, in Streit liegen.

Man sieht, der Heraklitische Begriff des Logos ist bei den Stoikern schon durch Aristoteles beeinflusst. Noch mehr ist dies der Fall in der Pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ κόσμου. Sie lässt den aristotelischen Gott in seiner Transscendenz stehen und den stoischen Gott oder den Logos, die „Kraft“ (*Dynamis*) in der Welt wirken; wie der absolute Monarch in seiner Majestät unnahbar bleibt und durch seinen Minister nach aussen regiert. Also ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Aehnlich entsteht auf peripatetischer Seite aus der Aufnahme stoischer Ele-

[1] Seneca, ep. 117, 2: *Quidquid facit corpus est.* [2] *Logos spermatikos*; er wird darum beim Tode der Geschöpfe zurückgezogen und absorbirt in den allgemeinen Logos. Marc. Aur. IV, 21. 14 vgl. Koheleth 12, 7. [3] Theodor. 16 etymologisirt: φωνή = φῶς νοῦ d. i. τὰ ἐν τῷ νῷ φωτίζουσα vgl. Joh. 1, 4.

mente bei Alexander von Aphrodision ein Mittelwesen genannt *Nus*. Auch die Neupythagoräer, von platonisch-aristotelischer Transscendenz ausgehend, brachten in die Gottheit als die *Monas* Bestimmungen des stoischen Monismus und die pythagoräischen *Arithmoi* nennen sie als Gottesgedanken auch *Logoi*.

Mit alledem sind in der griechischen Philosophie die Elemente gegeben, aus denen sich zwischen Gott und Welt eine mittlere Hypostase herausbilden konnte, die bald in eine Vielheit von Wesen auseinanderfloss, bald sich in eine concrete Einheit zusammenschloss. Der Eklektiker durfte nur kommen und diese Bestandtheile herauslesen und zusammensetzen. In dieser Logosspeculation finden sich aber auch Bestimmungen, welche sich mit jüdischen Gedanken und Vorstellungen wesensverwandt und die Neigung zeigen, sich mit jenen zu vermählen.

2. Die jüdische Weisheit[1].

Jahveh, den Unendlichen, Unfasslichen und Unnahbaren nahe zu haben, das war der Wunsch und Stolz Israels. In der Bundeslade errichtete es ihm einen Königsthron, in der Stiftshütte seine Wohnung, im Tempel einen Palast mit irdischem Hofdienst. Während aber anfangs seine wirkliche eigentliche Einwohnung geglaubt wurde, welche sich in der verhüllenden Wolke sichtbar zeigte, wurde allmählich seine Gegenwart als des *Praesens Numen* als eine dynamische gedacht und poetisch gefeiert. Man unterschied in unbestimmter Vorstellung den Gott im Himmel und dieses Praesens Numen in seinem irdischen Heiligthum, wo seinem „Namen" eine Stätte gebaut war. Daraus entstand mit der Zeit die besondere Hypostase der Schechina[2]. Gott zu schauen begehrte der Fromme. Aber wenn dies auch nach den Mythen der Urzeit den Gottesliebhaben gewährt ward, in dem helleren Menschenalter der Geschichte ergibt sich die Erfahrung, dass Gott unsichtbar ist; daraus der Schluss, dass er

[1] Theologie des A. T. von Vatke, De Wette, Lutz, Steudel, Oehler, Hävernick, Schultz, Hitzig. Dorner, Lehre v. d. P. Christi I, 15 ff. Hengstenberg, Christol. d. A. T. Trip, Theophanien d. A. T. Bruch, Weisheitslehre d. Hebr. Langen, Jud. in Pal. [2] Gen. 3. 4. 7. 17. 18. 32, 30. Ex. 33, 9 ff. 21. 16, 10. 40, 34. II Sam. 7, 13. I Kön. 5, 5. 6, 12. 8, 11. Jer. 3, 16 f. Ps. 26, 8. 68, 17.

nicht gesehen sein will, dass kein Lebendiger ihn ungestraft schauen darf, so wenig als das Menschenauge die volle Sonne. Er hüllt sich wie sie in undurchdringliches Licht oder auch in das Dunkel der Wolke. Ihn selbst, „Sein Angesicht", was für den Hebräer so viel ist wie seine Person, kann man, darf man nicht sehen. Höchstens den Abglanz seines Wesens, den Strahlenschein seines Angesichts schildert der Dichter: Gottes erscheinende „Herrlichkeit"; auch daraus entstand allmählich die Vorstellung einer von Gott selbst unterschiedenen Erscheinungsweise[1], und in diesem Sinne werden Umschreibungen für Gott gebraucht[2].

War also in den Schriftstücken aus ältester Zeit von Moses und seinen Gefährten gesagt: sie „sahen den Gott Israels", so wird in späteren Berichten dies ausdrücklich geleugnet oder verbessert; Gott selbst erklärt: „Mein Angesicht kann man nicht schauen und leben"; nur seine Schöne, die Herrlichkeit seiner Wirkungen, die Majestät seiner Thaten, im Bilde gesagt: den strahlenden Saum seines Gewandes, die leuchtende Spur seiner Füsse, die ewigen Arme die unten wirken[3], oder wie Aristobul sich ausdrückt[4]:

> Höre, mein Sohn, ich lehre Dich: wenn ich erschaue
> Gottes Fussspur sowie die wuchtige Hand des Allmächt'gen,
> Ihn selbst sehe ich nicht, denn um ihn ist Nebel gebreitet.

Die Schönheit oder Herrlichkeit Gottes ist also ausgegossen über seine Schöpfung, sein Wohlgefallen zeigt sich ihr aufgeprägt, die Harmonie, das Ebenmass, das Gesetz waltet in ihr[5]. So zeigt sich sichtbar in der Welt Gottes Weisheit[6]; wie ja Chokma in erster Linie praktische Geschicklichkeit ist: Kunst, technische und theurgische, woraus sich dann der Begriff der Weisheit und das Ideal des Weisen erweitert auf die Naturkunde und Staatskunst, auf die Verständigkeit und Tugend[7].

---

[1] Ex. 33, 11. Richt. 13. Jes. 6. Ex. 16, 10. 24, 16 u. s. f. [2] LXX.: Ex. 24, 10f. 19, 3. 21, 6. Jos. 4, 24. Jes. 6, 1. 38. 11. Job. 19, 27. [3] Ex. 24, 10. 11. 33, 18—23. Jos. 2, 11. [4] Euseb. Praep. ev. XIII, 12. [5] Ps. 19, 1. Jes. 6, 3. Hab. 3, 3. Gen. 1, 4. 10. 12. 18. 20. 25. 31. Ps. 33, 5. 119, 64. 36, 6. 57, 11. [6] Ps. 104, 24. Spr. 3, 19f. Jer. 10, 12. 51, 15. [7] Jes. 3, 3. Ex. 28, 3. 31, 2ff. 35, 10. 36, 1. 2. 8. Daher wohl auch die Gegenüberstellung der falschen Kunstweisheit der Götzenmacher. Weish. 13. 14 vgl. Jer. 10, 6—10. — Ex. 7, 11. I Kön. 5, 12. Jes. 11, 2. 19, 11.

Ist also die Welt von Anfang an mit Weisheit gemacht, so ergibt sich leicht für eine poetische Anschauung und Ausdrucksweise die Schilderung, wie sie Job von der Weisheit gibt (28, 25—27):

Als Er dem Winde Gewicht gab, Die Gewässer abwog mit dem Masse;
Als er dem Regen Gesetz vorschrieb; Eine Bahn dem Wetterstrahl:
Da ersah Er sie und offenbarte sie, Bestellte sie und stellte sie dar.

Der transscendenten religiösen Vorstellung des Israeliten war es natürlich, dass er die Weisheit als etwas Göttliches nicht der Welt immanent denken konnte etwa als ein Naturgesetz, sondern dass er sie als himmlische Potenz bei Gott darstellen musste. Sofern sie aber sich objektivirt, also nicht als blosse göttliche Eigenschaft sich erweist, bekommt sie in der jüdischen Vorstellung leicht eine besondere Existenz neben und ausser Gott, aber auch neben und ausser der Welt, wird also eine Art Zwischenwesen, ein Schöpfungsorgan. Kommt dazu die dichterische Einkleidung, so ergibt sich von selbst die Personification und man begegnet der Schilderung wie sie die Sprüchwörter geben (8, 22—30). Da tritt die Weisheit selber redend auf und preist sich als Erstling der Wege Gottes, als seine Genossin, Gespielin und Werkmeisterin bei der Weltschöpfung.

Aber die Weisheit, die zunächst im Himmel ist, zeigt sich auch auf Erden und zwar nicht nur schöpferisch wirksam in der Natur, sondern auch geistig einwirkend auf die Menschen. So pries sich die Weisheit der Sprüchwörter im Anschluss an ihre Selbstdarstellung als weltschöpferischer Potenz sogleich auch als Amme und Lehrerin der Menschen an und schildert ihr Walten auf Erden, wodurch sie sich auch bezüglich der räumlichen Anschauung als ein von Gott getrenntes selbständiges Wesen der Vorstellung darbietet[1].

Dies ist der Uebergang zu einer andern Betrachtungsweise, die zu der zweiten Offenbarungsthätigkeit führt, welche im Judenthum noch reicher und manchfaltiger zur Erscheinung kommt. Jahveh war dem Israeliten nicht blos der schaffende Gott, sondern auch und noch viel mehr der redende; er offenbarte sich nicht nur in der Natur durch seine herrliche Weisheit, sondern viel lebendiger, reicher, vielseitiger und deutlicher im Menschengeiste: durch's Wort.

[1] 8, 31—36. 9, 1—6. cf. 3, 1. 7, 1 ff.

Mythische Anschauung ist es aus alter Zeit, dass Gott unmittelbar und äusserlich geredet habe von Angesicht zu Angesicht; später tritt die Vorstellung ein von einem Gottesboten, der sein Wort ausrichtet, entweder als himmlisches Wesen: als Engel oder als menschlicher Prophet, beide genannt „Gottesmann“[1]. So gehen die Theophanieen in Engelerscheinungen über und endlich werden sie zu Visionen der „Seher“, der für das Göttliche besonders sensibeln Menschen. In der Uebergangszeit wechseln noch die beiden ersteren miteinander, ja einem und demselben Erzähler wuchs Gott unter der Hand in seinen Boten über und umgekehrt[2]; später werden dann die früher von Gott berichteten Handlungen z. B. die Gesetzgebung als durch Engel vermittelt wiedererzählt[3]. Ja es wird eine genaue Unterscheidung gemacht zwischen Gottes Person („Angesicht“) und seiner Engel[4]. So übernimmt mehr und mehr der Diener Gottes die Functionen seines Herrn.

Diese Function ist das Ausrichten des göttlichen Willens, und zwar seine Ankündigung — in der Rede und seine Ausführung — in der That. Da der Wille sich im Wort äussert, so erscheint diese vermittelnde Thätigkeit des Gottesboten als Anmeldung oder Vollzug des Gottesworts. Zunächst als das erstere, als die Mittheilung des im Worte ausgedrückten Willens Gottes. Diese Mittheilung ist eine Offenbarung der ethischen Masse, der religiös-sittlichen Gebote an den Menschen. Diese geschieht nach hebräischer Anschauung nicht objectiv ein für allemal in einem eingebornen Vernunftgesetz, wie etwa bei den Stoikern, sondern in positiver geschichtlicher Weise, durch ver-

---

[1] „Männer Gottes“: Dt. 33, 1. I Sam. 9, 6. I Kön. 12, 22. 17, 24. II Kön. 1, 10. 12. „Mann“ von Engeln: Gen. 18, 2. 22. 32, 25ff. Richt. 13, 6. 8. Sach. 1, 8. Dan. 8, 15. 9, 21. Gabriel Dan. 8, 16. 9, 21. Lc. 1, 19. 26. Der spätere Name Gabriel ist wohl Ersatz und Concretion des früheren mehr appellativischen „Engel Jahvehs“. Gen. 16, 7. 22, 11. 15. Ex. 3, 2 u. s. w. Uebrigens kann man vielleicht in den beiden apokalyptischen Engelfiguren Gabriel und Michael die Personification der zwei göttlichen Haupteigenschaften, Güte und Gerechtigkeit, Gnade und Gericht erkennen. Dan. 10, 13. Offenb. 12, 7f. cf. Lange, Leben Jesu I, 50. [2] Ja scheint's auch der Engel in den menschlichen Gottesboten vergl. Deut. 18, 18. 19 m. Ex. 23, 20—23. Richt. 2, 1. [3] Gen. 22, 11—15. 16, 13. 7. 32, 28ff, Ex. 3. 4. Richt. 13, 6, 12. 14. 22f. Deut. 33, 2. Sach. 3, 1f. (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Act. 7, 53). [4] Ex. 33, 1. 3. 11. 14f. vgl. m. 23, 20. Dag. Jes. 63, 9.

einzelte, aber stets sich wiederholende Mittheilung mittels des innern „Auges“ oder „Ohres“, des gottvernehmenden Sinnes (der „Vernunft“, wie das deutsche Wort sagt), so dass also Gewissen oder Herz nicht etwa einer beschriebenen Tafel gleicht, sondern einem Sinnesorgan. Die Vermittler des Gottesworts heissen „Seher“, welche das Gotteswort „schauen“ und sofern sie's „verkündigen“ „Propheten“ (Botschafter). Und solche Träger des Gottesworts sind sie eigentlich nicht ständig und nicht in all ihrem Reden und Thun, sondern nur Botschafter *ad hoc*, ausserordentliche Gesandte mit einem speciellen Mandat, jeder Auftrag muss im einzelnen Falle von Gott kommen[1].

Der vornehmste dieser Gottesmänner in Israel und später immer mehr Repräsentant aller ist Moses, der freilich auch seinen Nachfolger hat als einen neuen Propheten und Gesetzgeber[2]. Der durch Moses vermittelte Gotteswille ist fixirt im geschriebenen Gesetz und lebendig dargestellt im jüdischen Gottesdienst. Das Gesetzbuch kann also als eine Verkörperung des Gottesworts angesehen werden, die Tempelliturgie als dramatische Logopöie. Das Gotteshaus, die heilige Stätte für beides, war also auch in diesem Sinne der besondere Offenbarungsort Gottes, abgesehen von der Einwohnung des Schechina und den heiligen Loosen.

So werden nun die Gebote und Verordnungen Jahvehs gepriesen als die Offenbarung seines Willens und als Richtschnur und Wegweiser für das Leben und Wandeln der Menschen. Weil von Gott ausgehend sind sie Ausfluss seiner heiligen Weisheit[3]; sind also auf geistig-ethischem Gebiete das, was die schöne Ordnung und Harmonie ist in der Natur, wie der bekannte 19. Psalm schon beides mit einander preist: die Offenbarung von Gottes Herrlichkeit in der Natur und im Gesetz[4]. Das Gesetz ist weise und macht weise, ist eine Offenbarung der Gottesweisheit und Urbild für die Menschenweisheit. So wird das Gesetz namentlich als Gotteswort gepriesen in unzähligen Variationen von dem grössten Psalm[5]. So heisst's in der Wiederholung und Zusammenfassung des Gesetzes für die Israeliten: das wird eure Weisheit und euer Verstand sein in den Augen der Völker, denn wenn sie von diesem Gesetze vernehmen, wer-

[1] Ex. 7, 1. 4, 16. Deut. 18, 18ff. I Sam. 9, 9. Am. 3, 7f. Num. 22ff. I Kön. 22, 14f. u. o. [2] Deut. 18, 15. 18ff. [3] Sprüchw. 2, 6. [4] So auch Ps. 147, 15—20. [5] 119.

den sie sagen: Wahrhaftig, weise und verständig ist dies Volk! Und wem ist die Gottheit so nahe wie Jahveh uns, so oft wir ihn anrufen (d. h. nach diesem Gesetz Ihm Gottesdienst halten)?" Nach Job ist Gott allein die theoretische Weisheit zugänglich, dem Menschen ist als Weisheit Gottesfurcht und Tugend gegeben, wie sie sich objectivirt als positive Religion im Gesetz[1]. Dies drückt der spätere Alexandriner so aus:

Gott selbst schaue ich nicht, denn um Ihn ist Nebel gebreitet
Für mein Auge: So bleiben dem Menschen die zehen Gebote[2].

So geht der Begriff des Gottesworts wieder in den der Weisheit über, indem sachlich genommen dies Gotteswort als positive Religion eben gleich der Weisheit als einem objectivirten Sittengesetz erscheint.

Das Wort Gottes als göttliche Willensäusserung ist aber etwas durchaus wirksames, nicht blos theoretische Offenbarung, sondern praktische Thätigkeit; weshalb seine Träger auch als Männer der That erscheinen, wie z. B. die Richter, so dass die Boten Gottes sein Wort „auszurichten" haben im doppelten Sinn. Daher spricht Jahveh: „Mein Wort soll nicht leer zu mir zurückkehren, sondern ausrichten was mir gefällt und erfüllen wozu ich es gesendet habe". Oder es heisst von Ihm: „Er spricht, es geschieht; gebietet, es steht da". So hat das Gotteswort zunächst schöpferische Kraft — und spielt darum in der Weltbildung eine grosse Rolle. „Gott sprach, und es ward!" heisst's in der Genesis und in den Psalmen wird gesagt: „Der Himmel ist durch Jahvehs Wort gemacht"[3].

Aber nicht blos schöpferisch wirkt das Wort in der Natur, sondern auch in anderer Weise im Menschenleben zeigt es seine Kraft. „Der Mensch lebt auch von Jeglichem, das aus Gottes Munde geht." Und aus Israels Geschichte weiss der Sänger zu erzählen: „Er sandte Sein Wort und heilte sie". Noch öfter ist indessen Strafe sein Amt. „Ich tödte sie durch meines Mundes Wort; denn spricht Jahveh: ist nicht mein Wort wie Feuer, wie ein zerschmetternder Hammer[4]?"

Träger dieses Machtworts sind Elemente: Sturmwind und

---

[1] Deut. 4,6—8. Job. 28, 28. Ps. 111, 10. Spr. 1, 7. 9, 10. [2] Euseb. a. a. O. [3] Jes. 55, 11 vgl. 40, 8. Ps. 33, 9. 6. [4] Deut. 8, 3. Ps. 147, 15ff. 107, 20. Hos. 6, 5. Jer. 23, 29 vgl. 5, 14.

Feuerflammen; oder Engel, die sich auch wohl in jene verwandeln und umgekehrt, oder sonst helfend und strafend den Menschen erscheinen; es sind aber auch menschliche Gottesboten, in denen Sein Wort sich mächtig erweist[1]. Die Ausrichter des Willens Gottes mit der That sind die Richter und Könige, als Organe der göttlichen Weltregierung innerhalb der Theokratie Israels, und zwar dauernd eingesetzt für so lange als sie sich als solche betrachten und benehmen. Sie heissen „Gesalbte" d. h. Beauftragte, ja Stellvertreter, daher auch „Söhne" Gottes. In frühern Zeiten war auch dieses Amt nur ein vorübergehendes, eine Art theokratischer Dictatur[2]. Der eigentliche Gottesmann redet und handelt nur als Beauftragter, als Diener und Organ Gottes, als Träger des Wortes, das in ihm das Wesen, während die eigene Persönlichkeit als durchaus unwesentlich erscheint, die hinter seinen Auftrag zurücktritt, ja ganz ausser Acht bleibt, so dass auch von ihr völlig abgesehen wird und jenes als die beseelende Kraft für sich auftritt und gänzlich selbständig erscheint, und in der Dichtung personificirt. So erscheint das Gotteswort ohne sein Substrat: „Er sendet seinen Befehl zur Erde, eilend läuft sein Wort"; und richtet aus wie ein Bote wozu Er's gesendet[3]. Das personificirte Wort erscheint bald als poetisch-mythisches Wesen mit bestimmter Gestalt, die natürlich ihre Attribute wieder von dem Gottesboten entnimmt, aus dem es sich losgeschält. Es wird so nicht nur mit den Elementen verglichen, sondern geradezu unter den Elementen als ihres Gleichen genannt[4]. So wächst das Gotteswort wieder zum Gottesboten zurück, aus dem es als Metamorphose hervorgegangen. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, dass sich der gesammte Kreislauf vollendet und es wieder zum redenden Gott selbst zurückkehrt, dessen Willensäusserung es darstellt.

So spielt das Wort Gottes eine ähnliche Rolle wie die Weisheit als schöpferischgestaltende Kraft und als welt- und menschenleitende Macht; es kann demgemäss das eine mit dem andern verbunden bezw. ihm untergeordnet werden als Wort der Weisheit etwa auch als Weisheit des Worts, und eines kann stellvertretend für das andere gebraucht werden[5].

[1] Ps. 148. 147, 15. 18. 104, 4. [2] Ri. 4, 6. 6, 12ff. 7, 2. 7. 13, 3ff. 25. II Sam. 1, 21. Ps. 2. 45, 7. [3] Ps. 147, 15. Jes. 55, 11. [4] Ps. 147, 15 bis 20 vgl. 148, 8. [5] Spr. 4, 11. Ps. 73, 24. 119, 9. 105.

Wort und Weisheit sind aber Aeusserungen des Geistes. Und zwar die Weisheit unmittelbarer unsichtbarer Ausfluss des Geistes; das Wort aber im Laut hörbare und im Hauch sichtbare Gestaltung des Gedankens; bezw. das Wort ist ein Hauch des Mundes, ähnlich wie der Geist auch in seiner sinnlichen Erscheinung als Odem bezeichnet wird. Darum ist Wort und Weisheit schon in den hebräischen Schriften mit dem Geist Gottes in Beziehung gesetzt[1]. Bei der Schöpfung schwebte er lebenbrütend und lichtträchtig über dem Chaos, ähnlich wie das Wort und in Job ist gesagt: „Gottes Geist hat mich geschaffen. Und durch seinen Geist schmückt er den Himmel aus[2].“ Der Geist Gottes leitet und führt die Menschen ebenso wie die Weisheit, erzieht sie wie diese als ihr Pädagog[3]. Der Geist ist das Medium, durch welches der Mensch mit Gott in Berührung tritt, daher der Ausdruck: „im Geiste sein“. Der Geist ist gleichsam der Aether in welchem Gott webt, die intelligible Atmosphäre, welche die Welt umgibt, der man ebensowenig entrinnen kann als der Luft[4]. Und wie diese ihre Existenz und Wirksamkeit nur kundgibt, wenn sie in Erregung ist, so ergreift auch der Geist Gottes die Menschen in besonderen Momenten. Von den „Gottesmännern“, „Weisen“ und „Sehern“ heisst es in der Regel auch, namentlich in der frühern Zeit, dass der Geist Gottes über sie kam, in ihnen webte, aus ihnen redete und wirkte im Enthusiasmus[5]. Der Geist ist überhaupt die Beziehung der göttlichen Wirksamkeit in der Menschheit, und differenzirt sich in verschiedenen theoretischen und praktischen Fähigkeiten, so auch als Geist der Weisheit und Offenbarung[6]. „Wort“ und „Weisheit“ erscheinen darnach als die zwei hauptsächlichsten Manifestationen und Concretionen des allgemeinen göttlichen Fluidums, so dass es nicht überraschen darf, wenn die Weisheit selbst als Geist bezeichnet wird.

Der hervorragendste Träger dieser Weisheit und dieses Geistes Gottes ist aber der ideale König Israels, der Gesalbte,

---

[1] Ps. 33, 6. „Durch's Wort Jahvehs ist der Himmel gemacht und all sein Heer durch den Odem seines Mundes.“ [2] Gen. 1, 2. Job 33, 4. 26, 13. (Ps. 33, 6.) Ez. 37. [3] (Gen. 6, 3.) Ps. 143, 10. Jes. 63, 10: „Sie widerstrebten und betrübten Seinen heiligen Geist“. [4] Ps. 139, 7. [5] Gen. 41, 38. Ex. 28, 3. 35, 31. Num. 24, 2. Jes. 42, 1. 61, 1 u. s. w. [6] Jes. 11, 2. Sach. 12, 10.

d. h. von Gott Beauftragte und ausgestattete Ausrichter seines Wortes und Willens im höchsten Sinn, der neben der königlichen auch noch andere theokratische Functionen, prophetische und priesterliche zu vollziehen hatte, also Mann Gottes im umfassendsten Sinne ist, wie in annähernder Weise etwa Moses, David und Salomo, welche darum die Farben abgeben für die Ausmalung des Urbildes eines Gesalbten. Ja für seine Unterthanen ist und heisst er: „Gott-Held". Er besitzt den Geist und die Weisheit Gottes und kann als solcher Träger derselben auch zur Personification und Incarnation von Gottes Geist und Weisheit sich forbilden[1].

An diese Anschauungen und Aeusserungen über Geist, Weisheit und Wort Gottes in den hebräischen heiligen Büchern knüpften begreiflich mit Begier die speculativ gerichteten Geister des Judenthums an[2], so zunächst Jesus Sirach und Pseudo-Baruch.

Bei Sirach[3] rühmt sich die Weisheit in der Versammlung der göttlichen Würdenträger (Geister nach Jes. 11, 2) als erste und höchste unter ihnen[4]. Aus Gottesmund ist sie hervorgegangen, wie der Odem oder das Wort Gottes nach der heiligen Schrift, wie Pallas Athene aus Zeus Haupt nach der hellenischen Mythologie. Auf der Wolkensäule thronte sie in der Vorzeit, auf Zion wohnte sie in der Geschichte. Sie ist die vor der Zeit erschaffene, in Ewigkeit dauernde, die Welt umfassende; überall in der Schöpfung und unter den Menschen waltete sie, überall suchte sie nach einem festen Sitz wie Noahs Taube vergeblich. Da wies und gab ihr der Allschöpfer einen endgiltigen Ruheort in Israel, im Eigenthum Gottes, ihre Wohnung in Jeruralem, ihre Bestallung im priesterlichen Dienst des Tempels[5].

---

[1] Jes. 9, 5f. 11, 1ff. Hos. 3, 5. I Kön. 3, 28. Micha. 5, 3. Gesalbter Priester: Lev. 4, 3. Ex. 28, 41. Prophet: Jes. 61, 1. I Kön. 19, 15. Vgl. den idealen Propheten (Deut. 18, 15. 18) welcher ebenso ein zweiter Moses ist, wie der Messias ein zweiter David. [2] Vgl. Sirach, Vorrede. — Dähne, Alex. Rel.-Phil. II. Bretschneider, Dogmatik der Apokr. Exeg. Handb. z. d. Apokr. Keerl, d. Apok. d. A. T. Lücke, Ev. Joh. (2. Aufl.) S. 221 ff. [3] 24. 1, 1—18. 4, 11ff. 6, 21f. 15, 2. 42, 21 cf. Commentar von Grimm. [4] LXX. Jes. 9, 7: Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος vom Messias. [5] Vgl. II Macc. 3, 58: Um den heiligen Ort war eine Kraft Gottes, während dieser selbst in seiner himmlischen Wohnung als Schutzpatron Israels waltet. Anders Henoch 42, 2: Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln.

Dort wurzelte sie, sprosste und brachte Früchte, welche ewige Begierde erregen nach mehr, als ein Baum des Lebens der Leben spendet so lange davon genossen wird. Ihr Reichthum ist unerschöpflich wie ein Fluss, ja unermesslich wie das Meer. Der Weisheitsfreund ist von diesem Behälter ein Kanal, der selber zum Flusse wird[1]. Erklärt wird dann diese Weisheit wie später bei Baruch als Gesetz und Bundesbuch (vgl. 6, 37). Hier ist offenbar eine Incarnation[2], die irdische Verkörperung einer Himmelsmacht gelehrt und zwar in der in einander verschwimmenden Vorstellung des Schem Jah oder der Gottesherrlichkeit, ferner der Religionsoffenbarung und endlich der Thorah, der Lex, welche ja sprachlich dem Logos entspricht[3].

Baruch 3, 9—42[4] ist eine Compilation, eine Art Midrasch über bekannte einschlägige Stellen der Weisheitsbücher und anderer Schriften; aber mit merkwürdigen Abänderungen. 3, 12 wird geklagt: „Du hast verlassen die Quelle der Weisheit". Das stammt offenbar aus Jer. 2, 13 (17, 13): „Mich die Quelle des Lebens verlassen sie", so dass also „Gott" ersetzt ist durch Weisheit[5]. Ferner ist die Stelle Deut. 30, 12f., welche auf das „Gesetz" geht, auf die Weisheit bezogen und gesagt: „Wer stieg zum Himmel und nahm sie und holte sie aus den Wolken[6]?" Zuletzt ist umgekehrt die Weisheit wieder als das Gesetz, sogar als das Gesetzbuch bezeichnet, welches Gott seinem geliebten Kinde Jakob gab. Das Gesetz Mosis ist also als die Weisheit geschildert, die Niemand findet und hat als Israel von Gott her, gerade so wie Psalm 147, 19 auch vom Wort Gottes gesagt ist[7].

Der Zug einer ähnlichen Fortbildung des abstrakten Gottesbegriffs, welcher in dieser spätjüdischen erbaulichen Literatur hervortritt, macht sich auch in der Schriftgelehrsamkeit bemerk-

---

[1] Vgl. Joh. 4, 14. [2] „Verbuchung", sagt Richter, Erklärte Hausbibel IV. 1150. [3] Vgl. IV Macc. 1, 16f.: Die Weisheit ist nichts and'res als genaue Kenntniss des Gesetzes, d. i. aller göttlichen und menschlichen Dinge. Sir. 17, 11. Tob. 1, 6. [4] Vergl. die Commentare von Fritsche und Kneucker. [5] Mit weiterer Rücksicht auf Spr. 14, 27: Die Gottesfurcht ist eine Quelle des Lebens und 13. 14 das Gesetz des Weisen ist eine Quelle des Lebens. Der Lehrer scheint nämlich unter dem Weisen Moses zu verstehen. [6] Mit Beziehung auf Job 28; die Stelle im Deut. ist Röm. 10, 6, Eph. 4, 9 auf Christus bezogen. [7] Vgl. auch Bar. 4, 4 mit Ps. 147, 20. Bar. 3, 36ff. mit Spr. 8, 31. 32.

lich[1] und besonders in der Theologie der orientalischen Diaspora, ein Beweis dass die hebräische Gottesidee in sich selbst diesen Trieb der Explication trug und dass die Berührung mit den mehr oder weniger polytheistischen Religionssystemen ihn zu entwickeln geeignet war; ein Zeichen dass überhaupt die Strömung der Zeit günstig auf diese Disposition einwirkte.

Diese Weiterbildung zeigt sich ganz dem Charakter der Targum gemäss hauptsächlich in Umschreibungen und Unterschiebungen für den Gottesnamen. Gottes „Herz", „Seele" „Geist", „Selbst", auch sein „Engel" wird für Jahveh gesetzt. Namentlich werden die beiden Bezeichnungen für die sichtbare und hörbare Gottesoffenbarung verwendet: die Einwohnung oder Herrlichkeit (Schechina, Kebod, Jekara) und das Wort (Memra) Jahves[2]. Dies letztere steht insbesondere für die richtende und rächende Function Gottes, sodann für die Schöpferthätigkeit Jahves[3]. Bemerkenswerth ist dabei, wie auch in der messianischen Zeit der Memra eine Rolle spielt und zwar eine ähnliche wie beim Auszug. So heisst's: „Mein Memra wird sein ein guter Hirte, welcher sie erlöst." Und „der Memra Jahves wird durch die Hand Elias des grossen Priesters dich sammeln und von dort durch die Hand des Königs Messias holen[4]. Daneben gehen midraschische Speculationen über den Ersten Adam, sodann über die Himmelsleiter Jakobs, die „Herrlichkeit Gottes" in der Vision Jesajas und den Thronwagen Ezechiels einher, wo überall die Engel und Cherubim als göttliche Begleiter und Kräfte eine Rolle spielen. Die oberste alle andern zusammenhaltende heisst der „Wagenlenker", der Engelsfürst (Jos. 5, 14) als „Herr der

---

[1] Gfrörer, Jahrh. d. Heils. Frankel, Einfluss der pal. Exeg. etc. Geiger, Urschrift und Uebersetz. der Bibel 259—345. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge. Steinschneider, Jüd. Liter. Ersch und Gruber II, 27. Röhricht in St. u. Krit. 1868. II. Trip. 123ff. Siegfried, Philo S. 16ff. 212. 219. [2] Vergl. Pirke Aboth. 3, 19: „Wenn 10 dasitzen und im Gesetz forschen, so wohnt die Schechina zwischen ihnen", mit Mt. 18, 20. [3] Targ. Chald. Gen. 1, 27. Ex. 32, 34f. II Sam. 6, 7. I Kön. 8, 50. Aboth. 5, 1. „Die Welt ist durch 10 Memroth geschaffen; konnte sie nicht auch durch einen geschaffen werden?" Chagig. 14a. Vgl. IV. Esra 6, 38: *Verbum tuum opus perfecit.* [4] Targ. Chald. zu Hos. 11, 4. Targ. Hier. Deut. 30, 4 (vgl. Joh. 10. 11, 52). Hierher gehört wohl auch die eigenthümliche Erwähnung des „Wortes" im B. Henoch 14, 24: „Komm hierher Henoch und zu meinem hl. Worte", 91, 1: Das Wort ruft mich. Vergl. auch 102, 1, 83, 5. 15, 1.

Heerschaaren mit einem noch unerklärten Namen „Metatron", der aber jedenfalls den Stellvertreter Gottes bedeutet.

Alle bisher angedeuteten speculativen Elemente, welche in den hebräischen und jüdischen Weisheitsbüchern und sonst in vereinzelten Stellen über Gottes Geist, Weisheit und Wort sich finden in keimartiger Anlage oder mehr ausgebildeter Entwicklung, sind glücklich und fröhlich verwerthet und zusammengestellt wie Pflanzen aus Gewächshäusern in einem Ziergarten — im Buche der Weisheit, das bezeichnend unter dem Namen des weisen Königs Israels auftritt[1]. In diesem Garten Salomos stehen also viele ausländische Gewächse, wie sie zur Zeit Liebhaberei waren. Es erscheinen hier in einem im Stil und Tone des biblischen Juden griechisch geschriebenen und darum leichter in den alexandrinischen Kanon aufgenommenen Buche in ausgedehntem Masse ausgesprochen griechische Anschauungen — z. B. die vier hellenischen Cardinaltugenden[2] — und zwar stoischen und platonischen Ursprungs. Ja verschiedene Anzeichen[3] deuten darauf hin, dass die Schrift aus essenischen Kreisen hervorgegangen sei, mindestens ihnen ziemlich nahestand: spricht es auch nicht alle ihre Theorien aus, so kann doch als dogmatisch theoretische Unterlage für die meisten praktischen Ansichten der Essenismus angesehen werden, der ja mehr oder weniger namentlich in seiner egyptischen Verzweigung unter zeitphilosophischem Einfluss stand und eigentlich doch als die praktische Begleiterscheinung der alexandrinischen Religionsphilosophie angesehen werden muss. Sogar das charakteristische Kennzeichen der alexandrinischen Religionsphilosophie, die allegorische Schriftauslegung, fehlt dem Buche nicht. So wird das hohepriesterliche Gewand als Sinnbild der Welt gedeutet, die eherne Schlange

[1] Grimm, d. B. d. Weisheit. (Exeget. Hb. zu den Apokr. 6.) [2] 8, 7.
[3] So (um abzusehen von der Anschauung über die Kinderlosigkeit 4, 1) der Grundsatz, den auch Philo (II, 481) ausspricht, dass ein ehrenvolles Alter nicht in langer Lebenszeit bestehe, sondern in Weisheit und unbeflecktem Leben (4, 7f); so die Scheu vor der Befleckung mit den Sündern der Welt (4, 10) und der Ausdruck: Schwindel der Lust (4, 12. 7, 2). Das Lob der Enthaltsamkeit und die Ansicht vom Leibe als Joch der Seele (9, 15. 8, 19—21. 1, 4); ferner die Erwähnung von Kenntniss der Kräfte der Pflanzen, der Gewalten der Geister, der Weltgeheimnisse und der Wahrsagung, welche die Weisheit gewährt (7, 20f. 8, 8); endlich die Forderung des Gebets gegen (vor) Sonnenaufgang (16, 28 Jos. bell. j. II, 12).

als heilsames Erinnerungszeichen an das Gesetz[1]. Ja die ganze Auffassung der Urgeschichte weist auf symbolische Erklärung. So ist Lot's Weib ein Typus der ungläubigen Seele, so zeigt der Kampf Jakobs die Macht der Frömmigkeit, so ist insbesondere die Geschichte des Manna voll von sinnbildlicher Weisheit. Daneben findet sich die Ausbeutung der Idee von dem vorzeitlichen Urbild des heiligen Zeltes, das Moses und Salomo schauen durfte und des Gottesreichs, in das dem Jakob bei Bethel ein Einblick gewährt wurde[2]: was jedenfalls mit der Anschauung der platonischen Ideenwelt zusammenhängt.

Das Thema das sich durch die ganze Abhandlung in voller Ausdehnung erstreckt ist das Wesen und Wirken der Weisheit, nicht in ihren einzelnen Erweisen menschlicher Klugheit, sondern in ihrer gesammten Art und Thätigkeit als göttlicher Kraft, insbesondere in ihrer Beziehung zur Welt und Menschheit.

Ihrem Wesen nach erscheint diese Weisheit nicht anders als Geist Gottes, mit diesem noch mehr und deutlicher als bei Sirach identificirt[3]. Sie wird als alldurchdringendes intelligibles *Pneuma* beschrieben ähnlich wie der stoische Weltgeist, mit vielen Prädicaten, welche sie zum Theil als nicht geistige (d. h. immaterielle) Substanz bezeichnen, zum Theil aber auch als dynamisches und ethisches, eine Art persönliches Wesen. Sie ist eingeboren (einzigartig) und doch manichfaltig; allwaltend, allsehend, allgegenwärtig; rein, lichtklar; wohlthätig; beharrlich, untrüglich und selig[4].

Nach ihrem Verhältniss zu Gott heisst sie ein Hauch Seiner Kraft, ein Ausfluss Seiner Herrlichkeit, ein Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel Seiner Kraftwirkung, das Ebenbild Seiner Güte. Sie rühmt sich ihres Adels, indem sie als Beisitzerin Seiner Throne mit Gott verkehrt; sie ist eingeweiht in Sein Verständniss und Genossin Seiner Werke. Ja sie selber schafft Alles als beste Künstlerin, denn sie ist ja allwissend und allmächtig, darum auch waltet sie wohl über Allem

---

[1] 18, 24 vgl. Philo II, 157. 225. Jos. Antiq. III, 7, 7. Weish. 16, 6. 7. 10. 17, 10. 8. Die Allegorie des hohenpr. Kleides hängt gewiss mit der Doppeldeutigkeit von κοσμος zusammen. [2] 9, 8. 10, 10 vgl. Hebr. 8, 2. 9, 11. Apok. 15, 5. Vgl. Phil. II, 242. 475. S. Zeller a. a. O. 225f. [3] 1, 5. 7. 8, 1. Sir. 24, 3. [4] 7, 22—24. „Heilig" ist wohl synonym mit νοερον = übersinnlich vgl. 10, 10.

und erneuert Alles es in sich beherrschend, während daneben auch wieder Gott als Schöpfer und Weltherrscher bezeichnet wird[1]. Ueberhaupt aber tritt auch Gott selber unter starker Hervorhebung seiner Liebe als die höchste und einzige Causalität in Vordergrund und seine Vollkommenheit und Grösse ist in's Unendliche erhoben in hebräischer Weise, so dass wie ein Stäubchen, wie ein Thautropfen vor ihm die Welt erscheint[2]. Er ist seinem Wesen nach scheint's ebenso Geist, wie die Weisheit. Durch Ihn hat Alles sein Dasein und seine Dauer, und zwar seinen Grund in Seinem hasslosen Willen, seinen Bestand in Seiner schonungsvollen Liebe. Er schont Alles, weil es Sein ist, der Lebensfreund, und Sein unvergänglicher Odem ist in Allen. Er hat Alles zum Sein geschaffen und heilsam sind alle Erzeugnisse der Welt. Nichts Böses kommt von Ihm. Nicht ist in seinen Werken ein Gift des Verderbens. Der Hades hat keine Herrschaft auf Erden. Den Menschen hat Gott zur Unvergänglichkeit geschaffen, zu Seines Wesens Ebenbild und der Gerechte ist — principiell und ursprünglich — dem Tod nicht unterworfen[3].

Neben diesen theilweise stoischen Gedanken macht sich eine andere, platonisirende Vorstellungsweise geltend. „Gottes allmächtige Hand, heisst es, hat den Kosmos, die schön gebildete Welt aus dem ungestalten Stoff geschaffen", also war dieser scheint's ohne Ihn vorhanden; und zudem befand sich neben dieser, an sich wohl ethisch indifferenten, Materie ausserhalb des Kosmos von Anfang der Hades mit dem giftigen Verderben und dem Tode. Denn den Tod hat Gott nicht geschaffen, er ist durch des Teufels Neid in die Welt gekommen und ihn erfahren die des Teufels sind, die sich des Todes werth erweisen und mit Mund und Hand ihn herbeirufen[4]. So ist also ein prinzipieller doppelter Gegensatz zwischen Gott (dem Geiste), der Materie und dem Teufel (dem bösen Princip).

Dieser Gegensatz zwischen Geist und Stoff, Göttlichem und

---

[1] 7, 25f. 8, 3f. 1, 6f. 7, 27. 9, 4. 9—11. 13, 3. [2] Vgl. 1, 5—10 wo Gott und Geist wechseln 3, 1. 4, 17ff. 7, 15ff. 11, 21—23. [3] 3, 9. 5, 16. 6, 8. 9, 1. 13. 11, 24 bis 12, 1. 12, 9—18. 1, 14ff. 2, 23. Philo II, 22. 458 redet von der Ueberzeugung der Essäer, dass Gott der Urheber von allem (lauter) Gutem und nichts Bösem sei. Ebenso Aristobul a. a. O.: „Aus seinem Schatze des Guten verhängt Er Keinem ein Uebel". [4] 11, 17. 1, 13—16. 2, 24.

Teuflischem spiegelt sich aber im Mikrokosmus, im Menschen. Zunächst als Gegensatz von Seele und Leib. Der Leib ist wie eine Fessel, liegt dem Menschen wie ein Schleier auf und so kann der Mensch — auch der mit guter Seele — weder Gott noch seinen Rathschluss erkennen: kaum errathen wir das was auf Erden ist, wer aber kann das Himmlische erforschen[1]?. Ausserdem aber gibt's noch einen Unterschied zwischen den Seelen, der noch von ihrer vorzeitlichen Existenz herrührt: es gibt gute und böse Seelen und ihr Leib in den sie kommen ist auch je nachdem unbefleckt oder sündig[2]. Die guten sind guter Art schon vor ihrer Geburt in der Präexistenz und damit zur Tugend, zur Unsterblichkeit und Seligkeit bestimmt, die sie auch erreichen trotz Versuchungen, Leiden und Sterben. Denn sie sind Gottes Auserwählte, denen er seine besondere Fürsehung weiht[3]. Auch den Bösen ist ihre Bosheit angeboren, sie können in Ewigkeit auch ihren Sinn nicht ändern: der Geist der Weisheit kann nicht in sie eingehen, denn er flieht vor der Ungerechtigkeit. Und so sehr der gütige Gott sie schont und ihnen zur Besserung Gelegenheit gibt, sie können nicht gut und gerettet werden, denn böse war ihr Ursprung, angeboren ihre Bosheit, verflucht ihr Geschlecht, sie fallen durch eigene unvernünftige That den Mächten des Teufels anheim, dem Tod und Verderben, dem schrecklichen Gerichte Gottes, ewiger Vergessenheit und Vernichtung, und auch im Leben sind sie unselig trotz alles glücklichen Scheins. Beispiele sind Kain, die Egypter und überhaupt die Götzendiener[4].

Aber auch den guten Seelen stehen mancherlei Gefahren und Züchtigungen bevor; durch die umgebende Welt und den Schwindel der Lust könnte ein schuldlos Gemüth verkehrt werden und etwa auch aus der Zahl der Kinder Gottes verworfen[5]. Jedenfalls ist der Weibesgeborne ein schwacher Mensch von kurzer Dauer und geringer Einsicht in Recht und Gesetz, und wenn Einer auch vollkommen wäre vor Menschen, vor Gott ist er nichts und kann ihm nicht gefallen[6]. Darum muss Gott seinen hl. Geist aus der Höhe senden, das dritte Princip ausser Leib

[1] 9, 15ff. vgl. 5. 7, 1ff .8, 21. 6, 6. [2] 1, 4. 8, 20. 12, 10ff. Vgl. Sir. 1, 12. [3] 2, 15. 3, 1ff. 6, 17. 4, 15. 3, 9. 5, 16f. 10, 2. 12. 13. 12, 2. 19ff. 15, 1—3. 18, 20ff. [4] 1, 4. 5. 3, 10—4, 6. 4, 16—5, 24. 10, 3. 12, 2ff. [5] 14, 11. 4, 10—14. 15, 4. [6] 8, 21. 9, 4—6. 13—16.

und Seele, das ihn erst vollkommen macht, den menschenfreundlichen Geist, „den Geist der Bildung“, die Weisheit. So werden die Erdenpfade gerade und die Menschen gerecht, tugendhaft[1], gottgefällig, klug, wissend, reich, geehrt, mässig, glückselig, sie sind ein Segen für die Welt, sie haben Huld bei Gott und den Menschen, Unsterblichkeit im Himmel und auf Erden[2]. Die Weisheit, die beste Gabe, ist ein Schutzgeist (wie der Paraklet), gegen sie vermag auch der Bosheit Gewalt nichts; sie ist siegreicher noch als das Licht, welchem doch die Finsterniss folgt[3]. Die Züchtigung und das Uebel ist für die Weisen vorübergehend und heilsame Läuterung. Dies führt zur Schilderung des leidenden Gerechten, welche im Gottesknecht Jesajas und im duldenden Weisen Plato's ihr Vorbild hat, das ist aber das ideale Israel, wie der Gottesknecht. Der Tod der Gerechten ist eine Erlösung aus der argen Welt zu ewigem Frieden, keine Qual rührt sie an, denn sie sind in Gottes Hand; sie werden die Wahrheit erkennen und Gnade geniessen. In Gottes Nähe leben sie als Fürsten unter seiner Oberherrschaft, des höchsten Schutzherrn und ewigen Königs, sie haben also erreicht, was nach Plato das Ziel aller menschlichen Entwicklung sein soll: Einheit mit Gott. Das ist die Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Weisheit gewährt, die Heilandin der Menschen[4].

Um aber ihrer theilhaftig zu werden muss der Mensch nach ihr begehren und suchen, um sie beten, um sie werben wie um eine Braut, sie liebend hegen wie ein Weib, sie ehren und allem Andern vorziehen, mit ihr verkehren und ihre Gesetze üben[5]. Die Weisheit ihrerseits lässt sich dann finden, sie sitzt draussen wartend an der Thüre, schaut und sucht nach denen die ausblicken nach ihr, zeigt sich und kommt entgegen denen die nach ihr ausgehen. So zog sie ein in die Seele des Gottesknechts, rettete ein heiliges Volk von seinen Drängern und leitete es wunderbar als schützende Wolkensäule. Sie ist die Erzieherin der Väter und des auserwählten Volkes, Leiterin Mosis, Beistand und Heiland der Frommen, die Führerin zu aller Einsicht und Tu-

[1] Mit den 4 griech. Cardinaltugenden ausgestattet. [2] 9. 8, 2—18. 6, 13. 19—23. 7, 8—21. 28. [3] 7, 29. 30. [4] Vgl. Sir. 15, 1f. [5] 1, 2, 10 bis 5, 17.

gend[1], der Urgrund alles Segens und Glückes[2], der Genius der Menschengeschichte, das Princip der Vorsehung[3].

Kurzum die Weisheit bildet und erneuert die Welt und leitet und erlöst die Menschheit, insbesondere Israel. Dazu steigt sie von Geschlecht zu Geschlecht herab in heilige Seelen und bildet Gottesfreunde und Propheten[4].

So ist also bei Pseudo-Salomo die Weisheit beides: eine allwaltende Gotteskraft und göttliches Organ, und eine Führerin, Erlöserin und Richterin der Menschen; eine dynamische und ethische Wesenheit, ähnlich wie der alttestamentliche „Geist", mit dem sie auch abwechselnd und vereinerleit erscheint[5]. Auch steht mit ihr etwa parallel das „Wort": so bei der Schöpfung wo die Erschaffung des Alls auf dieses (und zwar ἐν λόγῳ), die Bereitung des Menschen aber auf die Weisheit zurückgeführt wird, vielleicht weil bei der Welt die Machtwirkung, beim Menschen die Intelligenz in Betracht kommt[6].

Im Schlussabschnitt des Buches (10—21) wo die im Allgemeinen erwähnten Wohlthaten an den Guten und Strafgerichte über die Bösen nunmehr am Faden der Geschichte eingehend und zwar in fabelhaften grotesken Wunderberichten ganz in der Art der geschichtlichen Hagada des Talmud[7] geschildert werden, erwartet man, dies Alles als Werk der Sophia dargestellt zu finden. Statt dessen werden die Ereignisse im Allgemeinen ohne Weiteres Gott zugeschrieben, indem die Weisheit unter der Hand und ohne ausdrückliche Aenderung des Subjects allmählich in Gott überwächst[8]. Dies wol wegen der Strafgerichte, welche der Weisheit nach ihrem Begriff überhaupt nicht eignen, wie sie auch besonders von ihrer freundlich hülfreichen Seite geschildert wurde. Wo in diesem Theile des Buchs aber ein bestimmter Begriff der göttlichen Wirksamkeit gesetzt wird, da erscheint statt der Weisheit das „Wort Gottes". Dies geschieht bei den vier Wunderzeichen vom Manna, Schlangenbild, Würgengel und Versöhnungsopfer Aarons[9]. Bei der Mannagabe

[1] Vgl. Cicero de officiis I, 43 153. *Principium omnium virtutum.* [2] Wie bei der Stoa. [3] 6, 11—19 cf. Grimm a. a. O. 191. 1, 2. 7, 7ff. 8, 2. 9. 17. 21. 9, 4. 10, 15ff. 8, 4—7ff. 9, 9ff. [4] 7, 25. 26. 9, 1: „Güte und Macht". S. u. Philo. [5] Z. B. als Moment der hl. Begeisterung in den Propheten 7, 27. 8, 8. [6] 9, 1. 2. [7] Zunz a. a. O. 118ff. vgl. Philo I, 544. [8] Vgl. 11, 4 mit 1. [9] 16. 18.

ist der bestimmte Satz aus der Thora angezogen: „Es nähre den Menschen nicht (eigentlich) die Speise, sondern Gottes Wort[64]". Nach der Originalstelle konnte dies letztere im Sinne von Gottes Kraft stehen. Hier aber ist schon auffällig, dass das Gotteswort die eigentliche Nähr- und Lebenskraft genannt wird. Es ist indess geradezu wegen seiner Süssigkeit eine Offenbarung der Substanz Gottes genannt[1]. Das Manna ist als Schnee und Eis (Reif) bezeichnet, weil es vom Himmel geregnet wird (Ex. 16, 4. 14); mit Regen und Schnee als befruchtender brotschaffender Substanz ist aber auch das Gotteswort bei Jesaja verglichen[2]. Darnach scheint das Manna mehr oder weniger mit dem Gotteswort identificirt und dieses — wie es später Philo thut — als geistige Lebensessenz, als Lebensmittel oder Brot der Engel gedacht[3]. Aehnlich wie mit dieser Lebenskraft verhält es sich mit der Heilwirkung des Gotteswortes, wie das rechte Brot und Lebensmittel so ist es auch das rechte Heilmittel, das wahre Kraut und Pflaster, das allheilende[4]. Und an diese Heilwirkung ist auch bei dem Heilssymbol der ehernen Schlange gedacht: denn sie sollte eine Mahnung sein an das Gesetz, d. h. das fixirte heilsame Gotteswort der Offenbarung[5]. Wiederum wirkt dieses Gotteswort als Verheissung, als Bundes-Eid, als eingesetztes Pfand Gottes gedacht, wie eine Reliquie als Schutz und Schild gegen die Rache der Strafe, wirkt so als eine objective Macht beschwichtigend auf den Zorn Gottes; das Verheissungswort der Gnade tritt also wie ein Gegenzauber auf gegen das Feuer des strafenden Wortes der Gerechtigkeit. Dies geschieht namentlich in der Erscheinung des Hohenpriesters, dessen Tracht und Dienst ja Symbole der verheissenden Elemente des „Gesetzes" (d. h. der jüdischen Religion) sind[6]. Vollends aber als Strafmacht passt das „Wort Gottes" besser denn die Weisheit, und in dieser Aufgabe löst es als Mars die Minerva der Weisheit ab: „Vom König-

---

[1] Deut. 8, 3 mit dem Zusatz ῥήματι der LXX., welcher auch bei der synoptischen Versuchung berücksichtigt ist. „Allein" ist bei Weisheit weggelassen. [2] Nach Ps. 19, 11 vgl. 119, 103. Sir. 24, 19. [3] 55, 11 vgl. Ps. 147, 15ff., schon von Sirach 24, 3 berücksichtigt mit Benutzung von Gen. 2, 5. 6. [4] Philo: Moses lebte in den 40 Tagen seines Fastens von den göttlichen Tönen der himmlischen Harmonieen 16, 20. 21. 26 vergl. Matth. 4. — Schultz a. a. O. II, 325. [5] 16, 12. [6] 16, 6. 7. 11. [7] 18, 22. Vgl. 10, 15ff. ähnliches von der Weisheit. Siehe auch Sir. 24.

lichen Throne" in gewitterschwüler Pracht, „fährt es herab als herber Krieger gerüstet, allmächtig (wie sie), berührt den Himmel und schreitet auf der Erde[7]". So erscheint der Logos Gottes in ausgeprägter Persönlichkeit. Aber bei näherem Zusehen erweist sich das Schwert in Seiner Hand als sinnbildliche Theaterwaffe, es ist der „ernste Befehl Gottes", also die Spitze dessen wozu es gesendet und was er selber darstellt.

Ganz in der verschwommenen Weise des Orients ist in der gesammten Schilderung der Weisheit und des Wortes religiöse Vorstellung und philosophischer Begriff, dichterische Personification und denkende Abstraction durch einander gemengt. Hier bei Pseudo-Salomo zeigt sich in der Hauptfigur des Buches die ganze Eigenthümlichkeit der jüdischen Theosophie: man kann das unbestimmte Wesen nicht als Begriff erfassen noch überraschen als Gestalt. Der Begriff dehnt sich unter der Hand zu einer Substanz, die Gestalt zerfliesst in einen Gedanken: wie im Traum. Die „Weisheit" der Juden ist noch viel mehr als der Logos der Griechen ein Proteus.

In dieser Zwitterbildung gibt sich aber das verschiedenartige Interesse kund, welches zur Herausbildung der Weisheitsidee, überhaupt der Idee einer von Gott unterschiedlichen Hypostase zusammengewirkt hat. Es ist das Bestreben, die jüdische Religion möglichst als göttliche Offenbarung zu objectiviren und doch auch wieder als lebendiges Princip zu vergeistigen; es ist das Verlangen der Aufklärung, die Gottheit möglichst hoch und rein von allen Schlacken der Endlichkeit darzustellen und dem entgegen wieder das religiöse Bedürfniss, das Göttliche möglichst nahe zu haben; es ist endlich die ruhelose Geschäftigkeit und unabwendbare Einmischung der dichterischen veranschaulichenden Phantasie des Orientalen und das logische Rin-

---

[1] Diese Schilderung ist gebildet nach I Chron. 21, 16 f., wo der Engel Gottes als Verderber über Jerusalem zwischen Himmel und Erde erscheint mit dem Schwert. Die Vertauschung des Würgengels mit dem Gotteswort ist wohl erleichtert und vielleicht äusserlich mit veranlasst dadurch, dass דבר je nach der Accentuation „Wort" oder „Pest' bedeutet. (Wie wirklich Ps. 91, 3. 6 durch LXX. beides verwechselt ist.) — So erscheint öfter das Wort Gottes als Vollstrecker Seiner Strafgerichte (S. oben S. 18 Note 4; vgl. Hebr. 4, 12). wie ja überhaupt das an die Gottesmänner, die Propheten geschehende Wort meist Strafe bedeutet. So setzt auch Targ. Chald. Ex. 32, 34 den Memra Jahvehs für Ihn.

gen nach klarer verständnissmässiger Einsicht des denkenden Griechen.

Die bis jetzt verfolgte Entwicklung des speculativen theosophischen Triebes der Juden zeigt aber, wie die Vorstellung der Weisheit als einer Art Mittelwesen in der Seele des Volkes eine immer festere Stellung und eine immer bestimmtere und reichere Gestalt erhielt, und wie das Wort eine immer grössere Neigung verräth mit ihr eine Syzygie zu bilden.

Philo der Alexandriner [1].

Das Weisheitsbuch ist eine volksthümliche stilvolle Kundgebung aus dem und für das gebildete Durchschnitts-Publikum des alexandrinischen Lebens. Es stellt einfach in runden Hauptsätzen mit schwungvoll dichterischer Durchführung seine dogmatischen Behauptungen hin ohne viel Beweis und gelehrt wissenschaftlichen Apparat. Bezüglich seines Inhalts steht das Buch der Hauptsache nach noch auf religiösem jüdischem Boden, das Griechische, Philosophische sind mehr Zuthaten, die sich leicht an das Eigene anschliessen.

Anders ist es mit Philo, der als Gelehrter auftritt, im profanen Stil schreibt und speculative Probleme nach heidnisch-philosophischer Methode zu lösen sucht Kann Pseudo-Salomo noch kanonisch werden, als heiliges Buch der Erbauung der Synagoge dienen, so erweist sich Philo als Mann der Schule, der für Wissenschaftsbeflissene schreibt, als der hellenistische Schriftgelehrte, der Bibel und Plato studirt und als Autoritäten ansieht, als der alexandrinische Talmudist, der Gesetz und Pro-

[1] Gfrörer, Philo. Dähne, Jüd.-Alex. Rel.-Phil. Wolff, Philon. Philosophie. Ritter, Gesch. d. Phil. IV, 6. Zeller, Griech. Phil. III, 2. §§. 49. 50. Georgii in Illgen Z.-Schr. 1839, III. IV. Grossmann, Quaest. Philon. Keferstein, Ph. Lehre v. d. göttl. Mittelwesen. Dorner, Person Chr. I, 21 ff. (2. Aufl.). Siegfried, Philo. v. Alex. Heinze a. a. O. S. 204 ff. Ewald, VI, 268 ff. (2. Aufl.). Hausrath II, 2, 5. 6. Keim, Jesus v. N. I, 216 ff. Schürer, §. 32. Müller in Herzog R.E. XI. Lipsius in Schenkels B. L. I. (Alex. Rel.-Philos.). Die Citate sind nach Mangey, welcher auch von Pfeifer und Richter (ed. Tauchnitz) berücksichtigt wird und zwar der Kürze wegen ohne Angabe der Tractate. Die armen. Stücke nach Aucher, der auch bei Richter erscheint. Vgl. auch Ritter et Peller, Histor. Philos. cap. XIV, 1. Tischendorf, Philonea.

pheten bis auf das kleinste Häkchen des Buchstabens auszulegen bemüht ist, als der jüdische Scholastiker, der die orthodoxen Ueberlieferungen des Judenthums zu stützen und als ewig gültige Offenbarung zu beweisen sucht durch das ganz fremdartige Denksystem der gemeingültigen Zeitphilosophie. Philo ist aber in allen Dingen durchaus der Nachfolger des anderthalb Jahrhunderte früher lebenden Aristobul, dessen bruchstückweise noch bekannte Auslegung des Pentateuchs[1] eine Vorstufe für die Philonische Schriftstellerei bildet.

Die Substanz des Philonischen Systems ist jüdische Religion und griechische Philosophie, die wie Oel und Wasser mit einander vereinigt werden sollen, aber nur scheinbar, und äusserlich sich verbinden und stets getrennt nebeneinander fliessen. Die Form der Entwicklung ist die herkömmlich rabbinische Methode der atomistischen Schriftauslegung. Aber die Operation dieser neuen alexandrinischen Exegese besteht darin: in den alttestamentlichen Buchstaben griechisch-philosophischen Sinn hineinzulegen, ähnlich wie die Stoiker in Homer und den Mythen des Volksglaubens durch symbolische Deutung ihre Philosopheme widerfinden wollten. Diese allegorische Auslegung, die ebenfalls ein Inventarstück in dem vom alexandrinischen Judenthum in Beschlag genommenen Vermögen des Griechenthums war, ist sachlich genommen ein Scheinmanöver, das allerdings nicht subjective aber objective Täuschung war. Bei den Griechen, insbesondere den Stoikern war es die Pietät für die volksthümlichen Mythen, vor allem die poetische Bibel der Hellenen: Homer, den man durch Unterschiebung der eigenen Philosophie mittels der Allegorie zu einem Lehrbuch physikalischer und ethischer Wahrheiten, ja zu einem dichterischen Universal-Lexikon für Gebildete machen wollte[2]. So beruhte die allegorische Auslegung auch bei den Alexandrinern auf dem von vornherein feststehenden Grundsatz, der dann zum Proton Pseudos des ganzen Verfahrens wurde, dass die heilige Schrift „göttliches Wort" sei, eine Art Incarnation des Logos wie in den Weisheitsbüchern und dass sie als inspirirte Offenbarung „Gottessprüche", Orakel und somit die absolute Wahrheit enthalte, dass darin alles und jedes, bis

[1] Bei Clem. Alex. und Euseb. Praep. ev. S. o. S. 4 [2] Siegfried a. a. O. 19—16. 26.

auf's Wort und den Buchstaben, ja die Wortstellung und Schreibweise herab — auch in der griechischen Uebersetzung — bedeutsam und nichts unfromm, unvernünftig, überhaupt Gottes unwürdig sei[1]. Was aber Wahrheit, Frömmigkeit, Vernunft und göttlich sei, darüber entschied eben die die Geister beherrschende Zeitphilosophie, die Aufklärung des alexandrinischen Rationalismus.

Wo also der Wortlaut einer Geschichtserzählung oder Gesetzesverordnung für den durch die Philosophie aufgeklärten Sinn etwas Anstössiges oder Sinnliches insbes. Anthropomorphistisches, ja auch nur alltäglich Gleichgültiges, oder blos zeit- und volksgeschichtlich Merkwürdiges, also Antiquarisches und Historisches und keine speculative oder ethische, ewige und ideelle Wahrheit, also keine Philosophie darstellte, musste etwas derartiges in dem Buchstaben gesucht und gefunden werden als verborgener Geheimsinn, als Seele des Leibes, als Geist in dem Körper der Erscheinung[2]. Sonach hatte eine Schriftstelle entweder nur eine tiefere ideelle Bedeutung, war nur eine Hülle für eine Idee, Bild für einen Untersinn[3]: das ist die eigentliche Allegorie, die etwas anderes besagen will als die Aeusserung scheint; oder sie hat ausser dem historischäusserlichen noch einen Nebensinn, ist also doppeldeutig, ja oft mehrdeutig, je nachdem man die Stelle metaphysisch oder moralisch auslegt oder auch je nachdem man bei der Exegese die verschiedenen Kunstgriffe der allegorischen Deutung: die Etymologie, die Synonymik, Typik oder Tropik als verschiedene Schlüssel des allegorischen Schriftsinnes anwendet[4]. Ein Anzeichen von verborgenem Schriftsinn sind allerlei sprachliche oder sachliche Auffälligkeiten, als: Verdopplung, Wiederholung, Widersprüche, insbesondere aber Namen und Zahlen. Am Ende aber kann jede Geschichte, jeder Satz, ja jedes Wort an sich Symbol sein und ist's, weil in der

[1] I, 149. 554. 511. 56. 124. 587. II, 163. 343. Aucher II, 12; umgekehrt heisst der Logos auch ein Buch I, 47. [2] Z. B. I, 525. 628. 456. [3] Z. B. I, 44. 70. 425. [4] I, 450. 58. 69. 143. 572. Auch. 390 u. o. Siegfried 164 bis 167. Am einfachsten und deutlichsten erscheint die allegorische Auslegung in den sogen. „Quaestiones" Philo's, wo in der Regel neben dem wörtlich-historischen Sinn (der *litera textus* oder dem *corpus*) der allegorische (als *anima*, *mens*, *sententia*) angegeben ist I, 450. Qu. in Gen. II, 40. In Ex. I, ad 12, 13 (Auch.).

Schrift alle und lauter Philosophie enthalten ist[1]. Die Dinge werden, auch ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in ihrer bildlichen übertragenen Bedeutung genommen, metaphorisch umgewendet, vertauscht und für andere, mit denen sie an andern Stellen gleichbedeutend sind, eingesetzt. So bedeutet das Wort „Quelle“ in dem allegorischen Sinn den menschlichen Verstand, aber auch wieder das göttliche Wesen; so ist die Allegorie von „Ort“ der göttliche Logos als der die Ideenwelt in sich Befassende oder auch Gott als Träger des Weltalls[2]; das Manna bedeutet das Gotteswort und den Logos selbst; auch die Sonne bedeutet den Logos als Heiland der Tugendhaften[3]. So ist auch das quellende Wasser der Logos, die Cisterne die Wissenschaft[4]; Mara das Gesetz[5]. Unter „Väter“ verstehen Einige die Gestirne oder die unsichtbare intelligible Welt oder auch die vier Elemente[6]. Auch der Weinstock ist doppelsinnig, ein Symbol der Unvernunft und der Freude[7]. Besonderes Gewicht wird auf Namen und Zahlen gelegt, letzteres nach pythagoräischem Vorgang, ersteres in Ausbildung der etymologischen Mythen, die sich schon im A. T. finden. Dabei beweist Philo einige Kenntniss des Hebräischen, obwohl er auch aus dem Griechischen etymologisirt[8]. Passah bedeutet Uebergang vom Unvernünftigen zur Vernunft oder vom Fleisch zum Geist; Sichem den sich abmühenden Asketen. Das „Stehen“ Abrahams wird bedeutsam gefunden als Zeichen der anhaltenden Standhaftigkeit des Weisen[9]. Sieben und Eins ist die jüngfräuliche und mutterlose Zahl und Symbol der ruhigen Seele; fünfzig bedeutet die Vollkommenheit[10]. Die Turteltaube bedeutet die göttliche Weisheit, auch den menschlichen Geist, da sie die Einsamkeit liebt, die Haustaube dagegen den im Verkehr geübten politischen Menschen[11]. „Alle Tugenden sind Jungfrauen“; aber auch die Frauen der heiligen Geschichte bedeuten Tugenden. „Denn nicht von Weibern ist die Rede sondern von Sinnesweisen“. So bedeuten: Maria (Miriam) die Hoffnung, Rebekka die Geduld und Ausdauer, Anna die Huld, Thamar Sieg (Palme) nach ihrem Namen[12]. Ebenso die

[1] II, 163. 222. Siegfried 168—197. [2] I, 572. 630. [3] I, 120. 214. 633. [4] I, 255. 621. [5] I, 543. [6] I, 513. [7] I, 681. [8] Zahlen I, 10. Auch. II, 57f. 63ff. u. o. [9] II, 292. Auch. 289. Qu. in Gen. IV, 53. [10] I, 237. 274. 276. II, 187. [11] I, 490f. [12] II, 416. I, 545. 677. 146 u. o. 173 u. o. 102.

Erzväter: Enos ist die Hoffnung, Henoch die Reue, Noah die Gerechtigkeit, Isaak die Gottesfreude, Israel der vollkommene Weise als Gottschauender[1]. Die Patriarchen überhaupt sind Seelenzustände, religiös-philosophische Bildungsstufen, ihre Geschichten Abschattung geistiger Processe; oder anders ausgedrückt: die betreffenden Figuren sind mit ihren Namen, Eigenschaften, Thaten, Erlebnissen Repräsentanten für bestimmte ethische Charaktere bezw. Menschenklassen[2]. Die alttestamentlichen Gestalten werden also als Personificationen von Begriffen und Verhältnissen angesehen, als lebende Bilder, als allegorische Figuren, die ja auch plastisch in Bildform dargestellt werden können und charakterisirt werden durch bestimmte Form, Haltung und Attribute; die Gesetzesvorschriften, Kulteinrichtungen, die Geschichte Israels kurz das ganze Judenthum ist Symbol, das gesammte A. T. Allegorie[3].

Eine derartige Anschauung von der heiligen Schrift und der heiligen Geschichte ist überhaupt verständlicher im Orient, wo Rede und Handlung und Kunstwerk mehr als bei uns symbolisch ist; namentlich aber begreiflich wird sie in dem Lande der Allegorie wie es Egypten ist mit seiner Mythologie, seinen Bau- und Kunstwerken, seiner Schrift, die ja nichts anderes ist als Bildschrift, und seinen Kunsterzeugnissen, die ihrerseits wieder als Schriftbilder bezeichnet werden können und die wie jene durch ihr Zwitterwesen die Anschauung mit dem Begriff und diesen mit jener verwechseln lassen. Gewiss hat diese egyptische Umgebung auf die jüdischen Bibelleser und Schriftgelehrten in dieser Richtung eingewirkt, so dass sie umso leichter — was sich auch sonsther empfahl — die heiligen Schriften mit andern Augen anschauten und lasen als im Allgemeinen die Palästinenser[4]. Was der gewöhnliche Blick als einzelnes darstellendes Bild oder als historisches Gemälde ansieht, das liest das Auge des alexandrinischen Weisen auf den heiligen Rollen als priesterliche mystische Hieroglyphenschrift, in welcher die Figuren Zeichen sind, die jedes einen — oft auch einen mehrfach verschiedenen — bestimmten Sinn und Werth haben und die in ihrer Zusammenstellung einen

[1] I, 218. 532. 598. 104. 124. 369. 483. [2] II, 9. I, 186. 663. [3] I, 450. II, 46. 329. [4] Clem. Alex. Strom. V, 4. 19 vertheidigt seinen dreifachen Schriftsinn mit der Hinweisung auf die dreifache Schriftart der Egypter: die demotische, hieratische und hieroglyphische

ganz neuen eigenthümlichen Zusammenhang und eine andere Bedeutung ergeben, als der uneingeweihte Unkundige sieht.

Philo ist in dieser hieroglyphendeutenden „Kunst der Allegorese“ [1] der grosse Meister, der sie in umfassendster Weise, in oft breiter dissoluter Weise, mit spitzfindiger Minutiosität, oft auch in genialer Geistreichigkeit übt. Dabei folgt er einer gelehrten Theorie, die in die schrankenloseste Willkür eine Art Methode bringt[2], und die in ihren allgemeinen Regeln wie in einzelnen Ergebnissen auf einer schulmässigen Ueberlieferung beruht, die übrigens nicht nur auf die specifisch alexandrinische Schule zurückgeht, sondern auch auf die haggadischen Auslegungen der palästinensischen Midraschim[3]. Philo ist eben in dieser Allegorie, wie in der alexandrinischen Exegese und der jüdisch-griechischen Religionsphilosophie überhaupt nur der bedeutendste und umfassendste Repräsentant der ganzen Entwicklung, der ihre Resultate in einem reichen Wissen und einem umfangreichen Schriftthum zusammenfasst[4].

Dass bei solcher Behandlung der Bibel der ursprüngliche, wie wir heute sagen, grammatisch-historische Sinn derselben zu kurz kam, ist leicht einzusehen. Ganz verleugnet und ab abgewiesen, ja als ungereimt verspottet wurde der äussere Wortsinn, wo er, wie in allen Anthropomorphismen, in dem Sechstagewerk, der Schöpfung des Weibes, u. A. dem geläuterten und aufgeklärten Denken des jüdischen Philosophen ein sittliches oder religiöses Bedenken bot oder auch werthlos und nichtssagend schien[5]. Wo dies nicht der Fall war, liess Philo mit jüdischer Pietät den äussern Wortlaut stehen, polemisirt auch gegen den radikalen Rationalismus, welcher die alten Ueberlieferungen und Satzungen (Sabbat, Feste, Beschneidung u. dgl.) als unnütz aufgeben will; er betont vielmehr, wie jene Geschichten und Gesetze unter sinnlicher Hülle religiös-sittliche Wahrheiten lehren und einprägen wollen und den Meinungen der Schwächeren darum sich anbequemen. Thatsächlich aber bevorzugt er den

[1] II, 20. 180 191. „Wissenschaft“ und „Lehre der Allegorie“. I, 660: Die Allegoristik ist eine weise Baumeisterin. [2] Nachgewiesen und dargestellt von Siegfried in der angef. Schrift vgl. Philo I, 631. [3] Grossmann a. a. O. I, 57ff. Vgl. Zunz a. a. O 118f. Frankel a. a. O. Philo II, 81. Vgl. u. A. I, 677: „Bei uns Allegorikern“. [4] Siegfried 16—27. 142. 165. Zeller 225ff. [5] I, 70. 83. 280. 324. 525 u. s. w.

tiefern geistlichen Sinn und schaut auf diejenigen als Buchstäbler herab, die diesen nicht anerkennen oder üben, ja eifert gegen „die Sophisten des Wortsinns, die bedenklich die Augenbrauen emporziehen“ [1].

Natürlich musste aber bei solcher Schriftauffassung das geschichtliche Verständniss untergraben werden und der Sinn und das Interesse dafür gänzlich aufhören. Die Bibel wurde eben von diesen alexandrinischen Philosophen weder als Geschichtsquelle noch als eigentliches Erbauungsbuch gelesen, sondern als Compendium der Philosophie, und nicht als Textbuch für Predigten behandelt, sondern als Leitfaden für philosophische Vorlesungen.

In der Form von exegetischen Tractaten, in denen die Grundsätze und Ergebnisse dieser allegorischen Schriftauslegung zur Geltung kamen, entwickelt der grosse alexandrinische Gelehrte sein philosophisches System oder genauer geredet seine aus verschiedenen griechischen Philosophenschulen und der jüdischen Theologie entlehnten und einigermassen einheitlich gestalteten eklektischen Anschauungen, die um so weniger den Eindruck des Systematischen machen, als sie äusserlich und innerlich disparat erscheinen, ersteres wegen der exegetischen Form der Schriften, letzteres durch die Verschiedenheit jüdischer und griechischer Art zu reflectiren und den Widerspruch, in den sich stets die Aussagen des speculativen Denkens und der religiösen Vorstellung setzen müssen und den auch nur einigermassen scheinbar zu lösen Philo durchaus nicht den hohen Geist und die nöthige Unbefangenheit besass.

Die Grundanschauung Philo's ist die von Gottes unendlicher Erhabenheit. Alles was Plato und Aristoteles einerseits, das Alte Testament andererseits von Gott Hohes auszusagen sich bestreben, ist von Philo zum Hebel verwendet, den Gottesbegriff in die höchsten Höhen der reinsten Denksphäre emporzuschrauben. Auf dem Wege der Abstraction [2] hebt er die Gottheit nicht nur über alle Menschenähnlichkeit, überhaupt alles Endliche und Veränderliche, über Zeit und Raum und was diese füllt, den Stoff

[1] I, 450. 635f. 656 vgl. Siegfried 164. [2] II, 414 wird der Weg der Abstraction vom Endlichen beschrieben im Gegensatz zur Offenbarung. I, 82: τὸ γενικώτατον (d. i. das Allgemeinste, Abstracteste) ὁ θεός.

hinaus, sondern auch über alle Beziehung zu diesen Kategorieen, ja über alle Beziehung zur menschlichen Vernunft, über alle Bestimmungen, in denen diese die Idee von Ihm zu zeichnen strebt[1]: Gott ist über alles Lob und allen Begriff erhaben, höher als alle Vernunft, der Eigenschafts- und Bestimmungslose, der Unbegreifliche und Undenkbare, also auch der Unaussprechliche, der Namenlose, wie es in dem unausgesprochnen Mysteriennamen Jhvh angedeutet ist[2]. Durch den Weg des Denkens vom Endlichen aus kommen wir nur bis zu seinem Sein; durch die Contemplation des Weisen, das mystische Schauen bis zur Anschauung des Seienden oder reinen Seins. Aber sein Wesen selbst bleibt uns ewiges Geheimniss[3]. Gott ist einem augenverblendenden Lichte gleich und wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann; Er lebt und webt in der geistigen Welt, die seinem Wesen entspricht, die eine Ausstrahlung seines Wesens ist, der Strahlenkranz der Sonne, sein Kleid oder Leib[4].

Ebenso hoch wie so die Gottesidee sublimirt wird in den strengsten Begriff des „Absoluten", ebenso tief nun wird das Entgegengesetzte, das Princip des Endlichen heruntergesetzt als die „wüste leere Tiefe", das Unharmonische, Wirre, Kraftlose, Abhängige, Bestimmbare, Wandelbarveränderliche, Passive, die todte Nichtigkeit, Veranlassung alles Unvollkommenen, Abgrund alles Schlechten[5].

Zwischen diesen beiden Gegensätzen, Gottheit und Chaos, gähnt eine unendliche Kluft, über die kein Weg noch Steg führt, weder das Hüben, noch das Drüben kann zum Andern kommen, wenn es auch wollte, sein Wesen verbietet's: die Majestät und Reinheit Gottes kann sich nicht entäussern und erniedrigen, die Nichtigkeit und Schlechtigkeit des Andern sich nicht erheben und vervollkommnen[6].

Neben diesen Abstractionen des Denkens mit seinen Negationen, das hier namentlich griechische Wege, der Akademie, wandelt, stellt sich nun aber das fromme Bedürfniss und die

[1] I, 50. 52f. 66. 466. 648. 258. 280. 606. 3. 570. 414. 582. [2] I, 2. 228. 414. II, 546. I, 282. 62. 579f. 655. II, 92. 19. 42. I, 425. 16. 152. 497. II, 597. [3] I, 229. 425. 630. 546. 258. 282. 501. 505. 222. 281. 289. II, 152. 166. [4] I, 284. 638. 364. [5] I, 465. 162. 492ff. 575. 692. 261. 329. 583. 2. 4f. 19. Quaest. in Gen. I, 55. [6] I, 582. 229. 429.

wirkliche Erfahrung[1]. Die religiöse Stimmung strebt wieder nach positiver Erfüllung des entleerten Gottesbegriffs und häuft in ihn nun wieder alle Vollkommenheiten, die Plato und die Propheten von Gott auszusagen wissen; Gott ist der eigentliche Wohner und Bürger der Welt, alles Andre nur Periöke, Er der Allumfasser und Alleserfüllende, Ewigschaffende. Gott ist und spendet Licht und Leben als Grund und Quell von Allem. Er ist die sichselbst genugsame Seligkeit, der Frieden und die Ruhe. Gott hat oder ist insbesondere die allwirksame Macht, die selbstlose, reiche, überströmende Liebe, so dass seine bezeichnendsten Namen „Herr und Gott[2]“. Auf diesem Wege wird Gott — gegenüber dem negativen, bestimmungslosen, todten, dürftigen, schmachtenden, dunklen Nichts die positive, reiche, lebendige, allesdurchdringende, allgegenwärtige, kraftvolle, lichte Fülle; entgegen der absoluten Schlechtigkeit die absolute Vollkommenheit. Daher auch der entsprechende Gottesname Allvater[3].

Andererseits aber ist der Stoff auch wieder die Möglichkeit alles Werdens, die Grundlage aller Bildung, das ewige Substrat des Wirkens und Schaffens Gottes, der gar nicht ohne solche Thätigkeit also auch nicht ohne die Welt sein kann[4]. Ferner zeigt sich die wirkliche Welt nie und nirgends als Chaos, sondern überall als Kosmos, als wohleingerichtetes schönheit- und vernunft-offenbarendes Kunstwerk, als Abglanz und Abdruck der intelligibeln Welt[5]. Insbesondere aber hat der Mensch den Trieb und Drang nach Verkehr mit Gott, um seine Befehle zu vernehmen und ihm seine Bedürfnisse vorzutragen d. h. zur Offenbarung und zum Gebet, also das Bedürfnirs der Religion. Und thatsächlich liegt solche Offenbarung vor im Gesetz Mosis und solche Erhebung im jüdischen Gottesdienst. Ist also ein Zusammenhang der Erdenwelt und Menschheit mit der obern Welt und Gott wirklich, so muss er auch als möglich erklärt werden.

---

[1] Wie im Neupythagoräismus. Zeller, III, 2 S. 101. [2] I, 161. 44. 52. 155. 466. 579. 154. 269. 276. 692. Licht: 414. 403. 631f. 156. 284. 579. 66. 582. 585. 155. 464. 102. 162. 5. 283. 384. Herr und Gott: 144. 560. 581. 645. II, 19. Tisch. a. a. O. 150. [3] I, 5f. 153. 630. 52. 425. 56. 82. 156. 2. 5. Dunkel 362. 492. 261. 425. 2. 320. II, 367. 26. I, 575: „Der Stoff ist todt, Gott aber Fülle oder Leben, und eine unversiegbare Quelle des Lebens. I, 47. 175: Er erfüllt Alles. 425: umfasst alles in seinem Busen.“ [4] I, 2. 5. 290. 152. 162. II, 261. I, 496. 503ff. 508. [5] I, 3. 47. 218f.

Und dies ergibt sich auch leicht aus der apriorischen Reflexion über die beiden Wesenheiten: die erscheinende Welt weist über sich hinaus auf eine überweltliche Einwirkung und die Fülle der Gottheit muss eben vermöge dieser ihrer Fülle überfliessen, sich in wirksamer Kraft äussern „wie das Feuer brennen muss“[1], sich in neidloser Güte mittheilen. Unten und oben ist ein Anknüpfungspunkt gegeben für eine Himmelsleiter, die auf der Erde steht und deren Spitze gen Himmel reicht.

Natürlich kann diese Brücke nicht von unten nach oben geschlagen werden, sondern nur von oben nach unten. Denn das endliche Princip ist das absolut Leidentliche und Abhängige, dagegen ist Gott die absolute Energie (das *Drastikon*), die Urkraft und der Urgrund (ὁ Αἴτιος). Von ihm als dem allgemeinen Ursächer wird also die Initiative ausgehen[2].

Und wie geschieht das?

Nicht so, dass die Gottheit selber in die Welt eingeht, was ihrem Wesen nach unmöglich ist, auch nicht durch unmittelbare Wirksamkeit, was seine Majestät und Reinheit nicht zulassen, sondern nur durch Mittelwesen[3]. Diese allein ermöglichen die Entstehung und den Bestand der Welt; nur mit ihrer Zuhülfenahme konnte u. A. der Mensch das unvollkommene Geschöpf mit seinen Fehlern und Unvollkommenheiten geschaffen werden; nur durch die Beihülfe dieser untergeordneten Diener ist die Weltregierung möglich, bei der die mit Gottes Erhabenheit und Güte unvereinbaren niederen Besorgungen und Strafgerichte eben den niederen Organen des grossen Weltkönigs zugewiesen werden müssen[4]; nur durch Annahme der Gestalten dieser der Sinnlichkeit näher stehenden Wesen sind endlich die in der heiligen Schrift berichteten Gotteserscheinungen möglich und überhaupt der Verkehr zwischen Gott und den Frommen erklärlich[5].

---

[1] I, 44. [2] I, 153. 155. 222. 2. 162. 464. 419. II, 547 u. s. w. II, 13: Nicht der Weise sah Gott, sondern Gott erschien jenem, denn Keiner kann das wahrhaft Seiende ergreifen, wofern dies nicht sich selbst kundgibt. Vgl. Gal. 4, 9. Phil. 3. 12). [3] I, 229. 430. 556. 431f. 5. 153. 501f. [4] Vgl. wie nach Paulus Gal. 3, 18—21 die „Verheissung“ als „Gnade“ von Gott unmittelbar, dagegen das „Gesetz“ als eine Art Zuchtmittel in doppelter Vermittlung durch die Engel und Moses gegeben wird. S. auch Joh. 1, 17. [5] I, 17. 431f. 284f. 553. 556. 583. 122. 690. 655f. 144f. 165. 591. II, 308. 22. 68. 514f. I, 642. Natür-

Als solche Mittelwesen stellen sich dem alexandrinischen Judenphilosophen mancherlei speculative und mythologische Gebilde zur Verfügung von griechischer wie jüdischer Abstammung, die volksthümlichen Engel- und Dämonengestalten, wie die platonischen Ideen, die Weisheit der Bibel und der Logos (bezw. die Logoskräfte) der Stoa. Von diesen waren indessen die ersteren zu plastisch bestimmt und beschränkt realistisch, die andern zu schattenhaft wesenlos, als dass sie die hochreichende und wirkungsmächtige Mission übernehmen konnten. Doch werden Engel und Ideen (auch *Chariten*) aushilfsweise verwendet, wo es dem Zweck der Anschaulichkeit entspricht, bezw. wo Berichte aus der jüdischen und griechischen Mythenwelt vorliegen oder der philosophische Leser seiner Bekanntschaft mit den geläufigen Begriffen Platos froh werden soll; freilich geschieht beides nicht ohne dass diese Gebilde modificirt werden[1]. Auch Sophia, seine Landsmännin nimmt Philo nicht selten in Anspruch zu Vermittelungsdiensten zwischen Gott und Welt, wenn sie wegen ihres weiblichen Namens und eigenthümlichen Wesens ihm passt. Sie die „Vielnamige" ist die Ἀρχή, die Tochter Gottes und Mutter der Welt, Gottes Ebenbild und Bildnerin des Alls, und erscheint als Umfang und Ort der Ideen und Kräfte; alles ebenso wie der Logos, ja sie wird mit diesem — wie in den jüdischen Weisheitsbüchern mit dem Wort — geradezu identificirt[2].

Dennoch gebraucht als Hauptbegriff in seinem System Philo nicht diese heimischen Wesen, sondern nimmt dazu den ausländischen Logos in Dienst, den „Vielnamigen", „Vielgeschäftigen", den er eben wegen seiner Vieldeutigkeit und Vielgestaltigkeit besser brauchen konnte für die proteusartige Rolle, die er als Mittelwesen zu spielen hatte[3]. Zudem ist die mehr aktive Wirksamkeit, welche ihm in seiner hauptsächlichsten Eigenschaft als Weltbildner zustand, eher einem männlichen als weiblichen

---

lich, dass bei der wenig systematischen Darstellungsweise Philos alle diese bei strengerer Unterscheidung den göttlichen Kräften zugeschriebenen Beziehungen zur Welt in ungenauerem Ausdruck auch von der Gottheit im weitern Sinn ausgesagt werden. Vgl. Dorner a. a. O. S. 28f.

[1] II, 218f. 261. I, 640. 642. 81. 631. 638. [2] I, 361f. als („Weib Gottes") 51. 213f. 201f. 75. 560. 553 (als „Tochter Gottes" Βαθουήλ Gen. 28, 2 = בַּת אֵל also Philo meint: männlichen Wesens, nur weiblichen Namens. I, 56: Die Weisheit ist der Logos. [3] I, 427. S. o. S. 31.

Charakter angemessen[1]. Endlich kann Philo sich darauf berufen und dabei beruhigen, dass gerade in dem für ihn wichtigsten Theile der Schrift, dem Pentateuch speziell der Genesis und insbesondere in der Weltschöpfung eben das Wort Gottes in wichtigem Werke auftritt und überhaupt von dem Wort und Reden Gottes ungemein häufig in der Bibel gesprochen wird, so dass das Sprechen sogar als Hauptthätigkeit Gottes erscheint. So erklärt denn auch Philo: „Wenn Gott redet, so schafft er zugleich, das Wort ist sein Werk. Wenn Gott spricht, so sind das nicht Worte, sondern Werke, welche das Auge vor dem Ohre wahrnimmt“[2].

Aber wenn auch Philo für diese, wie für jede seiner philosophischen Anschauungen im Alten Testamente Anknüpfungspunkte und Belege suchte, dennoch ist der Philonische Logos etwas ganz anderes als der biblische, und nicht etwa aus diesem entstanden[3]. Er ist zunächst nicht Wort, sondern Vernunft und stammt vielmehr aus der griechischen Philosophie.

Die stoische Logoslehre und die verwandten Ansätze[4] sind von Philo zu einer ungemein reichen, vielseitigen und auch eigenartigen Speculation[5] zur Vermittlung zwischen seinem transscendenten Gott und einer ewigen Materie ausgebildet worden, einem Lehrtropus dessen Aufgehen in seinem Geiste und Auffinden in der hl. Schrift Philo als eine Offenbarung anzusehen scheint[6]. Wenn auch freilich die Elemente dazu in Plato's Ideenlehre, biblischer Weisheitsmythe und stoischer Logosspeculation im Allgemeinen vorhanden waren, die erstmalige Zusammenfassung all dieser Elemente durch Philo und ihre Gruppirung um das glückliche Schlagwort Logos ist ihm eigen und dies sollte nachwirken auf die gesammte an die Bibel sich anknüpfende christliche Theologie. Freilich auch mancherlei schwankende und widerspruchsvolle Bestimmungen finden sich von diesem Mittelwesen, wie sich leicht denken lässt bei einem aus so ver-

---

[1] I, 553. II, 241. [2] I, 162. 47. 175. II, 188. Daher der Name „Seher“ und der Begriff Schauen von den Propheten im A. T., worauf Philo in diesem Zusammenhang hinweist. [3] Wie Bucher a. a. O. 149—172 nachweisen will vgl. Zeller, Griech. Phil. III, 2, 627ff. 612f. Heinze a. a. O. [4] Bei Heraklit (λόγος τομεύς I, 503) und Plato („Uridee“, „Idee der Ideen“ I, 414. 5.) u. A. [5] Vgl. bei Grossmann a. a. O. II. und Keferstein die vielen Stellen, die sich auf sein Wesen und Wirken beziehen. [6] I, 143.

schiedenen Bedürfnissen des speculativen Denkens, religiösen Fühlens und bildenden Vorstellens und aus so mancherlei Ueberlieferungen zusammengesetzten Gebilde[1].

Philo will den stoischen Pantheismus ausgleichen mit Plato's Deismus; und er behält danach den immanenten Gott der Stoiker, welcher gleich ist mit der Weltvernunft und Weltseele, bei, degradirt aber diesen innerweltlichen Gott als Logos zum Gott zweiten Ranges, während er den transscendenten Gott Plato's als ersten und eigentlichen hinausrückt über alle Berührung mit der Welt, jedoch ohne consequente Unterscheidung. An ersteren knüpft dann Philo im allgemeinen die Aussagen über die biblische Weisheit, an letztern die des hebräischen Monotheismus.

Der Philonische Logos ist Träger und Umfasser des intelligibeln Kosmos; Inbegriff aller göttlichen Thätigkeiten auf die Welt; Kraftsumme im Weltall; Naturgesetz, Weltharmonie und Weltordnung. In der Menschheit ist er Born, Spender und Wächter der Weisheit und Begeisterung; Moralgesetz, Lehrer und Heiland. Er ist zugleich Urbild und Urkraft, Vernunft aber auch einigermassen Geistsubstanz[2], Eigenschaft und selbstwesentliche Hypostase, Substantiv und Adjektiv und Verb. Er ist Denken und Gedanke, Weltseele und Weltgesetz, Weltort und Welturspsrung (*Metropolis*) Weltbild und Weltbildner, Gottes Haus und Gottes Siegelring, mit dem dieser der Welt ihre Gestalt aufprägt; der Allesspaltende und Allesumfassende der Alleserhaltende und Allesregierende. So „ist der Logos ein doppelter“[3].

Der Logos ist Einheit und Vielheit, je nach seinen Kraftserweisen ein Auseinandergehendes oder in einer einheitlichen Vorstellung sich zusammenfassendes: Quelle und Meer, Ursache und Kollectiv. Er ist die erste oder principielle der göttlichen Potenzen, welche zwischen Himmel und Erde weben, und über das All waltender König der himmlischen Hierarchie, der Fürst mit dem Geistergefolge. Er ist die Kraft der Kräfte, das Band des Alls, der Träger des unzerreissbaren Weltgewandes, der Hirte der Herde der Weltelemente und Weltwesen: die Idee der Ideen; der Erzengel, welcher alle Engel unter seinen Fittichen birgt.

---

[1] II, 454. 345. [2] Heinze 242f. 258. [3] I, 4f. 66f. 437. 153. 331. 452. 548. 562. 47. 414. 437. 106 λ. τομεύς: 256. 491f. 501ff. II, 154. Auch II, 655. 548. λ. δεσμος I, 476. 499. 553. 162. II, 606. 154.

Darum gelten alle Aussagen, welche von dem Logos gemacht werden, ebenso auch von den Logoi und umgekehrt. Hervorzuheben sind aber unter diesen obersten göttlichen Grundkräften die, welche in den beiden Cherubim erscheine: Güte und Macht; in ihnen zeigt sich der Logos als „Gott und Herr“ [1].

Ob der philonische Logos „Persönlichkeit“ hat? Das ist eigentlich nicht zu fragen, da dieser moderne Begriff in der alten Philosophie nicht existirt [2]; und am allerwenigsten bei Philo, dem Alles Idee und Wirksamkeit, Symbol und Sache, Typus und Person zugleich ist. Es gibt Bestimmungen, die ihn als unabhängiges, selbständiges, in gewisser Weise selbstbewusstes und sichselbst bestimmendes also etwa in unserm Sinne persönliches Wesen erscheinen lassen; dann aber auch wieder ganz entgegengesetzte, nach denen er ganz mit Gott Eins gesetzt wird als Moment desselben. Im Allgemeinen hat aber der philonische Logos dieselbe hypostatische Stellung, wie die Weisheit der biblischen Lehrbücher. Der Theosoph ist sich eben bewusst und spricht es auch aus, dass eine Unterscheidung der metaphysischen Wesenheiten nicht an sich, sondern nur für den menschlichen Verstand, vorhanden sei [3]. Aber mit der Aufhebung dieser Unterscheidung würde auch alles Denken und Reden von Gott aufhören, daher weitere Bestimmungen.

In seinem Verhältniss zu Gott heisst der Logos dessen Name, Bild und Schatten, Erscheinung, Abglanz, Haus, sein Sohn und Erstgeborner, zweiter Gott und Gottheit schlechthin (θεός, nicht ὁ θεός). So kann er als Gott gelten für die Unvollkommenen, während für die Vollkommenen und Weisen der Erste Gott ist. Wer diesen nicht erreichen kann, möge wenigstens den heiligen Logos erkennen, der der Mond ist für die Seele, wie jener die Sonne. Dem höchsten Gott kann nichts Sterbliches nachgebildet werden, wohl aber dem zweiten [4]. Der Logos steht Gott zunächst,

---

[2]) I, 5. 106. 121. 419. 214. 144. 560. 581. 295. 501. 427. 476. 452. 562. 308. Hirte nach Ps. 23, 1. Quaest. in Gen. I, 57. IV, 2 in Ex. u. o. S. o. S. 16. Siegfried 213. [2] Heinze 294f. Dorner 36 N. 27. Keferstein 88ff. [3] I, 655ff. II, 218f. [4] Vgl. Ex. 23, 21: „Mein Name ist in ihm“ und Sanhedr. 38b. ששמו כשם רבו — Bild nach Gen. 1, 27. Schatten Ex. 31, 2 aus Be-zel-el. „Erscheinung“ nach Gen. 31, 13. I, 427. 501. 505. 106. 121. 562. 502. 308f. 128. 625. 655. 536. Eus. Praep. ev. VII, 13, 1.

ohne Zwischenraum, so nahe wie dem Herrn der Lenker des Wagens[1].

Als solch untergeordneter Verwandter Gottes ist der Logos dessen Stellvertreter und Statthalter[2], sein Gesandter und Engel, der seine Befehle ausrichtet, der Dolmetsch (wie Hermes), der des Vaters Willen erklärt; das Werkzeug, mit dem Gott die Welt bildet und der Vermittler seiner Güte an sie. Andererseits ist er als erstgeborener und höchster unter den Geschöpfen auch deren Stellvertreter, Fürbitter, Anwalt und Parakletos[3]. Ueberhaupt als mitten innestehend zwischen Gott und Welt, unter jenem und über dieser, weder ungeworden wie Er, noch geschaffen wie sie ist der Logos der Mittler und Hohepriester, der in seinem goldenen Hauptschmuck und dem buntfarbigen Saum seines Gewandes die Ideenwelt oben und die Sinnenwelt unten vereinigt[4]. D. h. er ist die Brücke und zugleich Grenze zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, der Hüter und Markstein zwischen Immanenz und Transscendenz, in ihm soll für den Theosophen, der zugleich Jude und Hellene sein will, ein Mittel gefunden sein gegen heidnischen Pantheismus und jüdischen Deismus[5].

Die Welt[6] ist also nach Plato eine doppelte, die obere Ideenwelt, das himmlische Musterbild, welches in Gott, bezw. dem Logos seine Stätte hat, und deren Substanz göttlicher Natur ist; und die Sinnenwelt, Abbild von jener, aus den vier Elementen und dem Aethergeist, aus welchem die Sternengeister, Dämonen und Seelen bestehen. Die intelligible Welt ist ein grosses lebendiges Modell und Prägestock, die erscheinende der Abdruck, die Münze; jene die Wesenheit, diese der Schatten[7].

Die (sichtbare) Welt ist nicht geschaffen, sondern nach dem Aristotelischen Grundsatz: „Aus Nichts wird Nichts", entwickelt; „aus dem Nichtseienden" als einem Substrat in die Existenz geführt, „hervorgebracht worden"[8]; aus dem gestalt- und eigen-

[1] I, 683f. 689. 5. 656. 419. 630. 638 u. A. [2] Z. B. in der Weltleitung als Hirte der Creaturen I, 308. [3] I, 122. 427. 501f. 565. 128. 581. 145. 308. 413. 106. 653. 455. II, 225. 155. [4] I, 269. 452. 562. 501f. Tisch. 148, 7 vgl. o. S. 41. I, 683 f.: der Logos berührt diese beiden Extreme, Basis und Spitze. [5] I, 331. [6] Müller, Philo's B. v. d. Weltschöpfung. [7] I, 5. 7. 17. 34. 47. 452. 491f. 547. II, 191. 219. 261f. I, 514. 279. 625. 431. [8] I, 162. I, 290: γένεσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὅδος τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι vergl. II, 367 τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι ἐκάλεσεν.

schaftslosen Stoff durch Scheidung und Verbindung der wirren Massen gebildet im weiteren Sinn von Gott, genauer von dem Logos, indem dieser sich selbst als die Form der Welt einbildet; denn wie der Logos Abbild Gottes, so ist er auch Urbild der Welt. Und zwar ist diese Bildung eine stetig fortgesetzte, indem der Logos als das lebendige Gesetz sie umspannt, trägt und bewegt, als plastische Lebenskraft, als Seele, sie wie seinen Leib erzeugt oder er schlägt sie um sich wie ein Gewand. Der Logos bildet so das Band aller Wesen, die lebendige Kette aller Kräfte, die Himmelsleiter zwischen der obern und untern Welt, deren Stufen die Sternegeister, Dämonen und Seelen in den verschiedenen Sphären zwischen Himmel und Erde darstellen. Für eine Hölle und Teufel findet sich in dieser Welt, in der der Logos alles in allem ist, kein Raum. Der Kosmos deucht dem Hellenisten, wie Plato vollkommen und unvergänglich; daher eine Verklärung, eine Palingenesie ein Ungedanke für ihn[1].

Was von der Welt im Allgemeinen, gilt im Besonderen vom Menschen, denn er ist nach Aristoteles der Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen, wie die Welt ein Mensch im Grossen[2]; darum auch erst in ihm die Welt sich reflectiren kann und er die Welt begreifen. Insofern heisst dann auch der Logos hie und da gerade so wie „die Welt", auch „der Urmensch"[3]. Der Mensch ist gebildet aus den vier irdischen Elementen, der Seele nach aber aus einem fünften, dem Sternenäther[4], dem feurigen Hauche des Weltgeistes, dem Abstrahl des Logos. In diese Elemente löst sich der Mensch auf, wobei das geistige Geschlecht der Seelen in den Himmel als in ihr Vaterhaus zurückkehrt. Denn die Seelen sind ein Gebilde und Abglanz Gottes selbst, ein Ausfluss und Absenker seines Geistes bezw. Gebilde und Ebenbilder des Logos, welcher darum auch das menschliche Urbild, der himmlische Mensch, oder Bildmensch (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρ.) heisst[5].

Das ist stoisch gedacht. Daneben steht aber unvermittelt die platonische Seelenlehre. Der ganze Luftraum ist voll Dämonen, Engel, Götter, Seelen oder Geister. Von diesen bleiben Viele

---

[1] I, 1ff. 329ff. 28—34. II, 486—507. Vgl. Weish. Sal. s. o. S. 26 [2] Phys. VIII, 2, 252. Philo I, 494. 334 vgl. 20. 236: βραχὺς κόσμος, μέγας ἄνθρωπος vgl. 471. [3] I, 440. 446. 683—692. 34. 120f. 411. 427. [4] Vgl. I Cor. 15, 40. [5] I, 513f. 14f. 612. 209. 332. II, 356. 7. 202. I, 35. 208f. 405. 33. 414.

Oben im Dienste Gottes. Andre Seelen, von sträflicher Begier nach der Sinnlichkeit getrieben steigen abwärts und kommen in die sichtbare Welt, in deren Wirbelstrom sie zum Theil untergehen, während der Welt absterbend andere sich aufschwingen und wiederkehren in die Heimat, wo sie ewigen unsterblichen Lebens theilhaftig werden[1]. Darnach die Ausdrücke: die Seele verliess den himmlischen Ort und kam in den Leib wie in ein fremdes Land. Oder wie's von der Geburt heisst: Von Oben, vom Himmel herab stieg der Geist *(Nus)* und ward gefesselt durch die Zwangsbande des Leibes[2]. Das Leben ist eine Pilgrimschaft, eine Abwesenheit und Verbannng, der Leib ist ein Kerker, ein Exil, aus dem die Seele sich wegsehnt wie Israel aus Egypten, ein Sarg und Leichnam, aus dem die Seele erst erwacht und aufersteht zu wahrem Leben; zugleich aber auch die Wurzel alles Bösen und Uebels, der Thorheit und des Unverstands, weil der Sitz der Sinnlichkeit und Leidenschaft, deren Knechtschaft die Menschen tragen müssen, „denn so lange wir im Leibe leben, ist keine vollkommene Gemeinschaft mit Gott möglich“[3].

Es concurrirt bei der Philonischen Anthropologie ausser der Stoa und Plato auch noch das Alte Testament; zunächst mit einem Versuch, die beiden letzten in Einklang zu bringen. Gerade so wie die Schöpfung der beiden Welten, entwickelt Philo aus der Genesis auch die Schöpfung zweier Menschen: einmal des Idealmenschen und dann des sinnlichwirklichen Menschen. Und ähnlich wie der Logos die Idealwelt zugleich schafft und selber ist und somit Modell und Urbild der Sinnenwelt darstellt, so ist der Logos auch und schafft den Idealmenschen, das Urbild des wirklichen. Dieses des irdischen Wesens gänzlich untheilhaftige Gebilde heisst himmlischer oder „Gottesmensch“ zum Unterschied von „Adam“, dem aus dem Staub der Materienatome geformten. Der Idealmensch ist der nach Gottes Bild gewordene unsichtbare himmlische, unsterbliche, selige Gottesmensch, der „vollkommene ganze Mensch“; der Sinnenmensch ist nach ihm geschaffen, aber getrennt in Mann und Weib[4]. Den wirklichen Menschen, den

[1] I, 263f. 266. 49. 431f. 332f. 641. (Nach Plato Tim. 43A.) [2] I, 512. 639f. 32f. 641f. [3] I, 389f. 372. 95. 437f. 511. 100f. 264. 304. 261. 367. 210. 389. 266f. 372. [4] I, 61f. 15. 32f. 49. 207. 653. 338. 411—427 (vgl. dag. 653).

im Körper heimisch gewordenen irdischen *Nus* würdigte Gott einer ausserordentlichen Gabe seines Geistes: Er gab ihm die formale moralische Fähigkeit, die Selbstbestimmung zum Guten und Bösen das Vermögen der Erkenntniss Gottes und der Erhebung zu Ihm. So ist der Mensch und er allein eine gemischte Natur, wie daraus hervorgeht, dass er (nach Gen. 1.) durch eine Mehrzahl von Potenzen gebildet wurde; im Gegensatz zu den unvernünftigen Kreaturen, den Thieren einerseits und den reingeistigen Wesen, den Sternen, welche nur der Tugend theilhaftig sind, andererseits. Im Menschen ist darnach eine doppelte Richtung: einerseits zum Sinnlich-Irdischen, andererseits zum Geistig-Himmlischen[1].

Nach der andern Anschauung gibt es aber ein doppeltes Menschengeschlecht, weil zweierlei Seelen; das eine derjenigen, welche nur von Gott mit leisem Odem angehaucht (nach Gen. 2,7), nur mit der allgemeinen Seele des Ganzen begabt nach Adam und Eva in Fleisch und Blut d. h. in Sinnlichkeit dahin leben und mehr und mehr dem sündlichen Verderben verfallen; und das Geschlecht derjenigen, welche einen von Gott und oben her (ἀπὸ θεοῦ ἄνωθεν) in die Seele eingehauchten göttlichen Geist besitzen und im Geist und in der Vernunft leben wollen. Dies doppelte Menschengeschlecht, sozusagen die Generation des Ersten und des Zweiten Adam, hat nun in der hl. Geschichte seine Vertreter und Typen in der Reihe der Bösewichter und der Gerechten, die in ihrer Entwicklung zum vollkommenen Bösen und Guten einen reichgegliederten Stufengang durchmachen: einen Verderbens- und Heilsweg[2].

Von welchem Gesichtspunkte man also den Menschen ansehen mag: in jeder Hinsicht ist an ihm ein durchgreifender Dualismus wahrzunehmen, derselbe der sich durch das gesammte Sein zieht, in ihm begegnen sich die zwei entgegengesetzten Principien, Fleisch und Geist, die sich nicht vertragen. Denn das Fleisch strebt nach der unvernünftigen Lust, der Geist nach der Weisheit, welcher die Gottheit das höchste Gut ist. In seiner höheren Befähigung hat der Mensch eben nur die abstracte Möglichkeit, nicht aber schon an sich reale die Fähigkeit der Tugend

[1] I, 219. 55. 52. 62. 432. 15—17. 279. 498. 332. 207 f. [2] I, 51. 482. 270. 479 ff. 263 ff. 33 f. vgl. Siegfried 249 ff.

und Anschauung Gottes. Denn er steckt eben in der Sinnlichkeit drinnen, aus der er sich herausarbeiten, in der er aber auch verkommen kann[1].

Das sittliche Ziel des Menschen ist von der theoretischen Seite angesehen die Anschauung Gottes, von der praktischen die Aehnlichkeit, bezw. Gemeinschaft mit Gott bis zur *Unio mystica*[2]. Darin besteht alle Tugend und alles Glück, denn die Sittlichkeit ist nach den Stoikern zugleich das höchste Gut. Der Weg nun zu diesem Ziel der Erhebung aus dem Endlichen zum Absoluten ist im Grossen und Ganzen die Loslösung von der Sinnlichkeit als dem Ungöttlichen und das Absterben von der Sinnenlust als dem Gottwidrigen. Die Neigung zur Sinnlichkeit ist die eigentliche Sünde, die Befreiung von ihr die eigentliche Erlösung, die vollkommene Sittlichkeit die vollkommene Askese. Dabei läuft immer mit diesem Streben der Praxis die theoretische Thätigkeit des Denkens, des Speculirens parallel[3].

Wie verhält es sich nun mit Erreichung dieses Zieles, insbesondere mit der sittlichen Anlage und Kraft des Menschen? Sofern die Seele ein Theil des Logos, ein Hauch der Gottheit ist, müsste auch der Mensch an seinen Vollkommenheiten theilnehmen, müsste also im Kampf mit der Sinnlichkeit stets Sieger bleiben oder vielmehr kampflos sie beherrschen. Und wirklich wird nun auch von Philo im „Weisen", der nach dem Logos lebt, ein Tugendideal entworfen, das in sich selbst und von sich aus sündlos und vollkommen, selbstgenügsam, heilig ja für andre ein Heiland, unsterblich und selig, ganz alle hohen Prädicate von sich prätendirt wie der echte Stoiker. Aus eigener Kraft mit Gott eins geworden ist der Weise Priester, Prophet, König, des Logos Sohn und Schüler, ja sein Genosse und wie er Sohn Gottes[4].

Wer aber hat dies Ideal erreicht? Dem jüdischen Alexan-

---

[1] I, 268. 284. 294. II, 653f. [2] I, 419. 369. 572. II, 669: auch ἀνάπαυσις ἐν θεῷ. So ist Moses (und ähnlich Israel) ein θεόπτης oder ein θεατὴς τῆς ἀειδοῦς φύσεως. I, 579 vgl. Justin Dial. 2f. κατόπτεσθαι τὸν θεὸν· τοῦτο τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας. Philo M. II, 404: μιμεῖσθαι θεόν. I, 35: τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις. II, 193. I, 238. 270. 560. 228. [3] I, 264. 65. 366. 380. 437. 456. 466. 657. 668 u. s. w. [4] I, 122. 35. 407. 165. 526. 187. 200. 217. 454. 400f. 411. 442. 81. 356. 261. 601. II, 435f. 8. 39f. 451 652ff. 463ff. I, 426. Auch II, 208 423 vgl. Weish. 7, 27.

driner fällt es nicht so schwer, den idealen Weisen in der Wirklichkeit aufzuzeigen, als den Stoikern. Das gesammte Volk Israel pflegt er im Allgemeinen als solche ideale Menschen mit höherem Streben hinzustellen — insbesondere seine Priester und Propheten, vor allem aber Israels Stellvertreter den Hohepriester[1]. Sodann kann er in seiner Gegenwart verweisen auf die jüdischen Asketen die Essäer, welche die ethischen Grundsätze in's praktische Leben einführten und deren Lob er nicht hoch genug zu spannen weiss[2]. Sodann weist er auf die Heiligen des alten Testamentes als solche Idealmenschen hin, Menschen Gottes, welche allezeit an Gott allein hängen, ihm folgen und alle Pfade ihres Lebens nach Ihm richten; ja Maasse und „Regeln" der Welt sind[3]. Insbesondere wird aber Moses gepriesen und sogar die Möglichkeit seiner Sündlosigkeit angedeutet. Diese Erscheinung wird nun aber damit begründet, dass solche Weise die Wanderung auf Erden nicht aus sträflicher Lust, sondern aus Wissbegierde oder auf göttliche Anordnung hin unternommen hätten, weshalb eben die Erzväter stets als „Fremdlinge" bezeichnet würden: denn den Guten sei die Welt eine Fremde, den Schlechten dünke sie heimisch. So unterscheidet Philo dann drei Menschenklassen: irdische, himmlische und göttliche Menschen. Die erstern sind fleischlich, die andern bezeugen eine ideelle Neigung und bereiten sich auf das Ewige durch Kunst und Wissenschaft vor; die dritten verschmähten es Bürger der Erde zu werden und liessen sich in den Staat Gottes einschreiben und hangen Ihm an in Allem und zu aller Zeit[4].

Aber diese dritte Art scheint die ganz kleine Minderheit zu sein, die Heiligen nur eine Ausnahme. Denn an andern Orten wird über die allgemeine Schwachheit und Verderbtheit des gesammten menschlichen Geschlechts geklagt, wird die Sündhaftigkeit Aller, auch der Vollkommensten betont und gesagt: das Fleisch lasse den Geist Gottes nicht in uns bleiben und ein göttliches Leben gebe es nur bei den reinen Geistern[5].

---

[1] II, 455. 15. 155. 222. 227. 232 ff. 586. [2] II, 456 ff. Das Buch *de vita contempl.* und also die ganze Schilderung der sogen. Therapeuten wird von Grätz und Lucius, denen Hilgenfeld beipflichtet (Z.-Schr. B. XXIII, 423 ff.), für christliche Fälschung gehalten, wie denn schon Euseb. (K.G. II, 17) die Therapeuten für Christen hält. [3] I, 455. II, 93. [4] I, 416 vgl. 426 f. II, 124. 405. I, 271. [5] I, 82. II, 249. 157. 266. I, 512. 284. 151.

Das ist ja auch ganz begreiflich, wenn man die Natur des Menschen und die Geschichte seines Geschlechts in Betracht zieht. Wenn die Welt und der eigene Leib ein Uebel und eine Wurzel alles Uebels ist, so wird der Mensch in Sünde leben und mit ihr behaftet sein, sofern und solange er in der Welt und im Leibe lebt. Durch Rückzug in die Einsamkeit, aus der „Welt" hinaus entrinnt man der Sinnlichkeit noch nicht ganz. Die Erlösung von der Sünde ist erst die Erlösung vom Leibe. Solange wir in diesem Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich[1]. Mit dieser Sinnlichkeit verstrickt ist der Mensch schon seit seiner Geburt, diese ist selber in der Regel eine Sünde und Folge einer vorzeitlichen Sünde; so ist der Mensch sündig vom ersten Tage an. Und ebenso die Menschheit als Ganzes, als Geschlecht, seit dem ersten Stammvater in welchem die Menschheit (der Mensch als Collectivum) die Sinnlichkeit, das Weib ergreifend das Widrige und Trügerische der ewigen Wahrheit vorzog und als Sklave der Sinnlichkeit und Ungerechtigkeit ein unseliges entartetes Leben der Menschheit heraufführte. Die Masse der Menschheit dient der Lust aus Neigung und Gewohnheit und ehe die Tugend aufgehen kann, haben schon allerlei Sünden das Herz überwuchert. Das gilt von den Heiden, welche das Geschöpf statt des Schöpfers wählten; das gilt auch gleicherweise von den Juden, die Sünde auf Sünde häuften; ja selbst der Vollkommene entflieht der Sünde nicht; Keiner ist ganz rein, ja auch nur Einen Tag ohne Fehler[2].

Unter solchen Umständen müsste die Menschheit — vielleicht bis auf wenige Ausnahmen — verloren gehen, wenn ihr nicht eine besondere Hülfe von Oben käme[3]. Hülfe, Heil, braucht der Mensch vom Himmel her. Gottes Gnade ist's die ihn belehrt, ihn rettet, die ihn erhebt mit kräftigem Zuge über die Sinnlichkeit zu Ihm selbst, sie ist's die ihn tugendhaft macht, Dünkel ist die selbsterworbene Tugend[4]. Denn alle gute That kommt von Gott, Er allein pflanzt und säet das Gute. Höchstens kann der Mensch seine Seele durch Studium vorbereiten zum Tempel, damit die himmlischen Kräfte niedersteigen und ihn heiligen.

[1] I, 82. 210. 639. 476. 113. 115f. 128. II, 14. I, 65. 95. 511. [2] II, 157. 249. 284. 585. 515. 32f. 49. 51. 61. 166. 531. 336. 440. 419 vgl. Römer 1. 2. 7. [3] Vgl. Weisheit s. o. 27f. [4] I, 332. 481. 662. 203. 520.

Daher wird von dem Menschen gefordert als Grundstimmung und Grundgesinnung damit er gerettet werde, Hingebung an die Gottheit, seine Weisheit ist Religion, seine Tugend Hoffnung oder Vertrauen auf Gott, bezw. als höhere Stufe der Glauben, für den Abraham der Typus ist[1]. So kommt bei dem Philosophen das fromme Gefühl des Israeliten hier bei dem Herzpunkte der Religion, dem Sündenbewusstsein und Gnadenverlangen zur Geltung.

Da nun Gott nicht unmittelbar auf die Menschen einwirken kann als der absolut Ueberweltliche, so muss die Mittlerrolle des Erlösers natürlich der Logos übernehmen anstatt und abwechselnd mit der Weisheit, welche Pseudosalomo als Heiland preist, oder auch die Engel als Theilkräfte des Logos[2]. Dieser steht zwischen Gott und Mensch als Verbindungsbrücke (wie als Scheidewand) zugleich als Bürge bei Gott für die Welt, dass nie ein vollkommener Abfall des sterblichen Geschlechts eintritt, für den Menschen, dass der gütige Gott sein Werk nie ganz verlässt. So heisst er der Mittler und Schiedsrichter; er tritt für die Welt ein als Priester, Versühner, Fürbitter, Anwalt bei Gott, „der den Menschen gnädig ist um seinetwillen und Hülfe gibt den angstvollen Sterblichen. Andrerseits „vermittelt er auch an die Untergebenen“ des Allherrschers seine Befehle, die indess auch als heilsame Güter betrachtet werden können; und in seinem Thun und Wesen gibt er ihnen ein leuchtendes Vorbild. „Was er selbst besitzt, gibt er reichlich den Bedürftigen zu nutz und frommen, was er nicht hat, darum bittet er den überreichen Gott, und dieser öffnet ihm seinen Schatz und regnet und schneit seine himmlischen Gnadengaben herab.“ So beim Gerechten wie beim Logos. Insbesondere ist er der „Melchisedek“, dessen Theil der Seiende selber ist, von dem er hohe Gedanken hat. Als solcher Melchisedek von Salem d. h. König der Gerechtigkeit und des Friedens bringt er der Seele selbst Gerechtigkeit und

---

[1] I, 435 f. 52 f. 60. 130 f. 102. 122. 507. 480. 481. 158. I, 56. 339. 132. Hoffnung: 218. 231. II, 2. 3. Glaube: I, 456. 485 f. 442. 606. II, 39. Vergl. Aristeas (Havercamp II, 128). Sie (die 70 Dolmetscher) führen Alles auf Gott urück. Aehnlich die Essäer; vgl. Philo I, 441 mit Röm. 10, 3. [2] Nur in ungenauer Rede heisst's wohl auch: Gott steigt herab; manchmal ist auch der Geist genannt, namentlich für die prophetische Begeisterung: II, 58. 108. 175. Engel erscheinen so I, 122. 263 f. 642.

Frieden d. h. er führt die Seele zur Vollkommenheit und zu Gott selbst hin[1].

Im Besondern ist der Logos das Licht und das Leben.

Der Logos ist als Abglanz des Urlichtes hellstrahlend, durch und durch licht und leuchtend. Er ist die Sonne der Seelen, welche ihn schauen, wenn sie Gott selbst nicht sehen können. Er ist also nicht nur „Prophet und Hermeneut (Verkünder und Dolmetscher) der Rathschlüsse Gottes", sondern wirkt vermöge seines Wesens in der Welt durch sich selbst als Weisheit, nachdem er gleichsam im Menschen seinen Reflex gefunden. Als solche Weisheit — die selbst allwissend ist — erzeugt er im Menschen Wissen und Erkenntniss. Wem diese Weisheit sich in's Herz senkt, der besitzt alles Wissen von Göttlichem, von Welt und Menschheit[2]. Der Logos ist die Urweisheit und Princip aller Weisheit: er hat die beiden heiligen Loose „Offenbarung und Wahrheit". Er offenbart den Gotteswillen als Gesetz, ja er ist selbst das objective Sittengesetz, das Gotteswort, welches der Welt als sittlichvernünftige Ordnung gegeben ist, dem Menschen als Gewissensgesetz und dem Israeliten als positive Satzung im Gesetz Mosis. Für den Philosophen ist er „der königliche Weg, welchen wir als wahre echte Philosophie bezeichnen[3]".

Der Weisheitsgrund ist auch Tugendgrund, die Urweisheit nach ihrer praktischen Seite Urtugend, und so giebt der Logos alle Kraft zum weisen und klugen Handeln. Durch ihn, durch die Theilnahme an ihm wird der Mensch tugendhaft — und also auch glückselig; des Menschen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit ist nur Gleichniss und Erscheinung des urbildlichen Logos, ohne ihn kann der Mensch nichts dergleichen thun; er ist der Gatte der Seele und Vater der Thaten[4].

Als Licht der Wahrheit und Weisheit wird der Logos zum Wegweiser, ja zum „wahren Wege, der zu Gott führt". Er ist „Führer und Freund der Seelen" von Gott gesandt uns zu schützen,

---

[1] Mittler (μεσίτης διαιτητής) I, 642. 128. vgl. 501f. II, 155. 230. Priester und Hohepriester I, 292f. 653. Versühner I, 562. 502. Fürbitter I, 455. Anwalt II, 155. — Vorbild, Vermittler von Gottes Willen und Gnaden II, 154. I, 501f. 455. Melchisedeck I, 103. Heinze 268—277.

[2] I, 633. 638 (Gen. 19, 23ff. 28, 11). 128. 47. 120f. 544. 208. II, 254. 581.

[3] II, 154. 46. 272. 236. II, 142. 452. 66. 417. 455. 142. 253. 364. I, 296f.

[4] I, 52. 56. 146. Quaest. in Gen. IV. 145. II, 334. Mang: II, 275. I, 117. 651.

zu züchtigen und zu heilen". Er ist der Heerführer der Jedem seine rechte Stelle anweist, der Steuermann der das Lebensschifflein regiert[1]. Er kommt als Seelenlicht um die Finsterniss von der Seele zu scheuchen. Er öffnet als Weisheit das Auge der Seele und kehrt selber als ein heller Lichtstrahl ein, zeigt dann — wie ein Sonnenstrahl im dunkeln Gemach — dass es drinnen unsauber sei und befiehlt das Haus der Seele zu reinigen[2]. Er erscheint als Geist; aber weil der Mensch Fleisch ist, kann er nur vorübergehend bei ihm weilen, nicht dauernd bleiben in der Menge. „Denn auch über die heillosesten schwebt oft plötzlich die Erscheinung des Guten, ohne dass sie dieselbe zu erfassen oder bei sich zu bewahren im Stande sind. Sie kommt zu den Fremdlingen des Gesetzes nur hie und da, um sie zu rügen und zurechtzuweisen, welche statt des Guten und Schönen das Schändliche wählen[3]." So ist der Logos der Rüger, Warner, Ankläger, die strafende Gewissensstimme[4].

Aber im allgemeinen erscheint der Logos in freundlicher Lichtgestalt als Schutzengel und Nothhelfer, und auf ihn passt der schöne Hirtenpsalm (23): Jede Seele soll diesen Psalm sprechen, wie auch der gesammte Kosmos. Denn die Elemente und Geschöpfe darin sind wie eine Herde Gottes, welche der Hirte und König leitet nach Recht und Gesetz, indem er ihnen seinen Logos seinen erstgebornen Sohn vorsetzt, welcher die Sorge über diese heilige Herde als des grossen Königs Statthalter übernimmt[5].

Diese Stellung und Aufgabe des Logos als des Führers leitet über zu seiner andern Bedeutung, die er als das Leben hat. Er ist wie das Urlicht, so auch der Urgrund des Lebens für die Menschen. Nicht nur dass die Seelen ihm ihr Dasein verdanken als Ausflüsse seines Wesens, sie werden auch gesäugt von der Weisheit als Amme, getränkt von ihr als der unversiegbaren Quelle[6]. Der Logos selbst ist der göttliche Mundschenk und Speisemeister („*Symposiarch*"), er kredenzt den Menschen ewige Gnaden. Ja sich selbst bietet er als ungemischten Wein dar,

---

[1] I, 244. 249. II, 455. I, 595f. 117. 456. 290. 219. 120. [2] I, 292 vgl. 121. [3] I, 265 nach Gen. 6, 3. 270. 272. 689. [4] L. Elenchos I, 299. 195f. 292f. 547. 690: Zwiefach ist die Natur des Logos: Er ist ein Fluss, welcher die Seelen der Hörbegierigen tränkt, aber auch den Sinn der Unaufmerksamen verwirrt. [5] I, 308. [6] I, 214f. 412. 370. 554. 566. 575.

als Trank der Labung und Quell unsrer Seligkeit. Er speist die Seelen mit seinem ewigen Wort, ja er selbst ist das Brot, das Gott uns zu essen gibt, das Manna in der Wüste, das Brot vom Himmel, das die Seelen erquickt und nährt, die nach der Tugend (*Kalokagathie*) hungert und dürstet, wovon sie selig leben als dem ambrosischen Heilmittel der Freude und Fröhlichkeit[1]. Als Lebenserhalter ist der Logos auch Arzt. Er gibt den Menschen Antheil an seinem eigenen Wesen, dass sie Gott verwandt werden und obgleich sterblich, doch vor dem Tode bewahrt bleiben[2].

Durch drei Methoden führt der Logos die Menschen zum Ziele der Vollendung: 1) durch die theoretische Methode des Unterrichts der Wissenschaft; 2) durch die praktische der Askese und Werkheiligkeit und 3) durch die wahre Weisheit und Weihe des sittlich-religiösen Genius[3]. Typen dieser drei Seelenzustände sind die drei Erzväter: Abraham, Jakob, Isaak[4]. Die beiden ersten Stufen sind eigentlich nur Vorstufen zu der dritten. Die dritte Stufe, die Weisheit der Vollkommenen, der Autodidakten bezw. Theodidakten ist angeboren als Gottesgabe oder Geschenk des Himmels, sie wird erreicht im Glauben, in der völligen Hingabe an Gott, deren höchste Steigerung die Ekstase ist und zum Enthusiasmus führt, die Entleerung von allem Eigenen und Endlichen um die Fülle des Absoluten zu empfangen und aus dieser in prophetischer Begeisterung zu weissagen. Nach Hanna's Allegorie muss die Seele sich ausschütten vor Gott in reuiger Resignation, muss ihren Sinn, ihr Wissen, ja ihr Selbstbewusstsein hingeben, um die selige Anschauung und Offenbarung Gottes zu haben, um aus einem Sohne des Logos ein Sohn Gottes wie der Logos selbst zu werden und also gleichen Schritt zu halten mit seinem bisherigen Führer, um freudig zu versinken in Gott, ja Gott selbst zu werden[5]. Das sind die Mysterien, welche der profanen Menge verborgen sind, die nur der Eingeweihte erlebt[6].

---

[1] I, 499. 484. 82. 213. 120f. 655. 566. 617f. 690f. Auch. II, 497 vgl. Weisheit 16. [2] I, 187. 527. 200. 637. [3] I, 93. 95f. 186. 324. 528. 580. 591. 56. 443. 646. II, 93. 8f. 41. [4] Zu dieser Dreiheit bildet eine andere Trias, Enos, Henoch, Noah die Vorstufe, 410ff. II, 9f. s. N. 5. [5] I, 62. 382. 388. 424. 457. 270. 273. 510f. 590f. 617. 629. 229f. 646. 466. 508. 96. II, 9. 343. 13. 654. I, 51. 16. 143. 107. 122. 482. 473. 643. II, 19. 413. I, 443. 463. 426f. [6] I, 147. 270. 573.

Die Existenz und Wirksamkeit des Logos bemüht sich nun Philo in der heiligen Geschichte Israels nachzuweisen und führt dies aus an unzähligen Stellen, in denen er symbolische und allegorische Offenbarungen des Logos bezw. der Logoi findet. So erscheint der Logos als „der Anfang" der Schöpfung, der Gottesgeist über den Wassern des Chaos, die Friedenstaube Noahs, der Engel Hagars und Bileams, der Bethel Jakobs, das Feuer im Dornbusch, das Licht in der egyptischen Finsterniss, die Feuersäule des Auszugs, das Manna der Wüste, der wasserspendende Fels, der Geleitsengel ins heilige Land[1].

Also unter den manchfaltigsten Gestalten ist der Logos erschienen, sogar als Mensch dem Abraham und Israel. Ueberhaupt aber heisst der Logos der Mensch, der Mensch Gottes, der Mensch des „Ebenbilds", das ist der Erste Adam der Rabbinen, der Zweite Adam des Paulus (nach Gen. 1,27)[2]. Aber auch die Patriarchen werden als Träger nicht nur, sondern sogar als Erscheinungen des Logos bezeichnet, der darum eben auch der „Mensch Gottes", oder einfach der „Mensch" und der „Mann" heisst[3]. So wird Jakob auf den Logos gedeutet, wie Israel auch sogar als Name des Logos erscheint.

Vor allem ist es aber natürlich Mose, der die Functionen und Namen des Logos hat als: Gottes Mundschenk und Fürsprecher, Engel und Retter, der wiederholt Logos genannt wird, wie das Gesetz das er giebt, ja der sogar Gott heissen kann wie der Logos. Heisst er ja schon bei Pseudo-Salomo Träger der Weisheit. Von Mose gilt, was sonst vom Logos gesagt ist: „Er genoss den Umgang mit dem Vater und Schöpfer des Weltalls und wird derselben Benennung gewürdigt, wie dieser; denn er hiess Gott und König seines Volkes. Er durfte eintreten in das Dunkel, wo Gott sich aufhielt, das heisst in das die unsichtbare Welt repräsentirende Wesen"[4]. Um seiner grossen Tugend und Heiligkeit willen wurde er gewürdigt Freund Gottes zu heissen und da unter Freunden Alles gemein ist, so hat der Prophet in Bezug auf Macht und Wissen theil an den göttlichen Vorzügen. In Verzückung versenkte er sich in die Tiefen der

---

[1] S. Siegfried a. a. O. [2] I, 411. 195. 427. 556. 414. Auch. II, 615.
[3] I, 411 m. Rücks. auf Gen. 42, 11. [4] I, 296. 455. 440. 449. 469. 538. 543 567. 684. 228. 270. 579. II, 105f. vgl. Sir. 45, 1—5. Weish. 10, 16.

Gottheit und offenbarte vom Geist erfüllt die Zukunft. So durchschaute er betend die Geheimnisse oben im Himmel und unter der Erde, und waltete wunderbar über die Kräfte der Natur. Er genoss in vierzigtägigem Fasten die Töne der himmlischen Harmonien und empfing in prophetischem Enthusiasmus Gottes Offenbarungen unmittelbar aus seiner Hand[1].

Diese seine Offenbarungen hat Mose niedergelegt in Typen, Symbolen, Gleichnissen, Räthseln: Allegorien im Gesetz. „Das sind alles Orakel", heilige Göttersprüche. Die Thora ist ein ewiges Evangelium, denn darin hat Moses das der Welt immanente Natur- oder Vernunftgesetz ausgesprochen und niedergelegt, weshalb es vollkommen und unverbesserlich ist. Es ist aber in sinnliche Bilder, in Geschichten, Ceremonien u. dgl. gekleidet, aus Rücksicht und Accommodation an die sinnlichen Menschen, welche die reine Wahrheit nicht erfassen können, sondern nur in sinnlicher Hülle vertragen. Der Weise freilich muss diese geistigen Ideen aus der Hülle der Allegorien herausholen durch die Erleuchtung oder Eingebung des Logos[2]. Mose ist aber der Erz- und Urprophet, der alle Wahrheit offenbart hat und von dem alle andere Weisheit stammt. Die Propheten und Lehrer Israels und die Weisen Griechenlands sind nur seine Nachfolger, seine Jünger, die alles von dem Seinen nehmen und erklären; Jesaja und Jeremja haben nur ausgelegt was Mose verhüllend geoffenbart; Sokrates ist ein Schüler Mosis, Zeno hat den Logos von der Quelle des jüdischen Gesetzes abgeleitet und einige Gesetzgeber bei den Hellenen haben die hochheiligen Tafeln Mosis ausgeschrieben[3]. Kurz das Gesetz Israels sei zu allen Völkern der Welt gedrungen. Das — alexandrinisch verstandene — Judenthum ist also die vollkommene Religion und Philosophie und die absolute Cultur[4]. So ist die Gesetzesnation mit ihren Mysterien: ihren Geboten und Gebräuchen, Schriften und Liturgien das Volk der Weisheit und des Priesterthums für alle Menschheit; wie die Heiligen Israels für ihr Volk. Moses aber, der nicht nur das Eine grosse Organ der Offenbarung ist, sondern die persönliche Weisheit und Tugend, ist sozu-

[1] I, 476. II, 105ff. 141ff. 145ff. 414f. [2] I, 270. 280—282. 655. 143. 178. 441. 692. II, 167f. 295. 147—159, [3] II, 163. 360. I, 503. I, 511. 166. 419. 603. 450. 251. II, 454. 490. 345. 136ff. 80ff. 180. Auch. II, 83. 178. 359f.
[4] Weish. 18, 4.

sagen der Heiland des Menschengeschlechts. Er ist sündloser „Mittler und Versöhner, Erlöser und Fürbitter“ für sein Volk. Als Prophet und Priester, Gesetzgeber und König vereinigt er alle hochheiligen Aemter und Würden in seiner Person, die sonst von dem göttlichen Logos ausgesagt werden. In ihm ist der Welt der Führer gegeben, der Typus nach dem sie sich bilden soll, um zu gleichem Frieden mit Gott zu gelangen; er ward selbst zum lebendigen Gesetz, vollkommen und vernünftig prädestinirt und gestaltet und sein Leben ein Vorbild für alle Seelen. Eben um dieser seiner Tugend und Heiligkeit willen ist er auch gewürdigt worden Gottes Freund zu heissen und durfte ihm von seinem Volk göttliche Natur zugeschrieben werden[1].

Dieses vorbildliche und heilvolle Leben beschreibt nun auch Philo, indem er das Geschichtsbild des Pentateuchs zu einem Panegyrikus verklärt, in noch überschwänglicherer idealisirender Weise als Plato den historischen Sokrates oder — Johannes den synoptischen Jesus. Sein „Leben Mosis“ ist das alexandrinische Evangelium, der israelitische Gesetzgeber wird darin verherrlicht als der jüdisch-philosophische Weltheiland[2].

Aber diese höchste Idealisirung der Vergangenheit liess den philosophischen Juden nicht die unbefriedigende Gegenwart vergessen; und seinen Glauben an die ideale Mission seines Volkes, an die Autorität des Gesetzes und die Welterlösung durch Moses konnte er nicht aufrecht erhalten ohne die Stütze der Hoffnung einer noch idealeren Zukunft, womit Philo in die Bahnen der alttestamentlichen Geschichtsidealisirung einmündet. Zur Verwirklichung dessen, was Philo als die Idee der Geschichte und das Ideal seines Volkes ansieht, erwartet er eine weitere, eine gewaltigere Offenbarung des Logos in der Zukunft ähnlich wie die Sendung des Paraklets nach Johannes, eine übermenschliche Erscheinung, durch welche als einen neuen Moses Israel aus der Zerstreuung gesammelt d. h. zu der ihm gebührenden Centralstellung in der Welt gebracht und dem Gesetz zu seiner Geltung, Herrschaft und Herrlichkeit verholfen wird oder nach Bileams Weissagung und im näheren Anschluss an die Volkshoffnung, eine neue Menschwerdung des Logos in einem „Mann, der über

---

[1] II, 104. 160, 155. 405. 134f. 145. 221. 238. 163. 416. 280. 106. 145 f. 174.
[2] II, 383 f. 387 f. vgl. Hausrath, Neut. Zeitgesch. II, 2, 6.

die Völker herrscht und dessen Herrschaft fortschreiten wird von Tag zu Tag und hoch sich erheben über alles[1]."

So theilt Philo in seinem Glauben und Hoffen, worin er von seinem Fluge der Speculation zurückkehrend wieder den gemeinsamen Boden der Religion betritt, mit seinem gesammten Volke die prophetische Ahnung, dass was Israel nur in unvollkommener Anlage und als Prätention besass, aber doch als vollkommne Entwicklung erhoffte, auch einmal in thatsächliche Wirklichkeit trete, dass Israels Traum lebendige Wahrheit werde: dass die Offenbarung des Logos „einst in sichtbarer und für Alle wahrnehmbarer Gestalt" erfolge; dass dies aber nicht geschieht in der Allegorie eines tiefsinnigen Cultus, noch in der Weisheit einer weitschweifenden Speculation, sondern in der klaren fasslichen Form der Religion, ja in der lebendigen Anschauung eines religiösen Genius: des wirklichen „Weisen"[2]. Nach diesem sehnte sich und von diesem weissagte auch der alexandrinische Theosoph. In seiner Logoslehre aber webte er dieser Religion das künstliche Prunkgewand, in welchem sie, die niedrig geborene auch hinaustreten konnte in die bunte Pracht des Heidenthums und sich als gleichberechtigter Genosse und Meister auch hinstellen durfte in die Schule der Philosophen.

Philo war nur mit seinem Verstande, in seinem Denken ein Grieche geworden[3], in seinem Herzen mit seinem Fühlen blieb er stets Jude, der den Vorzug seines Volkes, die absolute Wahrheit seiner Religion und die Kanonicität der Bibel festhielt, ja noch steigerte, da er sogar die Auserwählung Israels in's Jenseits verlegte, indem die Seelen seines Volkes eine Klasse höherer Ordnung, einen Adel in der Geisterwelt bilden sollten; da er ferner das Judenthum für ewig fixirte und umfassende Offenbarung ausgab und endlich da er dem Alten Testament die strengste Inspiration zuschrieb. So kehrte er auch mit dem Schifflein seiner Weisheit, das er mit den Geistesgütern aller

[1] II, 435ff. 423. 107. 462 vgl. 260. I, 170ff. 280. 283. II, 126. [2] I, 584 heisst's vom Gottgefälligen und Weisen, wie bei den Juden vom Messias: er ist da, aber verborgen (für die Schlechten). [3] Lehre und Leben des philonischen Weisen ist der Theorie nach möglich ohne Moses und die Propheten, ohne jüdische Weisheit und Religion; nur praktisch wirklich scheint sie ihm im jüdischen Leben und der jüdischen Geschichte zu sein. Siegfried 157.

hellenischen Stapelplätze überladen hatte, auf dem weiten Meere der Speculation Schiffbruch fürchtend schliesslich ein und heim in den Hafen des religiösen Glaubens.

Seine Hoffnung auf die herrliche Ausbreitung und allgemeine ewige Herrschaft des Judenthums wie er's verstand war eben so trügerisch wie seine Meinung von seinem Kosmopolitismus und dem jüdischen Weltbürgerthum überhaupt. Sogar innerhalb des eigenen Volks ist der Alexandrinismus nie zur Herrschaft gekommen, ja nicht einmal von einer besondern Schule Philo's unter den Juden Alexandriens haben wir Kunde. Wie mit dem zweiten Brande Jerusalems auch der egyptische Nebentempel in Trümmer sinkt, so scheint mit dem Abschluss des religiösen Volkslebens in Palästina auch die religions-philosophische Thätigkeit in der Diaspora der Erstarrung anheimgefallen zu sein. Ein sichtbarer dauernder, belebender und reformirender Einfluss auf das Judenthum als solches ist von dem Alexandrinismus nicht nachzuweisen; wenigstens nicht direct. Das Monument des Judenthums, das zugleich sein Grabmal ist, der Talmud, lässt von Philo's Lehren und Schriften wenig oder gar nichts spüren.

Dennoch ist die Wirksamkeit einer so bedeutenden Erscheinung, wie die alexandrinische Religionsphilosophie war, begreiflicherweise nicht spurlos vorübergegangen, vielmehr hat sie einen grossen und nachhaltigen Einfluss geübt; und zwar vor wie nach ihrem grössten Vertreter[1]. Aber all diese Spuren sind fast nur indirect zu erheben aus den Lehren und Schriften der christlichen Schriftsteller, und im christlichen Alexandrinismus eigentlich lebt der jüdische fort: Philo hat keine Juden zu Jüngern, seine Schüler sind Christen und christlich angehauchte Heiden, Gnostiker und Neuplatoniker[2]. Allerdings sind sie das nicht unmittelbar, sondern vom Judenthum aus, namentlich von dem essenischen, das als das unbefriedigte Israel gerne einer verwandten Bildung die Hand reichte. Diese Vermittler, welche den Alexandrinismus an's Christenthum überlieferten, bezeugen, dass auch diese Erscheinung unter den Juden der Zerstreuung

[1] Vgl. Sirach, Weisheit und die Targumim von Onkelos und Jonathan; Jubiläen u. A. Vgl. Siegfried 275—399: „der geschichtliche Einfluss der philonischen Schriftauslegung". [2] Das ist der gute Sinn der spätern Sage (Ewald VI, 242), Philo sei Christ geworden: der Philonismus wurde christlich.

ein Zeichen der Zeit der Erfüllung gewesen und Philo der Täufer der Diaspora, der dem Herrn ein bereit Volk zurichtete[1].

Es ist ein eigenthümliches Schauspiel, welches an diesem Wendepunkt der alten und neuen Welt sich auch von dieser Seite der Betrachtung darbietet. Da brachte die hellenistische Weltstadt den geistreichen Religionsphilosophen hervor, der das Judenthum mit dem erborgten Glorienschein kosmopolitischer Weltweisheit zierte, einem Glanz, der aber gar bald verdunkelte und dem engherzigsten Confessionalismus des Talmud-Judenthums wich. In dieser selben Zeit blendenden Ruhms des alexandrinischen fürstlichen Weisen trat der bescheidene Verkündiger einer neuen Botschaft auf in einem entlegenen Erdenwinkel, der in einfacher volksthümlicher Form, in der kindlichen Sprache und Vorstellungsweise seines Volks das scheinbar partikularistischeste Dogma zum Schlagwort machte, das aber eine unendliche Lebenskraft und universalistische Tendenz entfaltete, das die angeborne Samenhülle abstreifte und zum mächtigen Baume wuchs, unter dem die Völker sich bergen; so dass der Volksprediger mit seiner Weisheit der Gasse zum Stifter einer neuen Religion und Cultur wurde. „Er musste wachsen, Jener aber musste abnehmen", und zwar im Wechselverhältniss. Wie das Judenthum von der Oeffentlichkeit sich zurückzog und sich begrub in die Enge der Synagoge und des Lehrhauses, so strebte das Christenthum hinaus und zog in die Welt sie zu erobern und nahm zunächst das verlassene Erbe der alexandrinischen Gelehrsamkeit in Beschlag. Das absterbende Judenthum liess sich in die Grabesbinden der Satzungen hüllen und verfiel in Starrkrampf; das Christenthum stand auf nach dreien Tagen und begann ein ewiges Leben der Verklärung und Verherrlichung. Israel belebte künstlich die längst verwitterten Todtengebeine der alten Nationalsprache in dem Talmud; die Kirche redete und schrieb mit der lebendigen Sprache der Zeit, sprach mit neuen Zungen verständlich für alle Nationen. Und während Philo's zahllose Tractate vom Logos verwehten wie Blätter vom herbstlichen Baume, wurde ein christliches Büchlein vom Logos das Panier, um das alle Völker sich sammelten.

[1] In diesem Sinn sind die Uebertreibungen und Schiefheiten Br. Bauer's in „Philo, Strauss u. Renan und das Urchrist." zu verstehen.

Zweiter Abschnitt.

Das Christenthum[1].

1. Das palästinensische Christenthum.

Nachdem die Idee des Einen Gottes, des allmächtigen Schöpfers und gerechten Richters, des Herrn der Welt und Königs Israels in dem Volke zu unbestrittener Geltung gekommen war, begnügte sich im Heimatlande der hebräische Geist, der ohnehin nicht eben auf speculatives Denken angelegt ist, im Allgemeinen mit diesem factischen Bestand des Gottesglaubens und warf sich der Hauptsache nach auf praktische Fragen. Was die Meister in Israel forschen und lehren, ist nicht eigentlich Theologie, sondern Ethik; beziehungsweise auch dogmatische Politik, sofern sich das Interesse an das Sckicksal des Volkes und die Gestaltung der Weltgeschichte heftete. Diese Frömmigkeits- und Sittenlehre fand man endgiltig normirt im Kanon der heiligen Schrift als dem Worte Gottes, von dem es galt, nichts davon noch dazu thun! Nur auszulegen und anzuwenden hatten es die Schriftgelehrten und Gesetzesmänner in Synagoge und Synedrium, seine Meinung zu erklären und festzusetzen, „zu binden und zu lösen". Wie bei allen Glaubens- oder Sittenlehren, die auf einer unverbrüchlichen Autorität, namentlich auf dem todten Buchstaben eines geschriebenen Gesetzes beruhen, musste auch die jüdische Ethik leicht in casuistische und juristische Aeusser-

[1] Vgl. Neutest. Theoll. von v. Kölln, Hahn, Schmid, Reuss, Oosterzee, Lutterbeck, Baur, Weiss, Immer. Köstlin, Theol. Jahrb. 1847, 4. 1850, 2. 1857. 12. 1858, 1. Schwegler, Nachap. Z.-A. Neander, Gesch. der Pflanzg. u. s. w. Beyschlag, Christol. d. N. T. Dorner, P. Chr. I. Baur, Christenthum der drei ersten Jahrh. Hilgenfeld, Urchrist. Ewald V, VI, VII. Ritschl, Altk. Kirche. Holtzmann, Jud. u. Christ. Hausrath, N. T. Z.-G. Thoma, Gesch. d. chr. Sittenl.

lichkeit und Spitzfindigkeit entarten, die ja ohnedies der orientalischen objectiven Sinnesweise nahe lag. So war der Gegenstand aller Schriftgelehrsamkeit: Gerechtigkeit vor dem Gesetze.

Dies Gesetz war Israel gegeben von Jahveh als seinem Könige. Wo aber war das Königthum Gottes und sein sichtbar herrliches Walten in seinem Volke, wie es in alten Zeiten und in stets neuen Verheissungen geschildert war? In der kümmerlichen Gegenwart eher ein Widerspiel davon. So richtete sich der Blick in die Zukunft, die „kommende Weltzeit". Statt des Glaubens an Gott beschäftigte die Geister die Hoffnung auf das Gottesreich, das da kommen sollte mit seinem Herrscher, dem Messias. Moses und Messias waren Anfang und Ende alles jüdischen Denkens. Dieses Idealbild einer goldenen Zeit und eines idealen Judenkönigs glänzend und farbenprächtig auszumalen suchten die Schriftgelehrten in den Propheten nach bunten Steinchen der messianischen Weissagungsbruchstücke und zwar derart, dass nicht nur durch Steigerung der menschlichen Prädicate, sondern auch durch Entlehnung göttlicher Attribute sein Bild verklärt, vergöttlicht wurde[1]. So war neben der Gesetzeserfüllung der zweite Gegenstand des Suchens in der Schrift die Erscheinung des Messias und seines Reichs. Diese Idee wurde aber mit der „Gerechtigkeit" in der Weise in Zusammenhang gebracht, dass Gott sein Reich offenbare, wenn das Gesetz erfüllt würde. Das Himmelreich oder das Leben war der Lohn für die Leistung der „Gerechtigkeit"; der Tag des Herrn ein Tag der „Vergeltung" für die Thäter und Verächter des Gesetzes. „Was soll ich thun"? und: „Was wird uns dafür?" das waren die zwei Fragen, um die sich alles drehte bei Schriftgelehrten und Pharisäern, den Lehrern und Mustern des ausgebildeten Judenthums.

In ihnen kam die Sinnesweise des Volkes als eines Ganzen zur Geltung: das Pharisäerthum war eben das geltende volksthümliche Judenthum. Die Sadducäer standen so ziemlich über, die Essäer ausser dem Volke, wenn diese auch im Einzelnen, wie u. A. die jedenfalls mit ihnen in Beziehung stehende Gestalt Johannes des Täufers beweist, mächtig auf die Menge einwirkten und auch für gewöhnlich durch einzelne ihrer idealen Grundsätze und praktischen Leistungen ein anziehendes Beispiel boten: wofür

[1] Vgl. Schultz, A. T. Theol. II, 338.

einzelne Erscheinungen im urchristlichen Leben, vielleicht bei Jesus selbst als Beleg dienen können[1]. Der Sadducäismus war im Grunde nur ein kühler, verkümmerter, der Essäismus eine Art übertriebener, enthusiastischer Pharisäismus. Und doch gingen beide, namentlich der Essäismus über das Judenthum hinaus. Wie jene herrschende Partei politische Tendenzen in sich aufnahm und mit den historischen Zeitverhältnissen rechnete, so nahmen die Separirten allerlei fremdartige ethische und dogmatische Ideen in sich auf aus dem orientalischen Heidenthum, aber auch aus dem griechischen, wie ihre Anschauungen von der Materie und die daraus gefolgerte Enthaltung von Fleisch, Ehe und Thieropfer, ihre gerade für Israeliten sonst ganz unerhörte Abschliessung nicht etwa von der heidnischen Welt, sondern auch vom jüdischen Volk beweist, insbesondere ist für ihre Beeinflussung durch alexandrinische Anschauungen die Wahlverwandtschaft merkwürdig, welche in dem biblischen Weisheitsbuch hervortritt und welche den Meister des Alexandrinismus, Philo anzieht, der in ihnen gerade die Verwirklichung des alexandrinischen ethischen Ideals preist[2].

Jesus schloss sich an das volksthümliche Judenthum an mit seiner Lehre, wie mit seinem Wirken. Auch seine Lehre[3] ist nicht Dogmatik, sondern Ethik, er entfaltet nicht ein theologisches System, sondern religiös-sittliche Grundsätze. Ja in seiner Betonung des Ethischen beruht sogar sein Gegensatz und seine Polemik gegen den Pharisäismus als vereinseitigte und veräusserlichte Religionsübung. In Bezug auf dogmatische Fragen traf Jesus fast gar nicht mit der herrschenden Partei gegnerisch zusammen; ausgenommen in „der Frage nach Christo", wobei er aber eben dieses jüdische Dogma seines politischen Gehaltes entkleidet und es ethisch wendet. Das wichtigste und für das ganze Christenthum grundlegende dogmatische Moment der Lehre Jesu war die Vateridee, aber gerade diese war ein Axiom, gegen das

[1] Vgl. die Ansicht über Eid, Ehe, Opfer, Armut und Gütergemeinschaft. Mt. 5, 34f. 19, 12. 12, 7. 9, 13. 19, 21. Luc. 3, 3f. s. u. Ewald V, 155. VI, 152.
[2] S. o. S. 24. [3] Hess, Lehre v. R. Gottes. Wittichen, Idee Gottes d. Vaters, des Menschen, des Reiches. Colani, J. Chr. et les croy. Messan. Rohmer, Rel. Jesu. Volkmar, Rel. Jesu. Keim, gesch. Chr., Leben Jesu. Weiss, Stud. und Krit. 1869, I. Holtzmann, Jahrb. f. pr. Th. 1877, 4, 1878, 1.

— man kann sagen seltsamer und kurzsichtiger Weise — die Vertreter der Jahvehreligion sich nicht streubten.

Auch Text und Thema für Jesu Predigt waren die herkömmlichen Schlagworte: Gerechtigkeit und Gottesreich. Freilich der Sinn und Geist dieser Predigt war ein ganz anderer, als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern. Die Gerechtigkeit war nicht eine Gerechtigkeit vor dem Gesetz Mosis, sondern vor Gott dem Vater: eine Erfüllung seines Willens, auch des unausgesprochenen, den man nicht auf den zwei steinernen Tafeln und aus den heiligen fünf Rollen liest, sondern den man aus des Vaters Herz und Auge absieht. Und diese Rechtbeschaffenheit ist nicht nur eine Uebereinstimmung der That, sondern des Willens mit Gottes Willen, ja des Wesens mit Seinem, eine Aehnlichkeit der Gesinnung, eine geistige Ebenbildlichkeit: Gotteskindschaft. Das Gottesreich Jesu ist nicht blos ein göttlicher Lohn, sondern auch eine menschliche Leistung, nicht eine wunderbare Ordnung der äussern Dinge, sondern eine gottgemässe Verfassung der Gemüther, aus der dann naturgemäss eine neue Verfassung der Welt sich entwickelt. Das Gottesreich war darnach nicht blos kommendes, sondern ein schon in der geleisteten Gottesgerechtigkeit bestehendes, nicht mit der Offenbarung eines übernatürlichen Davidssohnes erst zukünftig, sondern ideell und principiell, ja thatsächlich und wirksam gegenwärtig mit der heiligen Gegenwart und heilvollen Wirksamkeit des Gottessohnes[1]. Das Himmelreich wird so aus einem nationalpolitischen ein universellethisches Ideal, sein Bringer aus einem Helden Wunderbar ein sittlichreligiöser Genius. Es ist nicht der in's Ueberschwängliche und Phantastische idealisirte jüdische Volkskönig, sondern der „Menschensohn", der mit seiner menschlichen Niedrigkeit und Hoheit, mit seinem Leiden und Herrschen die Idee der Humanität in seiner Person verkörpert und verwirklicht, die auch die menschliche Unvollkommenheit aufzuheben („Sünden zu vergeben") vermag und vor der alle andern Autoritäten zurücktreten müssen als der höchsten Instanz der Wahrheit und Tugend; der mit seiner Erscheinung und Wirksamkeit die göttliche Verfassung der Menschheit auf die Erde brachte, vor der alle bisherigen Heiligthümer verschwinden müssen; der

[1] Mt. 22, 41 ff. Lc. 17, 20 f.

bei seiner Erscheinung als Gegner des Bösen auftritt und das gute Princip am Ende der Zeit zur unbestrittenen Herrschaft durchführen wird — gegenüber den widerstrebenden irdischen Mächten, der brutalen Gewalt und bestialischen Unmenschlichkeit, wie sie in den geschichtlichen Weltreichen zur Erscheinung kam[1]. Mit diesem Gottesreich hat Jesus ein neues sittliches Ideal für den Einzelnen wie für die Gesammtheit den Menschen vor Augen geführt[2].

Aber er brachte auch eine neue religiöse Idee. Der Vatername ging auf in dem Herzen des Sohnes und ward geoffenbart allen Mühseligen und Beladenen. Der Gott der Gerechtigkeit wurde der Gott der Liebe, der Weltschöpfer zum Menschenvater. Kräfte der Liebe walteten droben in der seligen Welt des Himmels und senkten sich hernieder in die Menschenherzen auf Erden, dass sie Ebenbilder des Vaters und gleich seien den Engeln im Himmel, dass die Erde ein Abbild würde der oberen Welt, ja eine Hütte Gottes bei den Menschen, so dass Himmel und Erde am Ende ununterscheidbar Eins würden, als des Vaters Reich[3].

In diesen Gedanken spricht sich eine grossartige naive Idealität aus, welche die derben Realitäten der Weltgeschichte nicht berücksichtigt und ihre Ueberwindung durch die Macht des Geistes und Gottes als selbstverständliche Gewissheit hinstellt. Dabei gibt sich ein hohes Selbstbewusstsein kund von einer einzigartigen Ausstattung und Lebensaufgabe, ja einer allesüberragenden Weltstellung: er ist „der Sohn Gottes", nicht nur in dem Sinne wie andere es sind, sondern in einzigartiger Weise, geradeso wie er der Menschensohn in emphatischem Verstande ist; er ist ebenso Träger und Stifter der Gotteskindschaftsreligion, wie er Repräsentant und Begründer des Menschenthums ist, beides im Gottes- und Himmelreich[4]. Dies Hoheitsbewusstsein ist aber verbunden mit einer ebenso grossartigen Bescheidenheit,

---

[1] Mt. 8. 9. 20, 28. 26, 28. 11, 11. 12, 41. f 21, 33 ff. 12, 1 ff. 15, 1 ff. 21, 1 ff. 4, 1 ff. 12, 26 ff. 16, 28. (25, 31 ff.) 26, 13. Lc. 10, 17—20. [2] Dies der Sinn, den Jesus in die aus Daniel 7 und Ps. 8 (vgl. Ps. 110) genommenen Namen „Menschensohn" und „Himmelreich" hineinlegte. Menschensohn auch Henoch 46, 1. 62, 9. 14. 63, 11. 69, 26—29. [3] Mt. 5. 6. 7. [4] Vgl. Mt. 3, 17. 16, 16 f. 17, 5. 21, 37. 26, 63 f. (11, 27 f.). Daher „mein Vater": 18, 10. 19. 35. 20, 23. 24, 36. 23, 34. 26, 53 (Parr.).

mit welcher Jesus in seiner Lehre seine Persönlichkeit gegen die von ihm zu gebende Offenbarung und die von ihm in's Werk zu setzende Stiftung zurückstellte. Nicht sein Ich, sondern das Wesen des Reichs ist der Hauptgegenstand seiner Predigt. Wer er sei, das überlässt er den Jüngern wie den Uebrigen, mit denen er verkehrte, zu errathen aus seinen Worten und Werken und weist geradezu Gönner und Missgünstige auf sie hin[1]; seine eigene Person und Geschichte kommt in seinen Sprüchen und Gleichnissen und Streitgesprächen nur nebensächlich und nur soweit in Betracht, als sie thatsächlich mit dem Gottesreich und dessen Geschichte verknüpft war. Den Namen, den Israel als den höchsten kannte, der auf Erden genannt mochte werden, den Messiasnamen als die Bezeichnung des Erfüllers von Jahvehs Verheissung und Israels Hoffnung hat er aus dem Munde seiner Freunde wie Feinde in feierlicher Stimmung angenommen, ja provocirt, aber nicht gleich von vornherein, sondern erst nachdem der Character seiner Persönlichkeit und seines Lebenswerkes festgestellt war und ausserdem nicht ohne weiteres, niemals ohne bestimmte Einschränkungen und erklärende Zusätze: so setzt er bei der Abnahme des ersten Bekenntnisses seiner Jünger die Leidensverkündigung entgegen, die Herrlichkeitsvorstellungen derselben dämpfend und umbildend zu der ganz fremdartigen Idee eines leidenden Messias; so lässt er sich beim Einzug von seinen Landsleuten als Davidssohn huldigen, aber der Königssohn zieht sanftmüthig als Friedensbringer ein in „die Stadt des grossen Königs“ und seine einzige Demonstration als Messias enthält gerade die deutlichste und schlagendste Kritik und Correctur der jüdischen Messiasidee, wie er nachher auch ausdrücklich diese in einer Streitverhandlung kritisirt und als verkehrt abweist; und endlich als er die beschwörende Frage des Hohenpriesters nach seinem Anspruch auf den Messiastitel bejaht, nennt er zugleich den Namen, der gerade die Idee ausspricht, die er seinem Wesen und Schicksal für adäquat hält[2]. Der „Menschensohn“ das ist die originelle Selbstbezeichnung Jesu, mit der er seinen Jüngern ein Räthsel aufgab und auf die alttestamentlichen Stellen seines Vorkommens zugleich als den Schlüssel deutete für das, was er nach diesem Namen sein wollte,

[1] Mt. 16, 13. 11, 4. 12, 28. [2] Mt. 16. 21, 1f. 22, 41. 26, 64.

sein musste: der nach und durch Leiden Verherrlichte, der durch Erniedrigung Erhöhte und zugleich derjenige der in seinem Wesen und Werk die Idee des Gottesreiches darstellte, dessen Wesen und Gesetz die Humanität d. h. die Selbstverleugnung gegenüber der Selbstsucht, die dienende Liebe gegenüber der herrischen Gewalt, die Milde statt der Grausamkeit, der Friede statt des Krieges sei; der aber darum auch als das siegreiche Princip der Heilsgeschichte das kritische Moment der Weltgeschichte, den Richter aller sittlichen Mächte und deren Träger darstellt[1].

Mit diesem doppelsinnigen Namen decken sich auch die Figuren, unter denen Jesus sich in seinen Gleichnissbildern malt; er ist der bescheidene auf Hoffnung wirkende Säemann fruchtbarer, thatkräftiger Gedanken und edler gottentstammter und gottgehöriger Menschengeister[2]; aber auch der machtverherrlichte Richterkönig, der mit göttlicher Vollmacht das Weltgericht der Weltgeschichte vollzieht nach den Grundsätzen, die eben im Himmelreiche gelten und die Zugehörigkeit zu ihm bestimmen[3]. Damit bezeichnet er sich und die Rolle die er zu spielen hatte in seiner Stiftung als Anfänger und Vollender seines Werkes.

In der Gleichnisshandlung des Abendmahls vermacht Jesus seiner Jüngerschaft sein Wesen und Leben zur Aufnahme in ihr eigenes Geistesleben, so dass er in ihnen fortlebt. Mit der Bildrede von seiner Auferstehung seines Leibes kündigt er die Fortdauer seiner irdischen Erscheinung in der Körperschaft seiner Kirche an; in der Erhöhung zur Rechten Gottes die unverletzliche und weltüberwindende Machtstellung des bewährten Ideals; in dem apokalyptischen Gemälde seiner Wiederkunft den völligen Sieg dieses Ideals und die vollkommene Herrschaft desselben nach Ausscheidung der widerstrebenden Elemente und feierlichem Abschluss der Epoche des werdenden und kämpfenden Himmelreichs.

Der Name „Gottessohn“ hat in Jesu Munde ebenso den Klang eines blos theokratischen Messiastitels verloren und wird vielmehr in seiner ganzen Tiefe gefasst und auf Ihn bezogen, letzteres freilich weniger von Jesus selbst als von den Evangelisten. Jesus weist nicht auf ein theokratisches sondern ethisches

[1] Vgl. u. A. Z.-Schr. f. w. Th. 1860. 63. 65. [2] Mt. 13. [3] Mt. 25.

Verhältniss, er drückt als Ergänzung der Vateridee sein einzigartiges Selbst- und Gottesbewusstsein aus, das Bewusstsein des religiösen Genius, der den Vaternamen nicht von aussen oder durch reflectirenden Verstand (wie der 80jährige Mose den Jahvehnamen) gefunden, sondern die Gotteskindschaft in sich trug als angeborne Idee und daher — wie Lukas es richtig darstellt[1] — als Erfahrung in unbewusster Ahnung schon aussprach in der dämmernden Jugendzeit.

Nach alledem kann man nicht sagen, dass Jesus ein dogmatisches System, oder auch nur dass er eine besondere Religionslehre gegeben habe. Aber es lagen in seiner Lehre nicht nur, sondern noch viel mehr in seinem Werk, seinem Schicksal und seinem Wesen, bezw. in seinen Aussagen darüber viele Keime und Anknüpfungspunkte für neue Dogmen und die Voraussetzungen waren da, nach welchen ein systematischer Geist eine neue christliche Theologie entwickeln konnte.

Jede Religion hat freilich die Tendenz ihren Stifter zum Gegenstand der Verehrung nicht nur sondern der Dogmatisirung zu machen. Bei keiner aber ist das frühzeitiger, nachdrücklicher und consequenter geschehen als bei der christlichen. Das hängt einerseits mit dem eigenthümlichen Umstand zusammen, dass eigentlich für den Stifter vom Judenthum aus der dogmatische Ornat schon lange vorbereitet und fast fertig war, ja nicht nur ein einziges, sondern verschiedenartige Gewänder, mit denen die Anhänger den Stifter ohne weiteres bekleiden konnten. Andererseits lag aber die Aufforderung zu einer ausgebildeten Christologie in den ausserordentlichen Schicksalen des Meisters, und zuletzt und am tiefsten in der wunderbaren Persönlichkeit selber, in dem gewaltigen Eindruck seines erhabenen einzigartigen Wesens, hinter welchem für die Jünger bald seine Lehre zurücktrat, um die Herrlichkeit seines Geistes in um so glänzenderer Glorie leuchten zu lassen.

Nach dem Tode des Meisters heftete sich das Sinnen seiner Jünger an seine Person und deren Bedeutung, und ihre Verehrung sprach sich aus in dem der Welt und dem eigenen Zweifel entgegengehaltenen Glaubenssatz: Jesus ist der Christus.

[1] Keim, L. J. II, 56ff. Vgl. Mt. 11, 25ff. Lc. 2, 49.

Das war ein Paradoxon für das Denken und Fühlen des Juden. Jesus, das war der bescheidene Lehrer, der Niedrige, Verworfene, der hingerichtete Thor und Uebelthäter, der das Volk aufregte und abstiess und die Obersten erbitterte zu tödtlichem Hass. Messias aber bedeutete den König der Ehren, das Ideal Israels, die Sonne der Menschheit, die Blüthe der Weltgeschichte, von dem Juden und Judenchristen hofften, er werde Israel erlösen und sein Reich aufrichten als ein ewiges, herrliches, seliges, der — nach dem lieblichsten Glauben — auch der Heiden Licht und Trost sein sollte. Kurz „Jesus ist der Christus" das war als dogmatischer Satz ausgesprochen, was Jesus selber in dem Begriff und Namen „Menschensohn" als widerspruchsvolle Aussage auf seine Person vereinigt hatte.

Das neue erste christliche Dogma war also für jüdisches Denken eine in sich unvereinbare Vorstellung, ein sich selbst widersprechendes Urtheil. Das Sinnen und Grübeln der aus dem Judenthum hervorgegangenen Jüngergemeinde war darauf gerichtet, diesen Widerspruch für sich und die Welt zu lösen, ihn nicht nur, wie er bei ihnen war, dem verehrungsvollen Gemüthe glaublich, sondern ihn auch der jüdischen Reflexion annehmbar zu machen, also die Wahrheit dieses Dogmas vor dem Verstande zu rechtfertigen, zu beweisen. Der Beweis war ein doppelter, ein praktischer und ein theoretischer. Praktisch gelöst war der Widerspruch vom getödteten Messias für die Erfahrung der Jünger, in dem — auf bestimmte Thatsachen und Erlebnisse gegründeten — Glauben an seine Auferstehung, als seine glänzende Rechtfertigung für das erlittene Unrecht, als ein Gottesurtheil gegen den Spruch der Obersten der Welt, eine Aufhebung ihres verdammenden Urtheils durch die höchste Instanz des obersten Richters. An diesen auf geschichtlicher Erfahrung beruhenden Glauben knüpfte sich dann die Hoffnung, welche das Resultat jener historischen Rechtfertigung zog für die Geschichte der Zukunft: die Folgerung, dass der Belebte und zum Himmel Entrückte dereinst und bald wiederkehre, um seinen von Gott beglaubigten Sieg auch in feierlichem Triumph vor der widerstrebenden Welt zu beweisen und was an seinem Werke noch unvollkommen, unscheinbar und schwach war — d. h. so ziemlich Alles — in Macht und Pracht und Herrlichkeit herzustellen. Theoretisch löste man in dem Messiasbild den wider-

spruchsvollen Zug des armen Lebens und schmachvollen Todes Jesu durch entsprechende Stellen des A. T.[1] von einem unverstandenen und verworfenen, deshalb erniedrigten und leidenden Gottesknecht; dadurch wurde das neue christliche Messiasbild als ein biblischbegründetes nachgewiesen und das Leiden Jesu als ein gottgeordnetes und gottgefälliges, ja mehr denn das, als ein sühnendes und heilvolles. Namentlich war das grosse Märtyrerbild vom Gottesknecht, Jesaias 53, die Vorlage für das schatten- und lichtvolle Gemälde der Christus-Passion[2].

Unter diesem Gesichtspunkt der Apologie ist begreiflich schon von Anfang an das Leben, wie auch die Lehre Jesu dargestellt worden von den Trägern der Propaganda, den apostolischen Predigern wie den mündlichen Evangelisten. Auch die ersten schriftlichen Evangelien, die uns nicht mehr in dieser Urgestalt, sondern nur verarbeitet vorliegen, standen sichtlich unter diesem dogmatischen Einfluss[3]. So sind möglichst alttestamentlich Schriftstellen angezogen und auf Jesus an- und umgewendet; andererseits im Ganzen wie im Einzelnen das Leben Jesu dem A. T. angepasst. So ist seine Persönlichkeit als Messiasprätendent gemalt, namentlich seine Auferstehung breit geschildert, die Zukunftsreden von seinem Reich bedeutend eschatologisch gefärbt und mit Parusieweisagungen durchzogen; andererseits werden ihm überall Hinweisungen auf sein Leiden und Sterben in den Mund gelegt und die verschiedenen Wendepunkte seines Lebensganges als Stationen auf seinem Kreuzesweg dargestellt. Dieses Streben, die Person, das Leben und die Lehre Jesu zu dogmatisiren, tritt aber je länger je mehr hervor in den Evangelienschriften, namentlich seitdem ein Theologe unter den christlichen Lehrern aufgetreten war und das ge-

---

[1] Diestel, Gesch. d. A. T. in d. chr. K. S. 12 ff. Tholuck, d. A. T. im N. 8 ff. Reuss, Gesch. d. N. T. §§. 501 ff. Rothe, zur Dogm. 189 ff. Hitzig, A. T. Theol. 122 ff. (Messian. Weiss.) ib. 135 ff. [2] Matth. 13, 14 vgl. 23, 39. 21, 4. 42. 26, 15. 31. 27, 4. 8, 17. 12, 20. (20, 28. 26, 28.) Parr. [3] Ohne mich auf die Evangelienkritik hier näher einzulassen, sei nur bemerkt, dass Verfasser eine Evangelienbildung durch mehrfache schichtenweise Ablagerung des Traditionsstoffes auf mehrere schon vor 70 entstandene Spruch- und Geschichtensammlungen annimmt. Die ursprüngliche Anlage findet sich in unserm Matth. und Marc. wieder. — Im Uebrigen vgl. die Einleitungen z. N. T. und die bez. Monographien.

sammte Wesen und Werk Jesu in lehrhafter Weise aufgefasst und eine eigene systematisirte Christologie herausgebildet hatte.

In Paulus[1] tritt der rabbinisch gebildete Schriftgelehrte in den Kreis der Jüngergemeinde an die Seite der Urapostel, welche sämmtlich „ungelehrte Leute und Laien" waren. Mit ihm bekommt das Christusbekenntniss der neuen „Sekte" seine gelehrte dogmatische Begründung und Ausbildung, welche massgebend und grundlegend geworden ist für alle folgende christliche Speculation. Zum Begründer der christlichen Dogmatik besass Paulus alle Eigenschaften des Geistes und Gemüthes, des Willens und Characters, der Bildung und Lebensstellung. Er war Bürger und Schüler sowohl einer heidnischen Bildungsstätte, wie der Metropole des jüdischen Lebens, juristisch geschult, mit hinreichend dialektischer Begabung, geistreich originell und religiösgenial, durch Eifer und Ueberzeugungsfülle imponirend und fortreissend als agitatorischer Stimmführer.

Paulus hat die christliche Apologie zur christlichen Confession gemacht, das Zeichen dem widersprochen wird zu einem Panier des Glaubens, das Räthsel alles Widerspruchs zur Lösung aller Räthsel; was den Weltweisen unbegriffene Thorheit war und den Gottgläubigen gotteslästerliches Aergerniss, das hat er eben als heilsame Gottesweisheit, als gottseliges Geheimniss dargestellt[2]. Das Kreuz Christi ist ihm der Schlüssel des Weltgeheimnisses, das Siegel des göttlichen Rathschlusses, dessen Bild und Umschrift die Passionsprophetie Jesaja 53 darstellt. Der Messias, welcher als sündloser nicht für sich selbst gestorben sein kann, ist für das Geschlecht, dem er als Mensch angehörte, für „Alle" gestorben, die als Sünder für sich den Tod verdient hatten nach der göttlichen Gerechtigkeit und dem

[1] Neander, Pflanz. u. Leitg. d. chr. K. II. Köstlin, Joh. Lb. 289ff. Baur, P. Hausrath, Paulus. Usteri, Paulin. Lehrbegr. Renan, St. Paul. Pfleiderer, Paulinismus. Holsten, z. Ev. des P. u. P., Ev. d. Paulus I. Schmidt, P. Christologie. Lüdemann, P. Anthropologie. Lipsius, P. Rechtfertigung. Als Grundlage für den paulin. Lehrbegriff gelten uns ausser den allgemein anerkannten 4 Briefen noch der an die Philipper und der erste nach Thessalonich. Die Ergebnisse eines echten Kerns in andern Paulinen sind zu unsicher und von zu unbedeutendem Belang für die allgemeinen Umrisse des paulin. Systems, wie sie hier gegeben werden. Vergl. Holtzmann, Kritik der Eph. und Col. Hausrath, N. T. Z.-G. III, 541f. [2] I Cor 1. 2. Röm. 11, 33f.

Worte Gottes in der Schrift; das sind aber Juden und Heiden, kurz die gesammte Menschheit in gleicher Weise[1]. Mit Christo ist also das gesammte Geschlecht gestorben, das mit Adam dem sündhaften und sündigenden begann und in ihm seinen Anfänger und Repräsentanten hat; das heisst aber einmal: die Menschheit hat ihre Schuld gebüsst und der Gerechtigkeit Gottes nach dem Gesetzesgrundsatz der Vergeltung genug gethan; zum andern aber ist auch die Menschheit der Sünde und ihrer Wesensursache, dem Fleische abgestorben: sie ist weder subjectiv noch objectiv mehr der Sünde verhaftet, von ihren Folgen frei und los von ihrem Grund: sie ist „gerechtfertigt". Das alte psychische Adamsgeschlecht mit seinen eigenthümlichen Unvollkommenheiten und entsprechenden Verbindlichkeiten, seiner sündigen unseligen Fleischessubstanz und seinen propädeutischen Gesetzesordnungen ist nicht mehr. Es trat ab, um einem neuen Geschlechte Platz zu machen, das nach Christi Bild geschaffen ist und mit Christi eigenthümlichem Wesen ausgestattet zur Gerechtigkeit und Kindschaft Gottes. Der Anfänger dieses neuen Geschlechtes ist derselbe, wie der Vollender des alten; wie er dieses letztere ist nach seinem irdischen Wesen und Leben durch sein Sterben, so ist er jenes durch seine Auferstehung nach seinem himmlischen Wesen und Leben. Christus ist nach seiner höheren Wesenheit der lebenschöpferische Geist und als solcher der Vertreter und Urheber einer ihm ähnlichen, ihrer Substanz nach von ihm dem Geist stammenden Menschheit, der Anfänger eines himmlischen unverweslichen Geschlechts; er ist der zweite Adam, und — damit die Parallele mit dem ersten eine völlige sei — es beginnt mit dem neuen Menschengeschlecht auch eine dementsprechende Neuschöpfung der Natur, indem die jetzt vorhandene, gleichwie der Leib des einzelnen Menschen den Zauberbann der Eitelkeit wie eine morsche Hülle abstreift und sich als neu verjüngte darstellt in Herrlichkeit und Freiheit[2].

Diese Erlösung und Belebung oder Sühnung und Begeisterung der Welt ist objectiv geschehen durch Gottes That in Christo, in seinem Tod und seiner Auferweckung; subjectiv muss sie geschehen durch den Menschen selber an sich; die ideale Heilsthat-

---

[1] Röm. 1—3. 6, 23 vgl. Philo s. o. 49 f. 52. [2] I Cor. 15. Röm. 5—8. 10, 3 ff. II Cor. 3, 17. 18. 5, 14—21. 8, 9. 13, 4. Gal. 3. 4. I Cor. 6, 17. 10, 16 ff.

sache muss realisirt werden: das geschieht durch den Glauben. Dieser ist nach seiner theoretischen Seite eine Erkenntniss und demüthige Anerkennung der göttlichen Heilsveranstaltung, nach seiner praktischen Bedeutung eine völlige mystische Nachbildung des Wesens und Schicksals Christi im eigenen Innern, ja im ganzen, auch dem äussern, Leben des Menschen; er ist eine Eingliederung in den Leib Christi, dessen Organ der Gläubige wird, eine Aufnahme Christi in das Herz, sodass er die Triebkraft des Lebens, die Seele der Seele wird und ein neues Leben des Menschen entsteht, das ein vollkommenes, geistliches, ein göttliches, ein eigentlicher Gottesdienst ist, ein Leben in Christo (im Geist) oder Christi (des Geistes) in ihm[1]. Beide Momente des Glaubes stellen sich symbolisch mystisch dar in den zwei Acten der Taufe und des Abendmahls[2].

Die neue Schöpfung einer geistigen Menschheit beginnt principiell mit der Auferstehung, worin Christus sich als der „Geist" und „Gottessohn" erweist, gleichwie die alte Periode grundsätzlich mit seinem Tode abschliesst: so dass also das erste christliche Ostern dem Passah gleicht, wo mit dem Schlachten des Lammes der alte Sauerteig hinausgeschafft ist und ein neues Jahr beginnt „im Süssteig der Lauterkeit und Wahrheit". Von da an stirbt das Alte mehr und mehr ab und das neue Leben regt sich überall in Allen, die sich von diesem Process der Erneuerung und Vergeistigung ergreifen lassen. Die Gläubigen fühlen auch den von Christus in sie gepflanzten Geisteskeim treiben, sie spüren das sprossende Leben, das in der morschen Leibeshülle sich regt wie der Schmetterling in der Puppe, und wer einen feinen Sinn hat für das Weben der Natur, der hört auch das Seufzen der Creatur, die nach Erlösung ringt. Darnach spielt auch die Hoffnung in der paulinischen Lehre eine so bedeutende Rolle[3].

Die gegenwärtige Weltzeit ist überhaupt die Zeit der Messiaswehen, in denen die Welt einer Neugeburt entgegen harrt; es ist Morgendämmerung, die dem „Niesen des Tages" vorangeht,

[1] Röm. 6. 7. 13, 14. 15, 3—7. Gal. 2, 16. 19—20. 5, 13—25. I Cor. 12. Phil. 3, 9—17. II Cor. 5, 17. 3, 18. Röm. 12, 1—4. I Cor. 10, 31. 8, 3. 2, 30.
[2] Gal. 3, 27. Röm. 6, 3f. I Cor. 10. 11. 12, 13.
[3] Röm. 1, 4. I Cor. 5, 7. 8. Röm. 8, 14. II Cor. 4. Röm. 8. Gal. 5, 2. II Cor. 1, 22. Phil. 3, 20. 21. I Cor. 15. II Cor. 5. Vgl. Philo oben S. 53.

es ist der Vorfrühling, in dem das Leben aufzuckt aus dem Winterstarrkrampfe; doch der Tag der Auferstehung steht noch aus, die Sonne steht noch hinter dem Osten. Aber wie der Föhn die Eisbanden sprengt, wie die Sonne aufflammt Licht und Leben weckend, ja wie der Blitz zündend niederfährt und die alten Formen des starren irdischen Seins zerschmilzt: so kommt der Tag des Herrn, die offenbare Erscheinung des Verherrlichten vom Himmel her. Doch nur für die Geistverwandten — lebende und todte — ist diese Parusie Christi eine plötzlich verwandelnde und verklärende, für die Andern bedarf es entweder längerer Entwicklung zu willigem Gehorsam oder machtvoller Ueberwältigung der widerstrebenden physischen und geistigen Mächte. Dann hört Christi Vollmacht auf, er legt seine Herrschaft in die Hände dessen, der sie ihm übergeben, damit „Gott Alles sei in Allem“ [1].

So löst sich für Paulus der grosse kosmische und historische Dualismus zwischen Fleisch und Geist und zwischen der jetzigen und kommenden Weltzeit beides zugleich in der Person und Erscheinung des Messias, welcher Angehöriger und Vertreter der fleischlichen und der geistigen Menschheit, der gegenwärtigen und der zukünftigen Entwicklung ist als Jesus und als Christus, als der weibesgeborne Davidssohn und der geistgeborne Gottessohn. Die Messiasidee ist von Paulus, vielleicht im Anschluss an den urchristlichen „Menschensohn“ und an ein rabbinisches Theorem, zum Dogma vom „Andern Adam“ ausgebildet worden[2], obgleich der Name nicht gerade zum paulinischen Schibboleth wurde, vielmehr andere Bezeichnungen geläufiger sind. Durchgängig gebraucht Paulus den Namen „Herr“ und „Gottessohn“.

„Gottessohn“ ist auch für Paulus nicht mehr theokratischer Titel des Gottesreichsfürsten, aber der Name hat auch nicht mehr blos ethischen Gehalt, er bezeichnet vielmehr die Wesensverwandtschaft mit Gott, welcher Geist ist und an dessen Geistsubstanz der „Herr der Herrlichkeit“ theil hat. Nur sofern er die Fleischeshülle abgestreift hat und als reiner Geist dasteht, ist er als „Gottessohn“ bezeichnet[3]. Wegen dieser Einheit der Wesenheit kann auch Gottes und Christi Geist abwechselnd ge-

[1] I Thess. 4, 13—18. I Cor. 15. Röm. 13, 11 f. II Cor. 5. [2] Vgl. Philo, s. o. S. 48. [3] Röm. 1, 4. II Cor. 3, 17 f. vgl. I Cor. 2.

setzt werden[1]. Was Christus aber nach seiner Erdengeschichte ist in seiner Postexistenz, Geist und Gottesebenbild, von dessen Angesicht Gottes Glorie strahlt, das muss er auch in seiner Präexistenz gewesen sein, vor seiner Menschwerdung. In der Geschichte Israels hat er sich als der „geistige Fels, aus dem Alle denselben geistigen Trank tranken" gezeigt und scheint's als das Manna, welches „Alle als dasselbe geistige Brot genossen", wie als die Wolke, unter der Alle auf Moses getauft wurden[2]. Als der zweite Adam, der geistige Mensch ist der Messias augenscheinlich für Paulus vor dem geschichtlich ersten geschaffen[3] und hat als „der Mensch (oder Herr) vom Himmel" bis zu seiner Menschheit bei Gott existirt als Gottes Sohn und Ebenbild voll geistiger göttlicher „Herrlichkeit", woher er dann herunterstieg, als Gott ihn sandte in die „Aehnlichkeit des Sünden-Fleisches" als weibesgebornen Menschen[4]. Ja Christus wird als der Vermittler der Weltgeschichte und vielleicht der Weltschöpfung von Paulus bezeichnet, wenn er sagt: „Durch ihn das Alles (das All?) und wir durch Ihn". Jedenfalls ist er Herr der Welt und was darinnen[5]. Ueberhaupt ist Christus das Verbindungs- und Mittelglied zwischen Menschheit und Gott, wie die mehrfach erscheinende Progression Mensch, Christus, Gott beweist[6]. Also Paulus vollzieht thatsächlich die Synthese von „Christus" und „Weisheit". Darnach kann's nicht befremden, wenn er Christus neben Gott und den Geist stellt, insbesondere aber alttestamentliche Gottessprüche auf Christus bezieht, überhaupt „den Herrn" der alexandrinischen Bibel unter der Hand als den Herrn Christus ansieht, also die Theophanieen als Christophanieen auffasst[7]. Mit alledem aber stimmt, dass Paulus den Messias sogar in „Gottes-Gestalt" präexistiren lässt. Freilich ist dieses „Wie-Gott-sein" nicht in homousianischem Sinn zu verstehen, sondern wie der Zusammenhang der Philipperstelle und die Vergleichung mit I. Cor. 8, 5. 6.

---

[1] Am auffälligsten Röm. 8, 10. 11 und 15. 16. [2] I Cor. 10, 1ff. Holsten freilich hält diese Anschauung für unpaulinisch und darum I Cor. 10, 4b. für eine Glosse. [3] Vergl. I Cor. 15, 46. [4] I Cor. 15, 46. II Cor. 8, 9. 4, 4. 6. Röm. 1, 3. 8, 3. 32. Gal. 4, 4f. Phil. 2, 5ff. [5] I Cor. 10. 8, 5. 6. 15. 24ff. 10, 26. 2, 8. 15, 25. Röm. 1, 3. [6] I Cor. 3, 23. 11, 3f. vgl. noch Röm. 9, 5, wo zu lesen: ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός. S. o. S. 53. [7] I Cor. 12, 4ff. II Cor. 13, 13. Röm. 10, 9—15. 20. 21. I Cor. 2, 16. 10, 9. 1. 22 (vgl. Num. 14, 9f. Ex. 13, 21. 14, 24. Deut. 32, 21. II Cor. 3, 13. 16 vgl. m. Ex. 34, 33. 34.

zeigt, ist hier eine Zusammenstellung nicht mit dem eigentlichen Gott gemacht, sondern mit den Göttergestalten, die so heissen im Gegensatz zu den Menschen als höhere und höchste Wesen und Himmelsbewohner, also Engel, Dämonen und andere Geister, die auch Herren heissen: im Gegensatz zu den ihnen untergebenen und dienenden Menschen. In Bezug auf jene Herren und Götter wird eben Christus als einer Ihresgleichen bezeichnet, der aber zum Lohn seines Gehorsams, womit er sich in Menschen- und „Knechtsgestalt" erniedrigt, von Gott überaus (über sie alle) erhöht und mit dem höchsten Namen beschenkt wurde, dem sich alle als Untergebene beugen müssen: nämlich eben mit dem Namen „Herr" [1].

So bezeichnet der Name „Herr", welcher regelmässig Jesu beigelegt wird, wo ein besonderer Nachdruck darauf liegt, den Christus als den einen legitimen göttlichen Machthaber und Bevollmächtigten, namentlich bezüglich der ihm besonders angehörigen Christenheit, von der er deshalb mit Recht mit diesem Namen der Verehrung ausgezeichnet wird. Als der Herr beherrscht Christus, dem sie lebend und sterbend angehören, die einzelnen Christenseelen wie die gesammte Christenheit, er hört und vermittelt ihre Gebete. Als der „Geist" lebt und webt er in ihnen, ist ihr Lebensprincip, führt sie, verklärt sie in seine Glorie; als der Gemeingeist ist er die Seele der christlichen Körperschaft, deren geistige Thätigkeiten nichts anderes als Aeusserungen und Wirkungen von ihm sind [2].

Insofern als auch für Paulus das gesammte derzeitige Leben nur ein Zwischenzustand ist, welcher erst durch die Parusie — für die Christen wenigstens — endet, während das endgiltige Definitivum erst eintritt, wenn die Wirksamkeit der Herrschaft Christi erfolgreich am „Ziele" ist, steht Paulus eigentlich durchaus auf dem Boden der palästinensischen Christengemeinde. Für ihn wie für diese ist die Gegenwart ein unvollkommenes, unbefriedigendes Provisorium [3], welches bis zu der mit Christi Er-

[1] Phil. 2, 5—11. I Cor. 8, 5. 6. Gal. 4, 8. I Cor. 12, 1. 2. I Cor. 15, 24f. Röm. 6, 9f. 8, 37—39. 14, 9. Beyschlag in Stud. u. Krit. 1860, 431 ff. Hilgenfeld, Z.-Schr. 1871 II. III. [2] Phil. 2, 9f. Röm. 5, 10. 8, 9—10. 14, 6. 8. 9. 10, 12. I Cor. 1, 2. II Cor. 12, 8f. Gal. 2, 20. 5, 18. II Cor. 3, 18. I Cor. 6, 19. I Cor. 12. Röm. 12. [3] I Cor. 7, 29. 10, 11.

scheinung bald eintretenden neuen Weltepoche dauert, wo Alles das in offenbarer feierlicher Wirklichkeit geschieht, was jetzt innerlich, verborgen, nur für das Glaubens- und Geistesauge wahrnehmbar vor sich geht. Christus ist vorläufig der Welt gegenüber erst der Messiasprätendent, die Christen die Candidaten und noch nicht Bürger des Gottesreichs, ihre Stimmung ein Zustand der Hoffnung, ihr „Leben" erst ein unsichtbares Keimen, noch nicht Auferstehung, ihr Geist erst ein Angeld auf das völlige Geistesvermögen[1].

Je mehr aber die Zeiten dieser Erwartung sich streckten, desto mehr musste das Provisorium zum Definitivum werden in der Wirklichkeit, wie in der Vorstellungswelt der christlichen Gemeinde. Dazu hatte Paulus die Möglichkeit geschaffen: praktisch in seiner Gemeindengründung, durch welche das Reich Christi Gestalt und eine Stätte erhielt auf Erden; theoretisch hatte Paulus dies für die Vorstellung ermöglicht in seinem dogmatischen System selbst[2]. Eine plötzliche phänomenale Umgestaltung der Menschheit (und Welt) war in dem paulinischen System gar nicht nöthig. Diese eschatologische Idee ist auch nur ein Rest Judenthums[3], ein Ferment, das in dem Urchristenthum starkwirkend sich geltend machte, und das auch bei Paulus in seinem gährenden Gedankenkreis wirkte, und für seinen propagandistischen Eifer als aufregendes Moment ihm persönlich von nöthen war. Aber bei einem ruhigeren Stande der Dinge, wie er sich schon sogar bei dem Apostel selber in den letzten Jahren des Alters einstellte, musste dieses trübe Element als Bodensatz sich abscheiden und eine abgeklärte Anschauung übrig lassen. Die Idee einer neuen Weltgeschichte auf Grund des neuen Geistesprincips, das mit Christus in die Welt verpflanzt war, liess sich ganz gut vollziehen auf dem Wege der historischen

---

[1] Gal. 4, 5—7. Röm. 4, 11. 8, 9. 11. 14—36. I Cor. 2, 9. II Cor. 1, 20 bis 22. I Thess. 5, 8. [2] Vergl. I Thess. 2, 12. Gal. 4, 26. II Cor. 4, 16 ff. Phil. 3, 20. [3] Namentlich auch die Vorstellung der Auferstehung, unter der allein sich das jüdische Denken die Idee der Unsterblichkeit, des „ewigen Lebens" vermitteln konnte. Diese Vorstellung wurde übrigens schon von Paulus und seiner späteren Zeit einigermassen überwunden, indem er sich (ähnlich wie Henoch) ein, wenn auch nur provisorisches, Daheimsein bei Christus denkt. Phil. 1, 21 ff. II Cor. 5, 6—9. IV Esra 13, 26. 52. 14, 9. Philo I 416. 310. Vergl. Pfleiderer, Paulin. 256. 272. W. Grimm in Hilgenfeld's Z.-Schr. 1873, 380—411.

Entwicklung als einer stetigen Vergeistigung und Verklärung der Welt, wie sie das Gleichniss Jesu vom Sauerteig programmartig verzeichnet. Die Idee einer übermächtigen Beeinflussung und siegreichen Ueberwindung der Welt durch den Geist des Erhöhten und die immer herrlicher und widerstandsloser sich entfaltende „Herrschaft Christi" blieb dann immerhin als Ideal und Ziel der Geschichtsbewegung vor der Seele stehen. Aber die kompacte Idee des „künftigen Aeon" war aufgelöst, das „kommende Weltalter" war schon Gegenwart, das Reich Gottes war im Kommen begriffen, seine Annäherung war nur die immer völligere Annäherung an die Idee; der „Geist" war nicht mehr blosses „Angeld" und „Erstling" des völligen Besitzes, sondern in anderem Bild, das eine organische Entwicklung andeutet, der Same und Keim, der in den Menschen gelegt ist, sein Aufleben geschieht dann nicht erst beim Abbruch des irdischen Leibes, sondern mit dem Durchbruch der geistigen Neugeburt: der Mensch kommt in's Himmelreich nicht erst beim Sterben oder der Parusie Christi, sondern bei seiner „Wiedergeburt" oder beim Einzug des Geistes Christi in das Herz des Gläubigen. So ist auch die „Parusie Christi" d. h. seine Erscheinung als das was er seinem herrlichen ewigen Wesen nach ist, nicht mehr in der Zukunft gelegen in einem Akt der äussern Offenbarung, sondern sie fällt zusammen mit dem Moment, wo der in die Knechtsgestalt des menschlichen Fleisches gebannte Geist frei wird von diesem Bann: d. h die Verherrlichung Christi fällt mit seinem Tode bezw. seiner Auferstehung zusammen. Kurzum nicht mehr die Zukunft, sondern die Vergangenheit war dann das Gesichtsfeld, auf welches die Geschichte der Anfänge des Gottesreichs projicirt wurde, also in ein Leben Jesu.

Dies aber konnte erst in einem Geschlechte geschehen, das zeitlich wie örtlich, durch historische Erfahrung und philosophische Anschauung von dem Urboden der jüdischen Welt entfernt war, auf einem neuen Boden der Geistesentwicklung, wo der chronologisch-historische Dualismus von gegenwärtiger Wirklichkeit und zukünftigem Ideal, der in der gesammten jüdischen Geschichte als Messiashoffnung so stark wirksam war, sich nicht mehr geltend machen konnte. Damit war aber freilich nicht ausgeschlossen, dass statt des jüdisch-zeitlichen Dualismus zwischen Einst und Jetzt ein anderweitiger räumlicher Dualismus zwischen

Diesseits und Jenseits hervortrat, derselbe welcher einigermassen schon in der uralt-kindlichen Anschauung von Himmel und Erde einen Anhalt fand und in dem System des Paulus namentlich in dem Gegensatz von Fleisch und Geist schon präformirt lag.

Dazu war indess noch ein weiter Weg. Diesen aber hatte Paulus der Theologie mit seiner schöpferischen Speculation vorgezeichnet; und selbst diejenigen, welche von ihm abwichen, ja sich streubten gegen seine gesammte Richtung, mussten doch ihre Gedankenpfade als Seiten- und Abwege in irgend eine Verbindung bringen mit der von ihm richtig gestellten „Königsstrasse".

Der Inhalt, wie die Form der paulinischen Schriftstellerei trug in sich die dringendste Veranlassung, seine Ideen fortzubilden, dies und jenes abzuschwächen oder einseitig weiterzuentwickeln. Es sind Gelegenheitsschriften, welche nur fragmentarisch das System darstellen, abgebrochene Bemerkungen, welche einladen den Gedankengang fortzuspinnen, unfertige Entwürfe, welche zur Ausarbeitung reizen, rasch hingeworfene Grundsätze, welche als Grundmauern eines weiterfortzusetzenden Gebäudes benutzt werden können. Daher die Erscheinung von Interpolationen, Umarbeitungen, Ergänzung und Fortsetzung der schriftstellerischen Hinterlassenschaft.

Die Form der paulinischen Schriftstellerei, die Epistel, ist für Anhänger und Gegner unter seinen Nachfolgern, sogar für den Apokalyptiker, vorbildlich geworden, und um so lieber angewendet, als eben der Brief die leichteste und lebendigste Gattung von Schriftstellerei überhaupt ist und die geschickteste und unmittelbarste Art, um Propaganda für die Ideen einer Richtung zu machen. Daneben blieb die andere volksthümliche originelle Form in der christlichen Literatur stehen und wurde weiter gepflegt: die Evangelienschriftstellerei. Diese beiden Zweige treten neben einander auch in der folgenden Generation auf in zwei Apostelbriefen und den historischen Werken des Lucas.

Zunächst aber trieb die aufregende Zeit der sechziger Jahre als Frühlingsföhn des neuen Weltjahres auf dem jungen Reis des Christenthums eine Blüthe hervor, wie sie in ähnlicher Weise auf dem alten Stamm des Judenthums als neuprophetischer Ausdruck der messianischen Hoffnung sich entfaltet hat: die Apo-

kalypse, in der trotz aller fremdartigen Form sich doch die Eigenthümlichkeit der neuen Geistesrichtung kundgiebt.

An den Namen Menschensohn, den Jesus sich beigelegt und das Bild vom büssenden Gottesknecht, das sein Schicksal nahelegte, hatten die Urapostel das Dogma vom leidenden und wiederkommenden Christus angeknüpft, ähnlich wie Paulus seine Predigt vom Kreuz und vom zweiten Adam. Auch der Apokalyptiker entwickelt diese beiden Seiten der neuen Christuslehre. Er malt auf der einen Seite das Opferlamm Jesajas, auf der andern den Menschensohn Daniels[1]. Beide Bilder aber sind mit einander vereinigt: das Lämmlein ist ausgerüstet wie der Menschensohn mit den Symbolen göttlicher Weisheit, Macht und Gericht über das Unthier, das die Weltherrschaft bedeutet; und der Menschensohn, welcher die Heiden weiden soll mit eisernem Stabe, wird als hilfloses Knäblein, als Schmerzenskind geboren und als Sohn der Leiden verfolgt, muss überhaupt seine himmlische Herrlichkeit erst durch Martyrium verdienen.

So hat der Apokalyptiker die beiden Ideen, welche von Anfang an in der Person und im Leben Jesu sich ausdrückten und von den Evangelisten und Aposteln verwerthet und ausgebildet wurden, mit einander verknüpft.

Unter dem Einfluss der Apokalypse und der sie hervorrufenden Stimmungen und Zeitereignisse ist auch die spätere Redaction der beiden ersten Evangelienschriften vor sich gegangen, insbesondere mit ihren Miniaturbildern des grossartigen apokalyptischen Gemäldes. Gebilde apokalyptischen Stils sind auch die „Vorgeschichten“ des ersten Evangeliums, wo ganz in der Art der Offenbarung das Schicksal des leidenden und verherrlichten Christus und Christenthums, die Nachstellung des Weltfürsten und die Huldigung des Heidenthums dargestellt ist. Die doppelte Genealogie weist — ähnlich wie bei Paulus und doch in characteristischem Unterschied von ihm — einen zwiefachen Stammbaum auf, den irdisch-menschlichen, der den Messias als Davidssohn und Abrahamssamen nachweist und einen himmlischen, der ihn als Gottessohn gemäss dem Geiste darstellen will[2].

Nach Paulus ist Christus auch als Ueberwinder seiner Feinde

---

[1] 5, 6 ff. 7, 17. 14, 1 ff. 1, 9 ff. 12, 1 ff. [2] Mt. 2. 1. Röm. 1, 3. 4. Gal. 4, 1 ff.

gezeichnet, insbesondere aber als Vorkämpfer und Sieger des Weltfürsten, wodurch er seine Gottessohnschaft und seine Herrschaft über das Gottesreich bethätigt. Diese Gegnerschaft wider die Macht des Bösen, deren Jesus sich bewusst war, wird in beiden Evangelien schärfer markirt, dadurch aber eine Höherstellung Christi selbst erreicht[1].

Der Gedanke der Neuheit und Eigenthümlichkeit des Christenthums als einer originalen Religion, wie sie nur Jesus in ganz einzigartiger Weise in sich trug und darum auch allein offenbaren konnte, ist als Gebet in das Selbstbewusstsein Jesu verlegt. Die weltüberwindende und weltbeherrschende Macht dieser Religion und der durch sie entwickelten Organisation der Gemeinde als Verwirklichung des Gottesreichsideals ist in dem ersten Evangelium (wahrscheinlich allerdings in späteren Einsätzen) in einer Weise ausgesprochen, wie sie nur als eine bedeutende Fortbildung der Paulinischen Gedankenwelt sich begreift[2]. Damit und mit der verheissenen steten Gegenwart des verherrlichten Christus in seiner Gemeinde ist das judaistische Moment des Urchristenthums und des Paulinismus, der Gedanke der Parusie, geradezu hinfällig geworden[3].

Diesen weitgehenden Anschauungen in der Christologie gegenüber nehmen die nächstfolgenden Episteln fast einen niederern und einfacheren Standpunkt ein.

Der Jacobusbrief bezeichnet in judenchristlicher Polemik gegen einen, wahrscheinlich übertriebenen und theoretisch versteiften Paulinismus das blose Glaubenschristenthum als ein todtes Wesen, während die werkthätige Liebe als die Seele des christlichen Glaubens dargestellt wird; Gott wird ganz in alexandrinischer Weise Urheber nur von Gutem und Lichtem genannt, während Böses von ihm nicht ausgehe; sein Wahrheitswort ist auch Ursache der Wiedergeburt der Christen; weitere Dogmatik kommt nicht vor, der Name Jesu ist kaum genannt[4].

Der andere Brief von der römischen Mittelpartei, deren Schutzpatron Petrus heisst und dessen breiterer Abklatsch der spätere Clemensbrief ist, bewegt sich vielfach in paulinischen

[1] Mt. 23, 39. 26, 64. 22, 44. 4, 1ff. 12, 28. 10, 1. 20. Mc. 1, 13. 27. 3, 11. 4, 35—41. 6, 45f. [2] Mt. 11, 25ff. 16, 18. 28, 18. [3] Mt. 18, 20. 28, 20.
[4] Jac. 1, 22. 27f. 2, 14—26. 3, 13. 1, 12—18 cf. Philo I, 154. 214. 172. 309. 367. 557. 7. 276. 320. 583. 556.

Gedanken und Ausdrücken, wenn auch viele der characteristischesten Schlagworte Pauli zurückgestellt sind und dafür andererseits mancherlei judenchristliche Anschauungen mitunter laufen. Die Causalität des Heils wird hier in paulinischer Weise auf Gott zurückgeführt, der nach seinem barmherzigen Vorsatz uns berufen hat von der Finsterniss zu Seinem wunderbaren Licht und auserwählt zum priesterlichen Geschlecht, dass wir unsere Seelen heiligen im Gehorsam der Liebe und verkündigen die Tugenden unseres Berufers, des heiligen Gottes[1].

Christi Geist war in den Propheten schon wirksam, wie er auch den Evangelisten nach seiner geschichtlichen Erscheinung vom Himmel gesandt war. Der geschichtliche Jesus heisst nach Jesajas und Apokalypse das schuldlose und geduldige Lamm, (zum Opfer) erkoren schon vor Grundlegung der Welt; nach Paulus sind wir „durch sein theures Blut erlöst aus unserem eiteln altererbten Wandel", unsere Sünde, ja wir selbst sind geopfert, um der Sünde abgestorben der Gerechtigkeit zu leben, in anderem Bilde und wiederum nach Jes. 53: die Menschen als irrende Schafe sind durch den Opfertod Christi auf ihn als den guten Hirten angewiesen, der aber zur Zeit zur Rechten Gottes sitzt, hingegangen in den Himmel, wo ihm Engel, Mächte und Kräfte unterthan sind[2].

Die Wiedergeburt, welche ewiges Leben verbürgt, geschieht nicht wie bei Paulus durch den Geist, sondern wie bei Jacobus durch das Wort Gottes, das (in eigenthümlichem Anklang an den *Logos spermatikos*) ein ewiger und unvergänglicher Samen heisst und eine lebendig belebende Macht ist, wie der paulinische Christusgeist. Diese Anschauung scheint darauf hinzuweisen, dass zu dieser Zeit die in den ersten Christen und besonders auch der paulinischen Gemeinde lebende und in mancherlei enthusiatischen Erscheinungen sich kundgebende religiöse Begeisterung in einer zweiten Generation in dem nüchterneren Abendland der mehr lehrhaften Vermittelung des Christenthums Platz gemacht hatte, dass aber andererseits eben dieses Wort als Träger und Mittler des christlichen Geistes und Wesens selber eine dogmatische Verehrung erhielt, ja eine Art hypostatische

[1] I Petr. 1, 1—9. 21. 13—16. 2, 9—12. [2] 1, 10—12. 18—20. 3, 18. 22 wie Phil. 2, 10 und I Cor. 15, 27 f.

Gestaltung annahm als Incarnation des christlichen Geistes, ähnlich wie die „Weisheit" und der Geist Gottes bei den Juden Gestalt angenommen hatte in dem Gotteswort des Gesetzes.

Eine noch viel auffälligere Vermischung von altjudenchristlichen und paulinischfreien Elementen als dieses vermittelnde Sendschreiben und zu gleicher Zeit eine eigenthümliche Weiterbildung der urchristlichen Anschauung bieten die Lucasschriften.

Die Vorgeschichte verherrlicht das Judenthum: in Maria, Hanna, Symeon als Sinnbildern Israels, wie in den eingestreuten Psalmen; und doch ist Jesus — im Gegensatz zu Matthäus — als Sohn Adams dargestellt; daneben auch wieder als der geistgezeugte Jungfrauen- und Gottessohn. Ganz nach des Paulus Programm und doch wieder in judaistischem Sinn ist auch Christi Geburt vom Weibe zur gottbestimmten Erfüllungszeit, seine Unterwerfung unter das Gesetz, sein menschliches Werden und Wachsen mit Vorliebe nachgewiesen[1], aber doch auch wieder alles in gesteigerter, zum Theil derber Uebernatürlichkeit. Ueberhaupt ist das Leben Jesu, seine Wirksamkeit, namentlich aber seine Persönlichkeit in wundersüchtiger Weise geschildert. Als besonders augenfälliges Beispiel, wie sich die flüssige, flüchtige Vorstellung mit der Zeit zu greifbaren festen Bildern verdichtete, tritt Einem die Umwandlung der Idee von der Heimkehr Christi in den Himmel und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes in das dramatische Gemälde der sichtbaren Himmelfahrt entgegen[2].

Namentlich merkwürdig ist bei Lucas die lebens- und machtvolle postexistente und doch historische Wirksamkeit Christi in und durch die Jünger nicht blos während einer ausgedehntern Zeit seines Erdenwandels, sondern auch während aller Zeiten der Urgeschichte, so weit sie erzählt wird; so dass die ganze Apostelgeschichte als *Acta Christi per Apostolos* erscheint, ein Zug der christlichen Anschauung, wie er sich auch auffällig in dem falschen Marcusschluss zeigt[3].

Wie während seines Erdenlebens durch eigene gottgewirkte Zeichen und Wunder als Gottes Kind bewiesen und verklärt vor

[1] Gal. 4. Lc. 1. 2. 3. [2] Vergl. 5. Fischzug. 7. Jüngling zu Nain. 24. Act. 1. Auferstehung und Himmelfahrt. Act. 2. Geistausgiessung. [3] Den Hitzig einst auch dem Lucas beilegte, Joh. Mark. S. 194.

der Welt, ist er auch in und seit seiner Auferstehung verherrlicht als Lebensfürst und bethätigt als der Lebendige und machtvolle Himmelsherr seine Herrschaft und Gewalt über Alles in manchfachen Erweisen des Geistes und der Kraft[1]. Dies Alles mehr oder weniger nach der Anschauung des Paulus.

Sein erstes Werk vom Himmel her ist die Ausgiessung des hl. Geistes über die zehnmal zwölf Jünger, welche aber sich fortsetzt auf alle Getauften, auch in ferne Völker und Zeiten hinaus[2]. Das zweite sind seine Wunder- und Heilthaten; auch Bekehrungen und Strafgerichte, welche die Jünger im Namen und durch die Kraft Jesu verrichten, oder vielmehr Christus durch sie[3]. Dazu kommt die stete Bethätigung seiner lebendigen Theilnahme an ihrem Thun und Denken und Schicksal durch Offenbarungen, Visionen, Looslenkung, Rettungen, überhaupt auch die Weisungen die er ihnen giebt durch den in ihnen wirksamen hl. Geist, welcher beruft, weissagt, lehrt, leitet, antreibt und warnt[4]. Ja er selbst erscheint vom Himmel her bei Tag und bei Nacht, in Traumgestalt und Verklärungsglanz[5].

So waltet Christus in den Seinen und durch sie, damit alles durch die Propheten Geweissagte erfüllt werde, alle Verheissungen Gottes verwirklicht, alle Segnungen gewährt, alle Feinde unterworfen; bis dass er wiederkommt zur Erquickung der Seinen und Wiederherstellung des Alls. Aber nicht erst dieser feierliche Abschluss, sondern wie an der Apostel und Urgemeinde Geschichten gezeigt wird, der ganze Verlauf der christlichen Kirchengeschichte ist Christi Verklärung in der Welt[6].

2. Alexandrinisches im Christenthum.

Durch alle diese christlichen Schriften zieht sich eine immer breiter fliessende essenische Strömung[7]. Abgesehen von den vereinzelten essenischen Anschauungen, die Jesus zugeschrieben

[1] Act. 3, 13. 4, 30. 5, 31. 13, 47. 15, 8. Gal. 3, 2. 5. I Cor. 12. [2] 2, 38 bis 40. 17—21 (Joel 3). 8, 15 f. 10, 44 f. 19, 6. [3] 3, 6. 12. 4, 10—12. 30. 5, 12. 9, 33 f. 14, 3. 10. 16, 18. 2, 47. 14, 3. 5, 9 f. 13, 5 vergl. Röm. 15, 19. Gal. 3, 5. I Cor. 12, [4] 1, 26. 4, 31. 5, 19. 12, 7. 16, 26. 8, 26. 10. 12. 9, 16. 21, 41. 20, 23. 16, 7. 8, 29. 39. 10, 19. 11, 12. 13, 2 vergl. Röm. 8, 9. 14. 19. Gal. 2, 2. II Cor. 12, 1 ff. I Cor. 15, 1—11. [5] 9. 18, 9. 23, 11. 10, 10 ff. [6] 2, 35. 3, 20. 21. [7] Ewald (2. Ausg.) VII. 186 ff.

werden [1], zeigt sich auch Paulus, so sehr er einerseits gegen gewisse Vorurtheile den sinnlichen Genuss als Adiaphoron hinstellt, mit seiner Anschauung von „Fleisch“ und „Leib“ als Sitz der Sünde auf dem gleichen Boden [2] stehend, der den Essäern als Grundlage für ihre asketische Praxis diente, und seine Ansicht von der Ehe streift an die essenische Cölibatsidee [3]. Dazu ist Paulus Visionär, hat Verzückungen und allerlei Offenbarungen, und ist in die Hierarchie der himmlischen Geisterwelt eingeweiht [4].

Der Apokalyptiker ist nun in verschiedenen Punkten völlig Essener; so vor allem in der Hochstellung der Virginität; seine Symbole der Tracht und die himmlischen Liturgien scheinen dem essenischen Leben entnommen, und die Form seines Schriftwerks lässt an solche Kreise denken, welche derlei Geheimbücher ehrten und verfassten [5].

Den Jacobusbrief mit seiner Empfehlung der Nüchternheit und Schweigsamkeit, seiner Ansicht von der Kraft des Gebets und dem Verbot des Eides, seinem Eifer gegen die Reichen und Vorliebe für die Armen, endlich seinem ausgesprochenen Determinismus — könnte man ohne Ueberschrift und Gruss geradezu für eine ebionitisch essenische Schrift halten.

Sogar bei Matthäus kann man in dem Berichte der wunderbaren Geburt Jesu eine Abneigung gegen die Ehe erkennen, im Fasten Jesu und in der Empfehlung dieses Ceremoniells als religiösen Kraftmittels beim Exorcismus eine Spur essäisirenden Wesens [6]. Lucas benutzt in seinem Evangelium nicht nur essenische Quellen, sondern alle seine Schriften zeigen durchaus das Ueberwuchern essenischer Gedanken und Bräuche in den Kreisen, für die und aus denen er schreibt. Die Ausmalung der Figur des Johannes als Nasiräers und Büssers, die häufige Meldung und Empfehlung des Fastens und Betens, der Armut und Gütergemeinschaft, die zahllosen Engelerscheinungen, Visionen, ekstatischen Zustände, prophetischen Weissagungen, namentlich in der Apostelgeschichte sind Belege dafür [7].

---

[1] Math. 5, 34 ff. (Kein Schwur) 19, 21 (Armut) 19, 11. 12 (Ehelosigkeit). [2] Röm. 6—8. [3] I Cor. 7. [4] Gal. 1, 16. 2, 2. I Cor. 14. II Cor. 12 vgl. Philo, welcher zur Anschauung Gottes das Ausziehen aus dem Leibe für nöthig hält s. o. S. 52. 56. [5] Namentlich der Ausdruck „beflecken“ 14, 4. — Tracht 1. 7. 14. Liturgie 4. 5. 7. 11. Gfrörer, Philo II, 299. Dähne a a. O. I, 468 f. Hilgenfeld, Jüd. Apokal. S. 245 ff. [6] 1 vgl. 19, 12, 3. u. 17, 21. [7] Joh.:

Mit diesem wachsenden Einfluss des Essenismus auf die christliche Anschauung, Lebensgestaltung und Literatur zeigt sich gleichzeitig ein überhandnehmendes Eindringen alexandrinischer Ideen. Beides geht ja Hand in Hand; essenische Bräuche und Askese sind nur die praktische Folgerung der alexandrinischen Doctrin, die Essäer gelten den Alexandrinern als die wirklichen Träger ihrer idealistischen Weltanschauung, sie sind die praktischen Weisen, welche darum von den Gelehrten während ihrer enthusiastischen Jugendperiode aufgesucht werden und welche, wenn sie dieselben auch nicht für die Länge festhalten, von ihnen doch als die leuchtenden Ideale eines frommen und weisen Lebens, die auserlesene Genossenschaft der Gottesfreunde in der Welt der Thorheit und Gottlosigkeit gepriesen werden. So hat Philo und später Josephus die Essener aufgesucht, bewundert und schwungvoll geschildert als diejenigen, welche der Philosophie nachlebten[1]. So könnte möglicherweise selbst Paulus während seines Rückzugs nach seiner Bekehrung sich bei Essenern, speciell essenischen Christen aufgehalten haben. So hat sich nach der Ueberlieferung der Apostelgeschichte der Alexandriner Apollos, „ein Mann beredt und gelehrt und mächtig in der Schrift" wie das die alexandrinische Religionsphilosophie mit sich brachte, an die Gemeinschaft der Johannesjünger in Ephesus angeschlossen, welche eine ähnliche Verbindung wie die essenischen Bruderschaften darstellten. Dieser Alexandriner wurde ein Mitarbeiter des Paulus und bald ein glücklicher Concurrent des Apostels in der korinthischen Christengemeinde, die ja „nach Weisheit fragte", so dass er mit seiner „Weisheit" Aufsehen machte und eine Anhängerschaft gewann[2].

Vielleicht durch diesen geistvollen alexandrinischen Gelehrten, wahrscheinlich aber schon vorher ist nun auch der Heidenapostel[3] einigermassen mit der hellenistischen Gottesgelehrsamkeit bekannt

---

Lc. 1, 3. Armut und Gütergemeinschaft: Ev. 1, 18 ff. 6, 20—25. 12, 13. 33. c. 16, 20. Act. 2, 44. 4, 32. Engel: Lc. 1, 2. 22. Act. 1, 10. 5, 19 etc. Prophetismus und Vision: Lc. 1, 2. Act. 10, 10. 13, 2. 14, 23. 21, 9.

[1] S. o. S. 51. Schneckenburger, Neut. Z.-G. 155 f. [2] Act. 18, 24—19, 9. I Cor. 1—4 vgl. Hausrath II, 672. Siegfr. 304. [3] Als „Schüler des Gamliel", welcher hellenistischen Einflüssen nicht unzugänglich gewesen sein soll. Jost, Gesch. d. Isr. III, 170. Holtzmann in Schenkel's B. L. I, 101. Vgl. die Bewunderung des Enkels Sirachs für alexandrinische Weisheit Sir. Prolog.

geworden; benutzte er doch die alexandrinische Bibel und verwerthet das Weisheitsbuch mit Vorliebe[1]. Jedenfalls scheint dies Auftreten Apollo's in Korinth die Veranlassung zu sein, dass Paulus in seinem grossen Brief an die Gemeinde, in welchem er ausführlich von der neuen Parteirichtung redet, nicht nur seine Kenntniss des Weisheitsbuchs verwerthet, sondern auch einige Eigenthümlichkeiten der alexandrinischen Weisheit zum Besten gibt, um den „Vollkommenen" zu genügen, die nicht mehr mit Milch der Kindheit, sondern mit fester Nahrung der Erwachsenen genährt sein wollen[2].

So deutet Paulus die Gesetzesstelle vom dreschenden Ochsen Deut. 25,4 allegorisch auf die „arbeitenden" Apostel nach der philonischen *lex allegoriae,* dass alles Gesetz nicht vom Unvernünftigen, sondern von vernünftigen Menschen handle. So fasst er den wasserspendenden Felsen ganz wie Philo „pneumatisch" d. h. als den Christus; ähnlich das Manna und die Wolkensäule; ja Paulus stellt überhaupt die beliebte Geschichte des Auszugs als Typologie dar auf die Christenheit, auf ihren Auszug aus dem geistlichen Egypten nach dem obern Kanaan[3]. Die Lehre vom doppelten Adam mag wohl auch rabbinischer Fund gewesen sein, wie sie auch im Talmud vorkommt. Doch erinnert Paulus in der gesammten Ausführung, namentlich indem er von der Substanz der Sterne in Verbindung mit den himmlisch pneumatischen Organismen redet, gar zu sehr an Philo, insbesondere ist die Reflexion über die Aufeinanderfolge der beiden Adam, auch in der nämlichen philonischen Stelle zu finden[4]. Ja auch die Verähnlichung des Christen mit Christus, die ganze mystische

---

[1] Namentlich im Römerbrief, aber auch I Cor. vgl. Röm. 1, 19 ff. mit Weish. 13, 3—8. 14, 22—31. 11, 16. 17. Röm. 5, 3 ff. m. Weish. 3, 4. Röm. 5, 12 f. 21 m. Weish 1, 13 f. 2, 23 f. Röm. 8, 17 m. Weish. 5, 4. Röm. 8, 28 m. Weish. 3, 19. Röm. 9, 20 f. m. Weish. 15, 7. 12, 12. Röm. 9, 22 m. Weish. 12, 18—24. Röm. 11, 39 m. Weish. 9, 13. Röm. 13, 1 m. Weish. 6, 4 vergl. auch Röm. 10, 6 mit Bar. 3, 29. I Cor. 2, 9—11. 16 m. Weish. 7, 7. 23. 27. 9, 11. 17. I Cor. 5, 4 mit Weish. 9, 15. I Cor. 6, 2 m. Weish. 3, 8 f. I Cor. 15, 21 f. 47 f. (Röm. 5, 21) mit Weish. 1, 13 f. 2, 23 f. I Cor. 15, 32. 33 m. Weish. 2, 6. 4, 12 — vgl. auch II Cor. 5, 4 m. Weish. 9, 15. Vgl. Stier, d. Apokr. [2] 2, 6. 3, 2 vgl. Philo I, 301. S. zum Folg. Siegfr. 304 ff. Keerl, d. Apokryphenfrage (Philo im N. T.) S. 301 ff. [3] I Cor. 10. Philo I, 82: der wasserspendende Fels ist die Weisheit Gottes. 634 f. 213 f. 566. 617 s. o. S. 57. [4] I Cor. 15, 40—47 mit Philo I, 49 f. 163. 332. 481.

Metamorphose des Menschen erinnert an die Ebenbildlichkeit, welche nach Philo der Mensch mit dem „Erstgebornen Gottes, dem Logos“ erstreben soll[1]. Ebenso ist auch die paulinische Lehre vom Glauben als gottgefälliges Werk des Menschen in auffälliger Uebereinstimmung mit Philo[2].

Der ganze Dualismus des Apostels, seine Lehre von den zwei Welten und entgegengesetzten Substanzen: lichter lebendiger Geist und nichtiges todtes Fleisch, entspricht freilich auch einigermassen der jüdischen Weltanschauung, wie sie sich unter persischem Einfluss ausgebildet hatte. Aber in dieser Schärfe der Scheidung und in dieser Terminologie ist der paulinische Dualismus doch nur verständlich als mit beeinflusst durch den gesammten Zug der Zeitphilosophie, der am stärksten dualistisch in der alexandrinischen Religionsweisheit sich geltend macht[3].

Indess sind die speculativen Züge bei Paulus, die an den Alexandrinismus erinnern, formell und sachlich wieder von dem philonischen System verschieden, es fehlt ihnen der philosophische Anstrich in jeder Beziehung. Paulus steht in dieser Hinsicht etwa auf dem Standpunkt des Weisheitsbuches und diese und ähnliche Schriften mögen ihm die Wegweiser zu den Gedankengängen gewesen sein, welche mit den philonischen gleicher Richtung sind, obwohl chronologisch auch eine unmittelbare Kenntniss und Benutzung der philonischen Literatur bei Paulus durchaus möglich ist. Es sind vielmehr rabbinische Kategorieen und biblische Begriffselemente, mit denen Paulus operirt. So ist auch der paulinische Dualismus sachlich genommen sehr verschieden von dem philonischen, er ist durchaus ethischer Art, aus ethischen Voraussetzungen geflossen, kein kosmischer, wie bei den Alexandrinern und Gnostikern.

---

[1] S. S. 44 f. Vergl. Röm. 8, 29 mit Philo I, 427. Vergl. Röm. 5, 12 ff. mit Philo I, 32 ff. 515. 585. II, 157. [2] S. S. 53. 56. [3] Vergl. Röm. 2, 15. 7, 24 mit Philo I, 459. 129. 638. — Für des essenisirenden Jacobusbriefs Bekanntschaft mit dem Alexandriner vergl. Jac. 1, 5 mit Weish. 8, 21 und Philo I, 533. Jac. 1, 6 mit Philo I, 141. Jac. 1, 11 mit Philo II, 258. Jac. 1, 13 mit Phil. I, 557 f. 214. Jac. 1, 14 f. mit Ph. I, 37 f. 40. 149. 190. Jac. 1, 23 mit Phil. I, 451. Jac. 2, 23 m. Phil. I, 401. Jac. 3, 2 m. Ph. 615. Jac. 3, 5 mit Phil. I, 455. Jac. 3, 8 m. Ph. II, 571. Jac. 3, 10 vgl. m. I Cor. 12, 3 u. Philo II, 196. Jac. 3, 15 m. Weish. 9, 3. Philo II, 416. Jac. 4, 8 m. Philo I, 445. S. o. S. 83.

Der Dualismus war überhaupt nicht bei Paulus der Ausgangspunkt seines Denkens, sondern ging ihm offenbar erst auf in seiner Erfahrung von der Sündigkeit und Unseligkeit des alten Gesetzeslebens und der Heiligkeit und Seligkeit des begeisterten Glaubenslebens. Der Pharisäismus, von dem Paulus herkam, war kein Dualismus; aber der ernste gewissenhafte Eifer des Pharisäers wurde schliesslich zum dualistischen Essäismus, das heisst zur Verzweiflung an der Möglichkeit der Gerechtigkeit unter den gewöhnlichen Verhältnissen und in der gewöhnlichen Welt. Derselbe Gerechtigkeitseifer, der Andere in die Wüste trieb und doch auch dort nur eine unvollkommene Erlösung von der Unreinheit der eiteln Welt und des sinnlichen „Todes-Leibes" finden liess, hat Paulus auch erst in dem Christenthum und zwar in dem, wie er's als neue Welt und Menschheit fasste, Frieden finden lassen.

Ausser dem Dualismus weist aber ganz besonders auch seine Christologie auf eine Verwandtschaft mit dem philonischen Alexandrinismus.

Der Messias ist nach Paulus das unmittelbare Ebenbild Gottes und das Urbild des Menschen, der Zweite (d. h. ideell Erste) Adam[1] oder der himmlische und geistige Mensch, in dem weder Geschlecht, noch Stand, noch Nationalität gilt, eine Bestimmung, wie sie Philo ähnlich von dem himmlischen Ideal- und Gattungsmenschen (ebenfalls nach Gen. 1) aussagt[2]. Christus ist für Paulus der Erstling aller himmlischen geistigen Wesen, der oberste Name, der Herr vom Himmel; ganz ebenso wie Adam Erstling aller irdischen Kreatur. Und wie dieser die Erde und ihre Fülle unterwerfen und beherrschen soll, so ist es die Bestimmung Christi, alle Mächte der Welt im Himmel und auf Erden und unter der Erde sich unterthänig zu machen, auch die Engel und die Herrschaften, welche doch nur Gottes Knechte sind, die Gestirne und „Götter" und „Herren", die Vormünder der heidnischen Menschheit, welche in ihrer Gewalt und Vollmacht abgelöst werden durch den Sohn Gottes[3]. Wiederum dies Alles übereinstimmend mit philonischen Ideen, wonach der Sohn

[1] Vgl. II Cor. 4, 4. 6 m. I Cor. 3, 23 u. I Cor. 15, 45 ff. Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. II Cor. 5, 17. [2] Philo I, 6. 17. 34. 331. 268. 641 s. S. 48. [3] I Cor. 15, 14—28. Phil. 2, 9—11. Gal. 4, 1—16. I Cor. 6, 2 ff. vgl. Henoch 69, 27. 29.

Gottes der Erstling ist über alle „Kräfte“, insbesondere auch die Gestirne und Heidengötter[1]. Beschreibt Paulus den Messias als besonderes unmittelbarstes Abbild Gottes, als originalen Träger seiner Glorie, als Gottes Abglanz und als seinen „eigenen Sohn“ von „Gottesgestalt“, so sind das lauter Bezeichnungen, die dem Wortlaut oder Sinne nach auch bei Philo vorkommen vom Logos. So wäre auch nicht zu verwundern, dass wie der Philosoph dem Logos, so der Apostel dem Christus die Weltbildung zuschreibe, wenn er sagt, dass Alles aus dem Einen Gott, aber durch Christus den Einen Herrn sei[2].

Eine Bestimmung ist jedoch dem Paulus eigen, die seinen Christus specifisch von dem philonischen Menschen- und Gottessohn unterscheidet, die persönliche, ethische, welche bei Philo kaum zur Geltung kommen kann. Sie tritt hervor in dem Act, durch welchen der himmlische Christus zum irdisch-menschlichen Jesus wird, der Herr der Welt zum Knechte Gottes, ja zum Diener der Menschheit, gerade im Gegensatz zu dem sündigen Adam, der in seinem hochmüthigen Ungehorsam Gott gleich sein und diesen Vorzug durch unrechtmässige Gewaltthat an sich reissen wollte, aber eben dadurch fiel und unter den Einfluss der Weltmächte, der Sünde und des Todes gerieth. Dem entgegen hielt er das Gottgleichsein nicht für eine gute Beute und dafür hat Ihn Gott erhöht über alle Gewalten[3].

Durch Paulus ist Christus über die irdisch-menschliche Bestimmtheit, die er noch in den Augen der Urgemeinde hat, hinausgehoben worden und ihm eine dogmatisch-begriffliche Wesenheit zugeschrieben, wie es wohl denen, die „als Augenzeugen“ seines Erdenwandels „mit ihm aus- und eingegangen waren“, „mit ihm gegessen und getrunken hatten“, „die ihn im Fleisch gekannt“, nicht möglich gewesen wäre, wie sie nur bei dem denkbar ist, welchem „Gott seinen Sohn“ vom Himmel her „geoffenbart“ und der durch abstract systematisches Denken zu solcher Speculation befähigt war[4]. Paulus hat den Christus als

[1] Philo II, 214. 643. S. o. S. 44. [2] II Cor. 4, 4. 6. Röm. 8, 32 vgl. 1, 4. Phil. 2, 6. S. o. S. 45f. [3] Phil. 2. Röm. 5. 15, 1—8. II Cor. 8, 9. Vgl. Ernesti, Studien u. Kritiken 1848 IV. Hilgenfeld, Z.-S. 1871. 192 ff. 319 f. Pfleiderer ib. 518 ff. Grimm ib. 1873, 33 ff. [4] Act. 1, 21. 10, 41. II Cor. 5, 16. Gal. 1, 16.

Herrn und Gottessohn dem philonischen Logos genähert, hat das Messiasbild in einen „Namen“ verwandelt, wenn auch noch nicht zu einem Begriff abstrahirt; er hat Christus hinausgerückt über die menschlichbeschränkte Wesenheit; aber dennoch behält er eine Persönlichkeit, er ist ein geschichtlicher Factor, ja er hat sogar eine eigenthümliche ethische Individualität. Zugleich ist der Christus Pauli in gewissem Sinn einheitlicher und fasslicher, als der philonische Logos und sogar als der judaistische Messias. Die Urchristen haben unorganisch allerlei Titel und Attribute ihrem Herrn und Meister umgehängt, haben aus der Rüstkammer des A. T. allerlei Trophäen hervorgeholt, um ihn königlich auszuschmücken und ihm einen provisorischen Thron im Himmel neben dem Vater gebaut. Aber Paulus hat Ihn selbst „über die Maassen erhöht und Ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist“.

Den Grund dieser Erhöhung giebt Paulus ganz nach der urchristlichen Vorstellung. Es ist ein ethischer, nicht ein metaphysischer. Es ist am Ende derselbe, den auch Jesus selbst als den Sinn seines Lebens und Sterbens bezeichnet hat, der demüthige Liebesdienst, die freie opferwillige Hingabe seines ganzen Wesens für die Menschheit. Und damit ist auch das Geheimniss verrathen, welches die Triebfeder der dogmatischen Erhöhung der Person Jesu von Anfang an und durch den ganzen Verlauf der Dogmengeschichte eigentlich gewesen ist. Es ist die begeisterte Dankbarkeit für das unerhörte Liebesopfer eines Heilandes, es ist die überschwängliche Verwunderung über die in der alten Welt unbegriffene Heldenthat des grössesten Martyriums; die Verherrlichung Jesu zum Gottessohn ist die Apotheose einer göttlichen Kraft, die vom Himmel stammte, in die Menschheit gesenkt war und die Welt neu schaffen sollte zum Himmelreich: der Liebe.

Diesem Zuge der Erhöhung ihres Meisters in der Richtung zum Logosbegriffe hin folgten auch die nachpaulinischen Schriftsteller und zwar durchaus beeinflusst durch seine eigenartige imponirende Christologie. Dahin gehören namentlich die oben schon berührten Stellen im Matthäusevangelium: das Gebet von seiner Sohnschaft und der Taufbefehl, wie die Ueberschrift des Marcusevangeliums. Dahin gehört die gleichfalls schon er-

wähnte Stelle im Petrusbrief. Ferner sind merkwürdig einige von Lucas berichtete Aussprüche des Herrn, wonach Jesus mehr oder weniger mit der „Weisheit“ identificirt scheint[1]. Vor Allem aber kommt der Apokalyptiker in Betracht, der noch mehr und unmittelbarer als Paulus mit den essenischen Christen in Zusammenhang steht und der mit seinem Wirkungskreis auf die Apollos-Stadt Ephesus hinweist. Auch er zeigt sich von alexandrinischen Ideen berührt, wenn auch nur durch das Medium des alttestamentlichen Schriftstudiums und alexandrinischer Weisheitsbücher nicht philosophischen Stils.

Zwar die Speculation vom ersten und zweiten Adam hat der apokalyptische Johannes nicht. Doch ist eigenthümlich verwandt damit, dass die Gläubigen an Christi Leiden wie an seiner Herrlichkeit theil haben sollen. Mit einem Ausdruck aus den Weisheitsbüchern heisst übrigens der apokalyptische Messias „Erstling der Creatur“[2]. An Anschauungen, die wir bei Philo finden, klingt es an, wenn der Messias nicht nur Fürst der Erdenkönige, Erstgeborener der Todten, Herrscher der Erde, Beschliesser des Himmels und des Hades, Hirte der Völker und König der Könige heisst, sondern auch „Herr aller Herren“ das ist doch wohl „Götter“ und wenn er von den alt- und neutestamentlichen Heiligen und den Vertretern der viergestaltigen lebendigen Schöpfung, wie viel mehr von Menschen göttliche Verehrung empfängt[3]. Auch die Art wie in der Apokalypse Christus den Allerhöchsten seinen „Gott“ und seinen „Vater“ nennt und im besonderen Sinne sein Sohn heisst, stimmt mit Philo's Logos[4]. Geradezu philonische Bildrede könnte der öftere Ausdruck sein, dass der Messias mit Gott auf gleichem Throne sitzt. Philonische Gedanken enthält endlich auch das Sinnbild der sieben Hörner und Augen des Lammes, wonach der Messias als Inhaber der gesammten göttlichen dynamischen und intellektuellen Eigenschaften bezeichnet wird. Ja, wie Jahveh selbst heisst er der Erste und Letzte und Lebendige, das ist der

---

[1] Luc. 7, 35. 11, 49 vergl. Matth. 11, 19. 23, 38. Marc. 1, 1. S. o. S. 83.
[2] Apok. 3, 14. Spr. 8, 22ff. Weish. 8, 4. 9, 9. Sir. 24, 14. In den jüdischen Apokalypsen ist der Messias vor aller Welt geschaffen: Henoch 45, 4. 48, 6. 61, 4. 62, 6f.; nach IV Esra 13, 25. 52. 14, 9 ist er vor seiner geschichtlichen Erscheinung im Paradies bei den Heiligen des A. T. [3] 1, 5. 14, 14. 1, 18. 3, 7. 12, 5. 19, 16. 5, 8f. [4] S. o. S. 45.

Seiende und scheint auch das mysteriöse Tetragrammaton als Namen zu tragen[1].

Kurzum die wichtigsten Aussagen des Alexandriners über den Logos werden wie bei Paulus so auch bei dem Apokalyptiker gefunden, nur dass sie nicht philosophische, sondern biblische Färbung tragen und nicht innerlich vermittelt sind mit dem Wesen des Messias, sondern mehr nur äusserlich angeheftet. Sogar der ganze Stil der Apokalypse kann an die Form der alexandrinischen Schriften erinnern: Philo trägt seine Speculationen als Exegese des A. T. vor; auch die musivische Arbeit des apokalyptischen Zento ist eine zusammengedrängte Auslegung der heiligen Schriften, es ist der christologische Extract des Alten Testaments. Alle göttlichen Hoheitsrechte und Titel Jahves, welche sich ohne einigermassen offene Verletzung der Suveränetät des Einen Gottes von Christus aussagen lassen, werden auf ihn übertragen, und ähnlich wie bei Paulus und Philo die alttestamentlichen Theophanien als Christo- und Logophanien aufgefasst werden, so sind die apokalyptischen Christophanien den alttestamentlichen Theophanien nachgebildet. Ja die Apokalypse geht in der Uebertragung der biblischen bezw. alexandrinischen Hypostasenbegriffe auf sein Messiasbild noch weiter als Paulus. Hat dieser nur den Begriff des „Logos“ ohne den Namen für Jesus bereit[2], so ist dieser daran, auch den Namen anzuwenden freilich nicht in dem philosophisch-griechischen Sinn, sondern in der alttestamentlich jüdischen Fassung.

Nämlich an der auffallendsten Stelle seines visionären Dramas, wo die Katastrophe, die lange vorbereitete und angekündigte endlich eintritt mit der Parusie Christi, sind zur Schilderung die messianischen und theophanischen Glanzstellen Jesajas verwendet c. 9. und 63: er trägt die Wundernamen des Messias und das Blutgewand des zur helfenden Rache ausziehenden Jahveh. Der Name des Erscheinenden ist aber aus der Weisheit entlehnt, aus einem Stück dieses Buchs, das durchaus eine Parallele

---

[1] 2, 7. 3, 12. 1, 6. 3, 5. 21. 2, 18. 5, 6. 1, 17. 18. 3, 12. 19, 12 vergl. Henoch 69, 26. S. o. S. 44ff. 26. [2] In Hebr. 4, 12f. kann ich den Logos nicht finden (trotz Philo I, 121), nur das Gotteswort, allerdings mit Anklang an seine Objectivirung als Schwert (s. o. S. 19. 32.). V. 13 wäre doch gar zu hart, in αὐτοῦ einmal den persönlichen Logos zu denken, sodann das Wort im Sinne von Rechenschaft; man denke nur: πρὸς τὸν λόγον ἡμῖν ὁ λόγος!

zu der zweiten Jesajasstelle ist[1]. Es ist der Name Gotteswort, welcher gleichsam alle sieben Messiasnamen der ersten Jesajasweissagung zusammenfasst, zugleich aber der centrale Träger und Ausrichter aller „wahrhaften Gottesworte", d. h. der göttlichen Weissagungen, die in ihm ihre Erfüllung finden[2].

Finden sich so in der Apokalypse auf der einen Seite Elemente des alexandrinischen Logosbegriffs ohne den Namen und an einer andern Stelle dieser Name ohne jene eigenthümliche Bedeutung, so bedurfte es unter ihren Lesern nur eines combinirenden Geistes, der den Namen herausgreifend ihn als Nagel am Zeltpflock der christlichen Dogmatik einschlug um daran das gesammte Rüstzeug philonischer Speculation aufzuhängen[3]. Man kann sich verwundern, dass dies nicht früher geschieht, dass noch längere Vorarbeiten und Uebergänge dazu nöthig waren, bis Einer auftrat und kurzer Hand das Schlagwort aussprach. Aber geradeso hatte es mancherlei Vorstufen bedurft in der Entwickelung der alexandrinischen Religionsphilosophie bis Philo klar und bestimmt das Wort aussprach, der geoffenbarte, immanente Jahveh, Mosis und die Weisheit Salomos ist nichts anderes als der Logos der Griechen; geradeso hat erst Petrus am Ende der Laufbahn Jesu das Bekenntniss abgelegt: Du bist der Messias; geradeso hat erst der letzte Apostel und erst in seinen letzten Lebensjahren den neuen Glaubenssatz geschrieben: Jesus ist der zweite Adam. So mochte es auch nach dem Apokalyptiker noch mehr als ein Menschenalter dauern, bis ein neuer Lehrer auftrat und das glatte Schlagwort an die Spitze seines Schriftwerkes setzte: Jesus Christus ist der Logos.

Vorher waren noch einzelne Seiten des werdenden Dogmas auszuarbeiten, wovon zerstreute Spuren die Evangelien und der Petrusbrief bieten; die Strasse weiter aber ebneten die deutero-paulinischen Briefe, und als nächste Etappen die eigenthümlichen Schriften, die noch vorher von specifisch alexandrinischen Christen geschrieben sind. Denn die bisherigen Schriften sind auf hebrä-

---

[1] Vgl. Offenb. 19, 11—18. 21 mit Weish. 18, 15—18. Offner Himmel: vom Himmel her; kriegt: Krieger; scharfes Schwert: scharfe Waffe; bediademter Oberkönig aus Königsthronen, Gefolge von weissen Rossen: (Weish. 19, 9) wie Rosse werden sie geweidet. Vgl. auch Jes. 63, 1. 7f. 10. 11—18 mit Weish. 18, 7f., 9. 20. 19, 5—9. [2] D. h. der Μεγαλης Βουλης Ἄγγελος: der Vollstrecker des himmlischen Hohenraths, Jes. 9, 6 LXX. Apok. 19, 9 vgl. 1, 9. [3] Jes. 22, 23. 24.

ischen Boden gewachsen, wenn sie auch dieses und jenes alexandrinische Pfropfreis tragen. Wie aber musste ein Christenthum aussehen, das auf alexandrinischem Boden entstanden war?

3. Der christliche Alexandrinismus.

Während Paulus und Johannes Apokalypticus von ihrem christlich-palästinensischen Standpunkt aus Fühlung bekamen mit der gleichzeitigen und gleicherweise wie das Christenthum über das Judenthum hinausstrebenden Geistesbewegung des Alexandrinismus, musste allmählich auch der Fall eintreten, dass das alexandrinische Judenthum an das Christenthum sich anschloss und die mitgebrachte eigenthümliche Denkweise anwandte auf das neue Geistesobjekt. Dass diese Erscheinung mit Apollos eingetreten sein möchte, spricht sich in der öfter wiederholten Vermuthung aus, dass das erste Denkmal eines alexandrinischen Christenthums, der Hebräerbrief[1], von diesem wahrscheinlich jüngern Zeitgenossen Pauli herrühre[2].

Was der Alexandrinismus als Mitgift in die Ehe mit dem Christenthum einbrachte, war hauptsächlich dreierlei: die Vorstellung vom *Kosmos noëtós*, der Logosbegriff und in formaler Beziehung das Bedürfniss und Geschick, das alte Testament als heilige Schrift zu rechtfertigen und mit der neuen Erkenntniss in Einklang zu bringen durch allegorische und typologische Schriftdeutung, namentlich des Pentateuchs.

Für den abstract philosophischen Begriff der übersinnlichen

---

[1] Vgl. die alte Ueberschrift *ad Alexandrinos*. [2] Der Name Barnabas, welcher etwa auch über diesem wie regelmässig über dem späteren alexandrinischen Sendschreiben steht (vergl. Hilgenfeld, Z.-Schr. 1867, I. 1870, I. 1872, I. die Aufsätze von Holtzmann, Grimm, Hilgenfeld, Kluge), soll doch wohl nur auf einen Mitarbeiter des Paulus d. h. auf einen Pauliner weisen. Dass die Tradition als einen solchen nicht Apollos, sondern Barnabas nennt, kann nur auf der grösseren Bekanntschaft und Kirchlichkeit des letzteren beruhen. Die Bezeichnung der beiden Briefe bedeutete also *à la Barnabas* d. h. Epistel im Sinne des judaistischen Pauliners. — Mit dem frühzeitigen Eindringen des Alexandrinismus in's Christenthum, wie es im vorigen Capitel nachgewiesen, verträgt sich die Anschauung von einer frühen, meinetwegen vor 70 stattfindenden, Abfassung des Hebr. sehr wohl, ohne dass sie hier behauptet zu werden braucht. Eine Abfassung durch Apollos halte ich nicht für unmöglich. S. o. S. 88 f.

Geisteswelt fand sich ein concret-religiöses Seitenstück in der christlichen Vorstellung vom Himmelreich. In diesem Namen prägt sich von Anfang an (schon bei Daniel) die Anschauung aus, dass vom Himmel her eine vollkommene Ordnung der Dinge sich in dieser Welt offenbare, dass also ein solcher Idealstaat in der obern Welt bereits vorhanden und bereit sei, in diese niederen Erdenräume hereinzutreten; und wenn auch Jesus selbst diese örtlich objective Vorstellung vom Himmelreich nicht getheilt hat, wenigstens nicht in der Weise, dass ihm das Himmelreich als blos jenseitiges und künftiges erschien, aus seiner Bitte um das Kommen des Reichs mochte man's heraushören und thatsächlich haben es seine Jünger der Hauptsache nach so zu fassen das Bedürfniss gehabt.

So hatte Paulus, der übrigens den Namen Himmelreich gar nicht und das Wort Gottesreich nur ein paar mal nennt, von dem „obern Jerusalem" gesprochen, auch von dem „himmlischen Staatswesen". Und die Apokalypse lässt es im Himmel bereit sein wie eine schön geschmückte Braut, oder auch als „fertige hl. Stadt Jerusalem", als „Gottestempel", als Gotteszelt mit der Bundeslade[1].

Was mit diesem obern Staatswesen geschieht, sagt Paulus nicht. Doch scheint er sich seine Verwirklichung auf Erden, bildlich gesprochen seine Herabkunft gleichzeitig mit der Parusie Christi zu denken, wenn auch vielleicht nicht als plötzliche einmalige Katastrophe, sondern als Process, so dass sie vollendet ist mit der Ueberwindung aller Gegensätze beim Ende der Christusherrschaft und Anfang des eigentlichen Reiches Gottes, wo dieser Alles in Allem ist[2]. Der Apokalyptiker lässt deutlich erst nach dem tausendjährigen Christusreich das obere Jerusalem herniedersteigen in vollkommener Gestalt und die Hütte Gottes weilen unter den Menschen. Dann ist aber Erd und Himmel neu: das vollendete Gottesreich hat sein Dasein in einer neuen Schöpfung, ähnlich wie auch Paulus die Herrlichkeit der Kinder

---

[1] Gal. 4, 24 ff. Phil. 3, 20. Apok. 3, 12. 19, 7. 21, 2. 3. 9 ff. 11, 19. Der Apokalyptiker Esra (7, 20. 6, 25) kennt „zwei Welten", welche einstweilen nebeneinander existiren, um aufeinander zu folgen, indem die irdische aufhört und die himmlische an ihre Stelle tritt (vergl. 8, 1). [2] Vgl. Phil. 3, 20 f. mit I Cor. 15, 24 f.

Gottes erscheinen lässt in einer ihr entsprechenden vom Bann der Endlichkeit erlösten und verklärten Welt[1].

So redet nun der christliche Alexandriner[2], der sich der alexandrinischen und speciell philonischen Anschauungs- und Auslegungsmethode, ja sogar Ausdrucksweise bedient[3], in einer Mischung von philonischen und paulinischen Ausdrücken von dem „Unsichtbaren", „Himmlischen", dem „unwandelbaren unerschütterlichen Reich, der festgegründeten Stadt", der „Heimat" und „Stadt des lebendigen Gottes", „der wahrhaften Hütte", dem „Gotteshaus" d. h. von den wahrhaften Realitäten, welche in der Transcendenz der Ewigkeit, erhaben über aller Endlichkeit vorhanden sind, und in einzelnen Aeusserungen und Offenbarungen von den Christen verspürt, geschmeckt, ja erfasst werden: so im heiligen Geist, im Gotteswort, in den heiligen Mysterien (Taufe und Abendmahl); ähnlich wie sie auch ihren Schatten vorausgeworfen haben in das vergängliche Wesen des Judenthums in Gestalt der kultischen Einrichtungen und der Figuren der hl. Geschichte[4].

Diese Obere Welt selbst kommt nun aber nicht nieder auf diese Erde; und diese ihrerseits kann sich nicht zu ihr verklären, noch neugebären, denn sie ist zwar nach ihrer Form (wie bei Philo) das Nachbild und der „Schatten" von jener, wie das Abbild der Stiftshütte, das Moses nach dem himmlischen Urbild machte[5]; aber ihrem Wesen, ihrer Substanz nach ist sie das gerade Widerspiel zu jener: sichtbar, greifbar, wandelbar; ja die sichtbare Schöpfung ist der das unsichtbare ewige Heiligthum verhüllende Vorhang der Endlichkeit, welcher wegfallen muss, damit jenes offenbar werde[6]; dies, wie es scheint, bei der Parusie Christi. So geht das Himmelreich in den Himmel über, die zukünftige Weltzeit in die jenseitige Welt. Das tausendjährige Messiasreich — das ohnedies ein Provisorium ist — sammt dem allgemeinen Weltgericht fällt ganz weg. Christus erscheint wieder denen die Ihn erwarten zur Rettung, zur Heimholung ins Vaterland. Mit seiner Erscheinung beginnt also die neue voll-

[1] Apok. 21. Röm. 8. [2] Riehm, Lehrbegr. des Hebr. Pfleiderer, 324ff. u. d. Commentare. [3] *Carpzov. Sac. exercitt. in S. P. ep. ad Hebr. ex Phil. Alex.* Keerl a. a. O. 321 ff. Siegfried a. a. O. 321. [4] 11, 1. 8, 5. 9, 23. 12, 28. 11, 10. 14. 16. 12, 22. 8, 10. 10, 21. 6, 4—5. Philo I, 431 u. o. S. o. S .46. [5] 9, 1f. 8. 23f. 8, 1—5. Philo I, 649. [6] 1, 10f. 11, 3. 12, 18. 27. 13, 14. 9, 8.

kommene Weltordnung. Die Christen gleichen dem Volk, das auf die Wiederkehr des Hohenpriesters wartet, der hinter den Vorhang in's Allerheiligste ging mit dem sühnenden Blut. Baldigst sind die Zeitalter zu Ende, oder vielmehr die Welt steht schon an ihrem Ausgang seit Christi Erscheinung und es beginnt die Ewigkeit in ihren Vorzeichen und Vorboten schon jetzt: es ist eben der Rüsttag zum grossen Weltsabbat, es ist der Wüstenzug nach dem wahren Kanaan aus dem Egypten der alten Weltzeit[1]. So ergibt sich beim Hebräerbrief eine ganz eigene Eschatologie, die übrigens wiederum das mit Paulus Uebereinstimmende hat, dass eine baldige Wiederkunft Christi oder überhaupt eine solche nicht unbedingte Consequenz des Gedankenganges ist, da ja Jesu sühnender Hingang genügt, insofern er den Seinen dadurch den Weg und die Stätte bereitet hat, damit auch sie als „Geheiligte" eingehen können in das Allerheiligste[2].

Weil nämlich das Jenseits für den christlichen Alexandriner nicht in's Diesseits kommen kann, so muss die Menschheit zu dieser Himmelswelt eingeführt werden, wenn sie aus der untergehenden vergänglichen Welt gerettet und in dem ewig Beständigen ein dauerndes Leben führen will. Durch wen geschieht das? Natürlich durch einen von dort stammenden himmlischen Führer — weil's zum Vaterland, zur heiligen Stadt oder zum Zionsberge geht; oder durch einen heiligen Priester — weil's ein Gotteshaus, ein Heiligthum ist; jedenfalls durch Einen, der heimisch ist in dieser obern Welt, der den Weg nicht nur dazu weiss, sondern der auch Zutritt zu ihr verschaffen kann, der auch Gewalt und Macht in ihr hat, wie über die Zugehörigkeit zu ihr zu verfügen vermag.

Das wäre nach alexandrinischer Philosophie der Logos; für den Christen ist es aber Jesus, der Heiland. Beides deckt sich nun deutlich der Sache nach für die Vorstellung des alexandrinischen christlichen Lehrers. Offenbar aber scheut sich der Verfasser so rund und bestimmt jenes bekannte Schlagwort auf die ebenso bekannten Namen zu beziehen, jenen abstracten philosophischen Kunstausdruck auf die realistische geschichtliche Persönlichkeit zu übertragen. Jener Name ist ihm offenbar zu modern, zu wenig stilvoll, zu unbiblisch — mit einem Wort zu griechisch-

[1] 9, 24 ff. 10, 25. 37 vgl. 1, 1 f. S. o. S. 75 f. 89. [2] 10, 19 ff. 9, 24.

philosophisch[1]. Er gebraucht dafür lieber die concreten Bezeichnungen, welche dem Logos sonst auch zustehen und welche andererseits in den alttestamentlichen oder christlichen Schriften namentlich in „Weisheit" sich finden oder doch dem Kirchenstil sich annähern.

So nennt er den Heiland „Sohn Gottes", Erstgeborner, und beschreibt sein Wesen und Werk in Ausdrücken, die an den Philonismus erinnern und mit Pseudo-Salomo's Schilderungen der Weisheit stimmen, wie: „der Abglanz von Gottes Herrlichkeit, Abdruck seines Wesens"[2], „durch den er die Aeonen gemacht, „der das All trägt mit dem Worte seiner Macht und die sündige Menschheit versühnt durch seine That, der zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzt, ein Erbe des Alls"[3]. Er hat als Sohn den höchsten Namen, den es gibt, ist natürlich mehr als Mose der Diener Gottes im Hause Israel, steht über allen Wesen, auch den höchsten, den Engeln, die ihm und den Seinen zu Diensten sein müssen, ja ihn anzubeten haben. Als den Schöpfer des Alls, den Ewigen, der Himmel und Erde überdauert, scheut sich sogar der Verfasser nicht ihn Gott zu nennen insbesondere in alttestamentlichen Citaten, indem der Name „Herr" wie bei Paulus auf Christus bezogen wird[4].

Als Schöpfer und Herr der Welt, auch der oberen, ja dieser vor Allem, ist er auch im Stande sein Volk, die Christenheit, in dieselbe als ihr verheissenes Vaterland, zu dem heiligen Berge zu führen. Er ist der wahre Moses und Führer-Engel, den man hören und dem man folgen muss; denn herrlicher als das durch Engel verkündete Gesetz ist sein durch ihn gepredigtes, dann durch die Apostel unter göttlichen Wunderzeichen, Kräften und Geistesgaben bezeugtes Heilswort; aber auch wie der Philonische *Logos Tomeus* und *Elenchos* „scharf durch Mark und Bein, Seele und Geist dringend ist das Gotteswort und Herz und Gewissen prüfend das Auge dessen, mit dem wir zu thun haben". Also man soll Ihm folgen, der den Zugang eröffnet zum Himmelreich und der der Richter der Geister ist. So ist er der rechte Josua, der sein Israel zur Ruhe der Heimat bringt,

---

[1] Ueber 4, 12. 13 s. o. S. 95. [2] 1, 1—6. Philo I, 121. 308. 414 u. o. vgl. Weish. 7, 21. 26. [3] 1, 1—3 vgl. Weish. 7, 25—27. Philo 1, 419 vgl. 35. 207. 332. 478. 656. 609. [4] 3, 4. 1, 4—14. Philo I, 108. 332. 642.

der eigentliche David, der seinem Volk Frieden bringt vor seinen Feinden und es nach Zion führt und dort wohnen lässt[1].

Als Gottessohn ist er ferner der himmlische „grosse Hohepriester“[2], der zum wahren grossen Versöhnungstage in das Allerheiligste des Himmels[3] eingegangen ist. Zu dieser Function ist er durch Gotteseid berufen, und durch die unbefleckte Vollkommenheit seines Wesens[4] und Opfers (das Er selbst ist) im Stande, wahrhaft und eigentlich die Herzen und Gewissen zu „heiligen“, zu weihen und zu feien von Sünden-Schuld und Gericht zum wahren Gottesdienst und hl. Priesterthum, zu Gliedern der rechten Theokratie[5]. Nicht einem Hohenpriester gewöhnlicher Art ist er gleich, sondern ähnlich wie es Philo von Moses nachzuweisen sucht, ein solcher der noch andere Würden in sich vereinigt; er hat nicht Aaron sondern Melchisedek zum Typus, der als vater- und mutterlos, ohne Anfang und Ende in der Schrift erscheint und als ein König von Salem d. h. Frieden, zu dem er die Menschen einführt im Ganzen, wie als *Psychopompos* im Einzelnen; er geleitet sie als Fürsprecher vor das Gericht, das sie erwartet und bittet für sie, dass sie als vollendete Gerechte der Gemeinde der Erstgebornen und Engel angehören dürfen[6].

Dies Alles wäre eine reingedankliche Entwicklung, die der alexandrinisch-christliche Lehrer aus seiner allgemeinen Weltanschauung zur Vermittelung mit dem Christenthum herausstellen, insbesondere von der Logosspeculation auf die christliche Messiasidee übertragen konnte. Dabei sind allerorten Beziehungen zu dem Logos des Philo; und seiner Schriftverehrung und Schriftgelehrsamkeit vermochte er gerecht zu werden durch eine ausgedehnte bis in's Einzelste und Kleinste ausgenützte Typologie, wornach der alte Bund alles schattenhaft vorbildete, was im neuen ewigen Bund geistige Realität ist[7].

Aber neben dieser ideellen Gedankenconstruction lagen

---

[1] 3, 1—6. 4, 11—13. 7—8. Philo I, 642. 487. 121 (vgl. o. S. 94) 491f. 144. [2] 4, 14 ἀρχιερεὺς μέγας auch Philo I, 654. II, 591. [3] 6, 19. 8, 2. 5 Philo I, 270. 562. 653. II, 222. [4] Vergl. Weish. 18, 21. [5] 10, 2. 4. 11. 22. 9, 14. 13, 11. 12. [6] 4, 14—10, 39. 12, 22—24 vergl. Philo H.Pr. I, 561ff. Melchisedek I, 102f. 533; elternlos 562 (er hat Gott zum Vater und die Weisheit zur Mutter vgl. I, 365. Fürbitter: I, 455. 501. II, 155. S. o. S. 54. [7] 7, 1 bis 10, 18. Philo's ähnliche Anschauung vom Gesetz und Cultus s. o. S. 58.

dem Schriftgelehrten als Christen gar concrete und lebendige Erfahrungen vor einerseits von dem leidensvollen Leben Jesu, andererseits von dem unbefriedigten und gedrückten Zustand der Christen. Diese historischen Züge verwendet nun der Verfasser in höchst geschickter geistreicher Weise für seine Christologie und Heilslehre, ohne sie freilich ebensowenig wie Paulus mit der metaphysischen Seite des Wesens und Wirkens Christi völlig zu vermitteln. Dass auch hier die alttestamentliche Vorstellungswelt zum Hintergrund dient, ist begreiflich; es ist aber beim Hebräerbrief nicht wie bei Paulus das Gesetz als Forderung und Pädagogie, sondern als typisches Opferritual und symbolischer Gottesdienst gefasst.

Die Erdenzeit Christi ist eine Episode in der sonstigen himmlischen Herrlichkeits-Existenz des Sohnes: „eine kleine Zeit hat ihn Gott" nach Psalm 8 „unter die Engel erniedrigt"; er ist ein Bruder der Menschen, ein Menschenkind geworden von Fleisch und Blut, und in allem seinen Brüdern gleich — nur ohne Sünde, aber auch ethisch bestimmt, der Schwachheit unterworfen und der Versuchung ausgesetzt. Das musste geschehen, wofern er als Hoherpriester fürbitten will, weil ein solcher aus eigener Erfahrung wissen musste, wie es dem Menschen bei der Versuchung zu Muthe ist, um Mitleid mit ihm zu haben. Andererseits musste der Hohepriester, welcher Andere zu entsühnen und zu weihen hatte, selber sittlich rein, unbefleckt und heilig sein[1]. Ferner musste der himmlischwahre Hohepriester ein Opfer darbringen; und zwar nach alttestamentlichem Vorbild ein fehlloses und ein blutiges d. h. ein heiliges Leben opfern. Dies konnte nur des Sohnes eigenes sein. Darum hat ihm Gott eben auch den Leib bereitet, damit er ein solches persönliches Lebensopfer bringen könnte und damit es ein makelloses vollkommnes Opfer sei, hat er sich selbst durch gottgefälliges Thun und Leiden vollendet oder geheiligt[2]. Auch findet es das sittliche Gerechtigkeitsgefühl des christlichen Lehrers nöthig, dass derjenige, welcher auch noch unter das ethische Gesetz fällt — obgleich er so überaus hoch und Gott so nahe steht — seine hohe Auszeichnung auch durch entsprechendes sittliches Verhalten verdiene,

[1] 1, 3. 2, 7—18. 4, 15. 5, 2. 7, 26. Weish. 7, 25. Philo I, 292f. II, 231. 249. I, 561f. [2] 7, 26—28. 9, 12—14. 10, 5—7.

wenigstens ihrer sich würdig erweise und darum hebt er sowohl seine Demuth, seinen Gehorsam, seinen Glauben hervor als auch sein freiwilliges Leiden, für welches seine Verherrlichung über alle Gewalten und Engel als Entgelt und Act der ausgleichenden Gerechtigkeit anzusehen sei[1]. Vermöge seines sittlichen Charakters ist der Christus somit ein ethisches Vorbild geworden. Schon damit ist er nicht nur für sich ein Heiliger, sondern wie der Weise Pseudo-Salomo's und Philo's auch ein Heiland für Andere. Doch ist nach jüdischer, ja allgemein antiker Stellvertretungs-Idee, wie sie namentlich in der paulinischen Heilslehre ausgebildet wurde und jedenfalls in bedeutender Nachwirkung dieser Soteriologie, diese mystische Seite stark hervorgehoben[2], wenn sie auch einigermassen rationalisirt erscheint dadurch, dass die objective Erlösung auch in subjectiver Weise gewendet wird, indem statt Sünde, Gesetz und Tod das Schuldbewusstsein, der Gesetzesstolz und die Todesfurcht als Gegenstand der Befreiung genannt ist[3] und ausserdem die That Christi nur als eine mehr formale gilt, als Weihe für den Gottesdienst des hl. Lebens, welchen die Menschen selber ausüben müssen[4].

Die Leistung des Menschen gegenüber dieser ewigen Stiftung als der göttlichen Veranstaltung einer wahren Versöhnung und Gottesgemeinschaft ist nach paulinischer Weise Glauben genannt, als das subjective Verhalten gegen die Erlösung. Der Glaube aber im Hebräerbrief ist die Ueberzeugung von der Realität der Oberwelt, die erfahrungsgemässe[5] Gewissheit der durch das Gesetz geweissagten und durch Christus gestifteten ewigen Versöhnung und Gottesgemeinschaft, die zweifellose Hoffnung auf die Erfüllung der Gottesverheissungen insbesondere der Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit Christi, welcher der Anker ist, an dem das Schifflein unserer Seele hält[6]. Dieser Glaube ist viel allgemeiner als der specifisch christliche des Paulus. Er entspricht vielmehr der Begriffsbestimmung des Philo als ideale Gemüthsstimmung im Gegensatz zu der sinnlich-fleischlichen Richtung des Menschen, insbesondere als Vertrauen auf Gottes Ver-

[1] 2, 10f. 5, 7—9. 12, 2. 1, 4. 2, 5 vgl. Justin. M. Dial. 102 a. E. vgl. Röm. 1, 4. Phil. 2, 5ff. Hebr. 1, 2 m. Offb. 3, 21. [2] 2, 10. 18. 6, 20. 9, 22—26. 10, 19 ff. u. s. w. [3] 2, 15 (vgl. Philo II, 448). 9, 14. 10, 2. 14. 18. 22. [4] 9, 14. 12, 28. 10, 10. 13, 11. 12. [5] 10, 34. 14. 26—29. 3, 14. 6, 4f. [6] 11, 1f. 6. 39. 6, 11. 12. 19. 20. 3, 14. Röm. 4, 19f. S. o. S. 75.

heissung und Beistand. Solchen Glauben konnten auch die alttestamentlichen Väter haben, in grösserem Umfang und in weiterer Ausdehnung als Paulus z. B. dem Abraham den Glauben zugesteht[1]. Freilich wird versucht den christlichen Charakter des Glaubens zu wahren insofern, als die völlige und eigentliche Erfüllung der Verheissung erst durch Christus eingetreten sei und also alle Väter im Grunde an Christus „geglaubt" hätten[2].

Der Glaube des Hebräerbriefes bekommt aber — ähnlich wie die jüdische subjective Weisheit und Gerechtigkeit in Pseudo-Salomo[3] — einen reicheren Inhalt und lebhaftere Färbung durch die Schwierigkeiten, mit denen er verbunden ist wegen der irdischen zeitlichen Wirklichkeiten, die zum Zweifel und Unglauben versuchen und damit auch zu einem weltmässigen Sinn und irdischen Wandel[4]. Zunächst ist die christliche Gegenwart noch immer nicht Erfüllung, die Christen kosten erst einen Vorschmack des Kommenden. Als massive Wirklichkeit steht ferner diese sichtbare Welt da mit dem verführerischen Schein als ob sie die einzige und wahre Realität sei, verdeckt das Wahrhaftige und verhindert das unverrückte Hinschauen zu ihm[5]. Scheinbar mit göttlicher Autorität und ewiger Geltung führt sich der alte Bund ein mit seinen grossen Heiligen und erhabenen Institutionen und wird so die allergefährlichste Versuchung für Christen jüdischer Herkunft[6]; eine Gefahr, welcher der christliche Lehrer dadurch begegnet, dass er die alexandrinische Allegorese zur Herabsetzung des Judenthums als einer blossen Typologie auf das Christenthum benutzt, dessen Grösse und Herrlichkeit erst durch das Judenthum in das rechte Licht gestellt werde, während dieses in seiner Unvollkommenheit durch jenes in Schatten gestellt wird[7]: das Judenthum gehört der vergänglichen Welt und der vergangenen Weltzeit an, das Christenthum der ewigen und zukünftigen; jenes ist wie alles Irdische ein Gleichniss, in diesem wird das Unzulängliche des Judenthums erfüllendes Ereigniss[8]. Dazu kommen noch Irrlehrer und ganz besonders Verfolgungen, welche zurücktreiben in das schützende Lager der Synagoge.

---

[1] Röm. 4 vgl. Philo: Abraham der erste Gläubige; die πιστις die königliche Tugend. S. o. S. 53. [2] 11, 10—16. 40. [3] Vgl. Hebr. 11 mit Weish. 10. [4] Philo I, 485. S. o. S. 27. [5] 12, 1. 14ff. 13, 5. 6. 13, 10 bis 16. [6] 10, 25—31. 39. 13, 10—16. [7] 9,8—10. 10, 1—4. 11 u. o. [8] Vergl. 1, 1ff. 9, 26. 12, 18. 8, 2. 11, 10.

So wird in manchfaltiger Weise der christliche Glaube auf die Probe gestellt: und dadurch wird er zur Treue, wie in der Apokalypse. Und der grosse Märtyrer selbst, Christus, wird als „Anfänger und Vollender des Glaubens“ vor Augen gestellt[1].

Ein zweiter Brief oder besser gesagt homiletischer Tractat aus christlich alexandrinischen Kreisen stellt sich dem Hebräerbrief an die Seite[2]. Er bezeichnet aber in Form und Inhalt seiner Lehre schon eine weitere Stufe der Entwicklung, wie er denn auch einige Jahrzehnte jünger ist als jener. Barnabas hat eine ins Breite und Kleine ausgeführte Typologie, welche weit über die des Hebräerbriefes hinausgeht und in ihrer gelehrt pedantischen Weise durchaus mit der philonischen Allegorese übereinstimmt[3]. Bezüglich seines dogmatisch-kirchlichen Characters steht Barnabas nicht mehr auf der Defensive als Apologie des Christenthums, sondern geht offensiv polemisch vor, vertheidigt nicht mehr das Christenthum als die eigentliche Erfüllung des Judenthums, sondern bestreitet das Judenthum in seiner äusserlichen buchstäblichen Fassung als fleischliche und bösliche Verkennung der Wahrheit, gesteht also nicht mehr wie Hebräerbrief dem jüdischen Wesen im A. B. relative Wahrheit und Berechtigung zu; noch weniger spricht er, wie Philo thut, der äusserlichen Gesetzesbeobachtung in Opfern, Waschungen, Speisegeboten und dergl. fortdauernde Geltung und Nützlichkeit zu, sondern er betrachtet die äussere Gesetzesbeobachtung in der Vergangenheit als Irrthum und Sünde wider den Geist des Gesetzes, und eine solche in der christlichen Gegenwart vollends als verderbliche Verkehrtheit und gottfeindliche Versündigung an dem Christenthum; wegen dieser schroffen Haltung gegen das geschichtlich Thatsächliche am Judenthum und Alten Testament wurde wahrscheinlich auch der Schrift die Aufnahme in den Kanon verweigert wurde.

Der Bund ist, wie „Barnabas“ ausführt, „wirklich von Gott durch seinen Diener Moses gegeben; Moses hat ihn auch empfangen und das Gesetz in trefflicher Weise gestellt“. Denn geistig

[1] 13, 9. 9, 28. 12, 28. 11, 6. 6, 11ff. 10, 35. 36. [2] Hilgenfeld, Apost. Väter S. 13—50. N. Test. e. can. II. J. Donaldson, The apost Fathers I, 248 bis 317. Müller, Erklärung des Barnabasbr. Lipsius in Schenkels B. L. I, 363ff. [3] Regeln und Beispiele für Philon. Allegorie bei B. weist Siegfried 330f. nach.

und moralisch und messianisch, mit einem Wort: christlich ist's gemeint gewesen vom Gesetzgeber. Sittliche Vorschriften enthalten eigentlich die Speisegebote; und Weissagungen auf's Christenthum, auf Christi Wesen, Werk und Leiden und die Herrlichkeit und Bestimmung der Christen geben die Opferbräuche, die Gottesdienste und das Gotteshaus. In geistig allegorischer Weissagung auf Christus haben auch die Propheten und Priester und Sänger durch ihre Worte und Werke prophezeit. Denn von Christus selbst hatten sie die Gnadengabe auf ihn selbst zu weissagen, in „Geist" und „Gnosis": in prophetischer Voraussicht und typischer Absicht haben sie geredet und gehandelt, die ganze Geschichte der Heiligen des A. T. ist Allegorie und Typik. Der gesammte Alte Bund ist bewusste Vorausbildung des Neuen, das ganze Judenthum rechtverstanden wahrhaftes Christenthum, das A. T. ein verhülltes Evangelium[1].

Aber die Juden haben „Bund" und „Gesetz" nicht verstanden und gehalten, ja eigentlich nie empfangen: von Anfang haben sie den Bund verwirkt, den Gott ihnen bot, wie die zerschmetterten Tafeln beweisen[2]. Nichtig, Irrthum und Sünde ist's gewesen, was sie als Gesetz angesehen und beobachtet haben und ihren Anspruch, doch Bund und Gesetz zu haben und zu halten, hat Gott durch ihre ganze Geschichte desavouirt. Verwirkt haben die Juden den Bund durch ihre Sünde und Unwürdigkeit, missverstanden das Gesetz durch die Verführung eines bösen Engels[3]. Sie heissen geradezu „die Sünder", eben wie einst von den Juden die Heiden so genannt wurden[4]. Sie sind unbeschnittener Ohren und horchen nicht auf den Herrn. Darum ist ihnen Alles dunkel, was er durch Moses und die Propheten in sinnvollen Bildern offenbart hat. Und selbst als er im Fleische erschienen war und lehrte und so viele Zeichen und Wunder that und es überaus liebte: dennoch haben sie ihn, wie einst die Propheten verfolgt bis zum Tode. Eine ähnliche Ausführung wie sie dem ersten Hellenisten und Märtyrer Stephanus in seiner Polemik gegen die Juden von der Apostelgeschichte in den Mund gelegt wird[5].

[1] 14, 1. 4. 4, 7. 8. 10, 11. 2 ff. 5, 6. 9, 7. 8. 7, 2. 6. 7. cc. 12. 13. 7—10 cf. I Petr. 1, 10—12. [2] So gehören auch die Heiligen des alten Bundes nicht den Juden sondern den Christen an c. 13. [3] 9, 4 ff. 2, 10. [4] Cf. c. 12. [5] 8, 7. 8. 5, 6. 3, 8. 11. 4, 14. Act. 7.

Um ihre Sünden zum Gipfel zu bringen ist Christus in's Fleisch gekommen; andererseits aber um den Christen durch sein Blut Vergebung und Sühnung zu verschaffen und die Erkenntniss des wahren Sinnes vom alten Bund zu bringen oder den ungefälschten d. h. echtchristlichen Glauben, damit sie nicht wie Proselyten an ihrem Gesetze zerschellen[1]. Denn ihnen hat er die Ohren beschnitten durch sein Wort und über sie ausgeschüttet dieselbe Gabe des Geistes, welche Moses und die Propheten besassen bei ihren allegorischen Offenbarungen, so dass ihnen dies Verständniss des tieferen geistigen Sinnes, der in den hl. Schriften verborgen ist, offen steht und insbesondere dem Lehrer ist diese Geistesgabe geschenkt und von ihm mit eifriger Freude geübt[2]. Zum Glauben nämlich gehört und kommt auch die rechte Weisheit und Einsicht. So sind die Christen gegenüber den unverständigen, verstockten und verwirrten Juden die Verständigen, welche ihres Vaters Sinn und Meinung erkennen. Sie hören aus den Propheten heraus den Herrn die Nichtigkeit und Verderblichkeit der äussern Gesetzesbeobachtung verkünden und ihnen gab Christus statt dieser ein neues Gesetz und wies ihnen den rechten Weg[3]. Die Christen haben die wahre Weisheit, Sittlichkeit und Frömmigkeit, die rechten Opfer, die echten Speisegesetze, den eigentlichen Tempel und Sabbat[4]. Sie sind aber auch das wahre Bundes- und Erbvolk, denen alle Verheissungen zu Theil werden[5]. Doch gehören dazu auch die Väter, für die Christus auch erschienen ist, um ihnen die Verheissung zu bringen[6]; ähnlich wie im Hebräerbrief. Kurz zusammen fasst sich dies Alles in dem Satz: „Moses, der Diener, hat empfangen, der Herr aber selbst hat (es) uns als Erbe gegeben, was er als Stiftung selber ererbt hatte“[7].

Christus heisst am liebsten „der Herr“ und seine Herrlichkeit ist vor Allem, ja fast sie allein betont. Er ist der „Herr“ der ganzen Welt, und ihr Schöpfer, zu welchem Gott bei der Weltschöpfung gesagt hat: „Lasst uns Menschen machen nach

---

[1] 14, 5. 4, 6. (vgl. Mt. 23, 32) 5, 1. Barn. scheint also in dem paulinischen Satze: „Chr. ist um unserer Sünden willen gestorben, um unserer Gerecht. willen auferweckt“, die beiden Glieder zwischen Juden und Christen zu vertheilen. [2] 9, 1 ff. (vgl. Röm. 2, 24. 28. Act. 7, 51) 3, 6. 1, 2. 3. 5. 7 f. 9, 7—9. 4, 6. 2, 10. 14, 1—4 c. 13. [3] 2, 8—10. 5, 3. 4. 4, 11. 6, 9. 10. 7, 1 cc. 9. 10. [4] cc. 1 bis 4; 5—8; 9. 10; 15; 16. [5] 13. 14. [6] 5, 6. [7] 14, 4. 5.

unserm Bild und Gleichniss“ [1]. Und wie bei der Schöpfung, so war er auch thätig in Israels Geschichte, von ihm haben die Propheten ihre Weissagungsgabe und er ist Urheber aller Allegorie im alten Bund [2]. Er ist nicht der Davidssohn, als welchen ihn noch Paulus anerkennt, „nein David hat im Geist diesen Irrthum der Sünder selbst widerlegt“ [3]. Seine Herrlichkeit — auch auf Erden, entgegen der Erniedrigung bei Paulus- und Hebräerbrief — ist so gross, dass die Menschen vor seinem Anblick vergehen müssten, da sie ja nicht einmal seiner Hände Werk, die Sonne ungestraft erschauen können. Desswegen auch musste er sich in Fleisch hüllen, um auf Erden erscheinen zu können. Er erscheint „im Fleisch“; dieses ist nicht (wie bei Paulus und Hebräerbr.) ihm wesentlich organisch, sondern ein Gefäss für seinen „Geist“, er ist nur „der Gestalt nach im Fleisch erschienen“ und „nicht Menschensohn, sondern Gottessohn“, wie zu verschiedenen Malen ausdrücklich hervorgehoben wird [4]. Durch diese Fleischeshülle wurden eben die Juden getäuscht und brachten ihn zum Tode, indem sie sprachen in übelm Rathe: „Lasst uns binden den Gerechten, denn er ist uns widerwärtig“ [5]. Das wollte er aber selber auch, um als Opferlamm durch sein Blut die Sünde der Christen sühnen und sie erneuern zu können, und das war auch der „Auftrag“ (Gottes) [6]. So hat er „das Gefäss des Geistes als Opfer dargebracht“ und „das Fleisch zum Verderben übergeben“ [7]. Dabei ist besonders bedeutsam das „Holz“, an dem er leiden „musste“, indem unzählige Typen im A. T. darauf deuten: so Isaak bei der Opferung, Moses mit seinen ausgebreiteten Armen auf dem Hügel während der Amalekiterschlacht und die eherne Schlange. So ist's auch geradezu im prophetischen Spruch gesagt: nicht blos im Allgemeinen durch Jes. 53, sondern mit besonderer Beziehung: „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet über ein ungehorsames und widersprechendes Volk“. Ferner, „dass die Herrschaft Jesu am Holze“ sei, wird in dem interpolirten Psalm 96, 10 gelesen [8].

---

[1] 7, 2. 5, 1. 5. 6, 12 vgl. Philo s. o. S. 49. [2] 6, 1f. 15. 16 (vergl. Hebr. 1, 6) 12, 1. 12, 7: „denn in Ihm Alles (im A. T.) und auf Ihn“. [3] c. 12 cf. Mt. 22, 43f. [4] 6, 7. 9. 14. 12, 10f. 7, 3 cf. I Tim. 3, 16. [5] Jes. 3, 9. 10. Weish. 2, 2. Just. Dial. 17. Joh. 11. [6] Nicht der alten Menschheit wie Hebr. 9, 15. Röm. 3, 25f. Barnabas 7, 2. 5 cf. I Joh. 2, 1. 2. [7] 5, 10. 11. 13. 1. 2. 7, 3. 11, 9. [8] 12, 1 vgl. Justin Dial. 73. Müller, Erkl. des Barn. 213f.

Und endlich „sagt der Herr“ selber in einem anderen Propheten: „Vom Holze wird Blut träufeln“[1]. Auch andere Einzelheiten seines Leidens sind durch verschiedene Typen im A. T. angedeutet und vorgebildet. So namentlich durch den Sündenbock, der verspeit, zerstochen und am Haupt mit Scharlach-Wolle bekränzt wird. Ebenso durch das Opfer der rothen Kuh, wo auch Scharlach und Ysop eine Rolle spielen[2].

Christus ist nach dem Leiden auferstanden, erschienen und gen Himmel gefahren am achten Wochentage, der darum und als Anfang einer andern Welt von den Christen mit Freude gefeiert wird. Nach 6000jährigem Bestande der Welt kommt er zum grossen Sabbat des 1000jährigen Reiches, vernichtet die Zeit des Antichrist, richtet die Gottlosen und verwandelt die Gestirne[3].

Aber nicht nur im Himmel zur Rechten Gottes hat er inzwischen sein Wesen, sondern auch auf Erden in den Christen. Denn Christus hat uns nicht nur entsündigt, gereinigt und geheiligt, sondern „erneuert“ „als ein andres Gebilde“, „neugebildet“ (wie er uns schon bei der ersten Schöpfung nach Gottes Ebenbild schuf), „hat uns wieder von Anfang geschaffen“[4] oder „lebendig gemacht“ und „in uns Wohnung genommen“, ist also wieder „im Fleische erschienen“ in fortgehender Incarnation[5]. So ist nun die Wohnung unserer Herzen (die vorher ein Götzentempel war) dem Herrn ein heiliger Tempel; das gilt von dem einzelnen Christen, wie von der Christengemeinde als Ganzes[6]. Denn der Herr sagt wieder (Psalm 42, 3): „In wem soll ich (vor) dem Herrn meinem Gott erscheinen[7] und mich verherrlichen?“ Und (Psalm 22, 22): „Ich will dich preisen in der Gemeinde meiner Brüder“. So „wohnt also Christus“ oder „auch Gott in uns in Wahrheit“. „Wie? Sein Wort des Glaubens, seine Berufung zur Verheissung, die Weisheit gerechter Thaten, die Gebote der Unterweisung, er selber weissagend in uns, er selber wohnt in uns“. Denn wer nach Heil begehrte, blickt nicht auf den Menschen, sondern auf den in ihm Wohnenden und Reden-

[1] 5, 13. 7, 3 cc. 11 und 12. 8, 5. IV Esra 5, 5. [2] 7. 8 vgl. Hebr. 9, 13. [3] c. 15. [4] 6, 11. 14 ἀναπλάσσων. 16, 8 πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. [5] 5, 7. 6, 11 f. 14 ff. 16, 8. 7, 2. 12, 5. [6] Vergl. Hebr. 3, 6. I Cor. 3, 16. Philo I, 402. Die vollkommen gereinigte Seele ist Gottes Haus. 643 Eile, o Seele, Gottes Wohnung zu werden. [7] Zusatz des Barnabas.

den, erstaunt darüber, dass er nie dergleichen sonst vernommen und zu hören begehrte. Das ist der geistige Tempel, der dem Herrn erbaut wird“ [1].

Also Gott und Christus machen Wohnung im Christen, reden aus ihm, wirken aus ihm; geben ihm Weisheit und Weissagung; legen ihm die Worte der Predigt und Lehre, des Evangeliums und der Prophetie in den Mund. Nach andern Stellen ist es abwechselnd mit dem Herrn die den Christen „eingepflanzte Gnadengabe des Geistes“, der sie Vergangenheit und Gegenwart (Judenthum und Christenthum, Gesetz und Evangelium) verstehen lehrt und ihnen auch einen Vorschmack des Zukünftigen gibt [2].

Mit dieser Gegenwart Gottes und Christi auf Erden und in den Menschen ist eigentlich das zukünftige Weltalter, wo die Hütte Gottes bei den Menschen sein soll und Gott bei ihnen wohnen, vorausgenommen, und darnach die Wiederkunft Christi gegenstandslos gemacht. Doch erscheint auch bei Barnabas wie bei Paulus und Hebräerbrief der judenchristliche alte Sauerteig der Parusie. Der Verfasser hält noch an derselben fest, stellt sie sogar in nächste Aussicht, indem er zwar anerkennt, dass eigentlich die 6000 Jahre der von Gott bestimmten Weltzeit noch nicht abgelaufen seien, aber eine Abkürzung des noch ausstehenden Restes annimmt. Je mehr aber dies als eine Abweichung von dem Weltplan erscheint und je unsicherer überhaupt die Rechnung von der Weltschöpfung ab war, desto mehr konnte man auch diese Restzeit wieder strecken, wodurch dann das Interesse am Eintritt der Parusie und damit ihre dogmatische Bedeutung verschwand und Raum gewonnen wurde, die künftige Christusherrschaft in die gegenwärtige Kirche zu projiciren. In seiner originalen Gedankenverbindung zeigt also auch „Barnabas“ wiederum eine weitere Stufe in Hereinziehung des Inhalts der zukünftigen Welt in die gegenwärtige, über Paulus hinaus in gleichem Schritt mit Apostelgeschichte und Hebräerbrief und schon in Annäherung an die johanneische Immanenz.

In seiner Christologie steht Barnabas nicht nur von Paulus seitab, sondern auch von Hebräerbrief, der doch noch eine Menschenähnlichkeit, eine Theilhaftigkeit an Fleisch und Blut und

[1] 4, 11. 6, 14—16 c. 16, 7 ff. [2] 1, 2. 3. 7 vgl. 5, 3.

sittlicher Bestimmtheit der menschlichen Natur annahm, die den Heiland doch noch menschlich fühlen und mit ethischer Bestimmtheit handeln liess. Bei Barnabas dagegen ist der Leib ein sinnliches Gefäss für sein geistiges Wesen, eine fremdartige Hülle, die ihn nur befähigt vor Menschen zu erscheinen[1]. Er kam in's Fleisch nicht eigentlich um zu leiden, sondern nur um die Typen zu erfüllen, die im alten Bund aufgestellt waren. Das ist eine unlebendige formalistische Anschauung, die sich dem Gnosticismus nähert. An der Grenze des Gnosticismus steht aber auch der schroffe Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum. Und auch der Name, welcher hier dem altchristlichen Schlagwort des Glaubens an die Seite tritt, weist hin auf eine beginnende neue Geistesrichtung in der christlichen Welt, die Gnosis.

[1] Auch bei seiner Wiederkunft wird der Herr seinen Leib verherrlichen (11, 9), wahrscheinlich indem er auch das scharlachene Gewand als Richter umthut (7, 9).

Dritter Abschnitt.

Der Gnosticismus[1].

1. Die Grundlagen des Gnosticismus.

Der christliche Alexandrinismus gipfelt hauptsächlich in der Synthese des Messias und Logos; der jüdische und der hellenische Mittlerbegriff sind vereinigt und auf die historische Persönlichkeit Jesu übertragen, vorläufig noch ohne den griechischen Namen, vor dem man eine begreifliche Scheu hatte. Das ist der grosse Schritt, den die dogmengeschichtliche Entwicklung — nach noch unsicheren Andeutungen bei Paulus — auf hellenistischem Boden mit klarem Bewusstsein machte, in der That eine Evolution von unabsehbaren Folgen. Durch diese Synthese war die Christologie, die in der urchristlichen Dogmatik noch zur Anthropologie gehörte, ein Stück Theologie geworden: nicht mehr von unten nach oben wurde das Christusbild construirt, sondern von oben nach unten. Der Messias war Weltbildner geworden, wie die alttestamentliche Weisheit; der Name Gottessohn wurde aus einem politisch-ethischen Ideal zu einer metaphysischen Idee, einer Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens.

[1] Neander, Genet. Entw. d. gn. Systeme; K.G. (3. Auflage) I, 201—262. Gieseler, K.G. I, 179 ff. Matter, Krit. Gesch. d. Gnostic. (deutsch von Dörner). Ritter, Gesch. d. chr. Phil. I, 108 ff. Baur, d. chr. Gnosis; Kirch. Gesch. I, 175 ff. Christ. d. 3. Jahrh. 175 ff. Dogmengesch. 161 ff. Hilgenfeld, Evangelien 229 ff. Theol. Jahrb. 1857 p. 557 ff. Zeitschr. f. w. Theol. 1862 II. 1863 p. 96 ff. 1868 p. 213 ff. 1870 p. 231. 1872 H. I. Lipsius, d. Gnostic.; Gnosis in Schenkel's B. L. II. Ewald VII, 163 ff. Hausrath III, 8, 6. Dorner, Person Christi I, 296 bis 400. Nitzsch, Dogmengesch. I, §§. 12—15. Thomasius, Dogmengesch. 63 ff.

Damit kam Gliederung und Bewegung in die starre Einheit des jüdischen Gottesbegriffs. Der strenge Monotheismus war durchbrochen. Was Philo allein für das philosophische Denken, also in einem sehr beschränkten Kreise, durch seine Logoslehre bewirkt hatte, ward jetzt für die religiöse Vorstellung, also in kirchlichen Gemeinschaften zum Gegenstande des Glaubens und der Phantasie gemacht durch das Dogma vom Christus-Logos. Und nachdem in der reinen Einen Urzelle der Gottesidee der Process einer Differenzirung begonnen hatte, war vorauszusehen, dass diese Bewegung weiter und weiter führe. Die Schranke war niedergerissen, die das jüdisch-christliche monotheistische Theosophiren von der heidnischen orientalischen Mythologie und griechischen Philosophie trennte. Ein Uebergang war gemacht und eine Vermischung vorbereitet mit diesen Erscheinungen, wie schon Philo z. B. die jüdischen Engel mit den hellenischen Heroen, den orientalischen Genien und den philosophischen Ideen oder Logoi vermengt und vereinerleit hatte.

Die zweite grundlegende Umwandlung, welche die christliche Vorstellung durch den alexandrinischen Einfluss erfahren hatte, war die Vereinerleiung oder Vertauschung des zeitlich-transscendenten Gottesreichs mit der räumlich jenseitigen Geisteswelt, die Verwechslung von Himmelreich und Himmel, womit dann die von Weltzeit und Erdenwelt als vergänglichem Provisorium Hand in Hand gehen musste und das Wort *Aeon* einen ganz eigenthümlichen Sinn bekam. Dadurch trat statt eines historisch-temporellen ein metaphysisch-substanzieller Dualismus tiefgreifend in die christliche Weltanschauung ein. Der persische Gegensatz von Licht und Finsterniss und der platonische von Idee und Stoff machte sich geltend statt des jüdischen von den beiden Weltaltern. Und so war die gnostische Gegenüberstellung von dem Pleroma des Absoluten und dem endlichen Kosmos vorbereitet.

Kam hierzu noch die eigenthümliche Idee der Erlösung durch einen zeitlichen und doch ewigen Mittler in lebendiger Persönlichkeit, so war in die aufgestellten Kulissen der Träger eines dramatisch-historischen Processes gerufen und die Entwicklung einer Weltgeschichte vorgezeichnet, welche jenen Dualismus sowohl erklären als auch aufheben sollte.

So sieht man, wie der vollendete christliche Alexandrinismus

zu einer weiteren Bildung drängt, die ein eigenthümlich Neues war, die sich zum Christenthum ungefähr ähnlich verhalten musste, wie der Philonismus zum Judenthum. Dies Gebilde ist die Gnosis.

Sie ist indess nicht eine blosse unmittelbare Fortsetzung der jüdisch-christlichen alexandrinischen Religionsphilosophie, welche vielmehr ein vorbereitendes und vermittelndes, freilich auch bestandbildendes Element für sie ist[1]. Es kommt im Gnosticismus das orientalische Wesen zu bedeutender Geltung. Aber wie alle Kulturbewegung geht auch diese Geisteserscheinung vom Morgen nach dem Abend und nimmt auf griechisch-lateinischem Boden auch mehr und mehr hellenische Einflüsse in sich auf, so dass der Gnosticismus in seiner Vereinigung christlich-jüdischer, heidnisch-orientalischer und wissenschaftlich-hellenischer Kulturelemente ein intensives Abbild des religiös-philosophischen Synkretismus im zweiten Jahrhundert darbietet.

In dieser Zeit war die neue Religion schon zu den höheren Schichten der Gesellschaft hinaufgedrungen. Die weltliche Bildung aber musste, sobald sie von der Seite des Gemüthes sich zu dem Christenthum hingezogen fühlte, dem Drang nachgeben, dieses philosophisch zu erfassen, es als Gegenstand der Speculation zu behandeln, in ihm die absolute Wahrheit und Weisheit, die Lösung des Lebensräthsels, die Enthüllung des Weltmysteriums zu suchen; wozu sich auch die Anknüpfung und sozusagen die Aufforderung findet namentlich in den höher angelegten Schriften der christlichen Lehrer. Der speculative Kaufmann, der für die Eine köstliche Perle des Christenthums alle anderen Schätze der Weisheit dahingegeben, wollte jene nun auch als Talisman benutzen, der ihm alle verschlossenen Thüren der Erkenntniss öffnen sollte[2].

Das Christenthum war positive Religion einmal sofern es Lehre war, Offenbarung und Ueberlieferung eines gottgesandten, ja göttlichen Propheten; sodann weil es Geschichte war, als göttlich geordnete Heilsthatsache angesehen wurde. Nach beiden Seiten hin forderte es vom Menschen willige vertrauensvolle Hinnahme: Glauben, Glauben an das Evangelium vom Reich

[1] Vgl. ausser den oben angef. Sch. Siegfried, Philo 341f. Lutterbeck, N. T. Lehrb, I, 437—446. [2] Dieser Zug trieb zum Beispiel später den Freund und Gönner des Origenes in die Arme der Gnosis. Orig. in Ioann. V, 4 fin.

und Glauben an das Evangelium vom Heiland. Als Lehre der Weisheit und Wahrheit nahm aber das Christenthum nicht blos das einfach aufnehmende, sondern auch das dialectisch verarbeitende Denken in Anspruch, trug damit in sich die Keime der Gottesgelehrsamkeit, der Wissenschaft. Aber auch die christliche Geschichte wurde sofort Gegenstand der Dogmatik, der Speculation. Es galt, in der sinnlichen Erscheinung den tiefern philosophischen Gehalt herauszufinden, in dem was dem einfachen Sinne als Thatsache vorlag, den tiefern göttlichen Grund und Zweck zu entdecken, um so mehr als die äussere Erscheinung des Christenthums in seinem Stifter eine so widerspruchsvolle war, ein Aergerniss für die jüdische Religionsvorstellung und eine Thorheit für die hellenische Weltweisheit.

So musste zu gleicher Zeit eine christliche Dogmatik und erbauliche Geschichtschreibung entstehen; aber auch eine sinnlichere und geistigere Betrachtung der christlichen Ueberlieferung, die als Pistis und Gnosis bezeichnet werden konnte, sofern man unter jener die unmittelbare Hinnahme des Gebotenen verstand, unter dieser die denkende Vermittlung für das gebildete Bewusstsein.

So wirkte schon von formeller Seite das Christenthum auf speculative Verarbeitung seines Gehalts hin. Aber auch der eigenthümliche Inhalt der christlichen Offenbarung und Geschichte gibt einen concurrirenden Factor in der Genesis der Gnosis ab[1].

Mit dem Christenthum bekamen die Menschen einen neuen Himmel und eine neue Erde, eine neue Gottes- und Weltanschauung; und durch Paulus den Theologen und Dialektiker wurde die Gemeinde sich dessen bewusst, zum Anfang mit Schrecken und Streuben, bald aber in schwindelndem Enthusiasmus. Das Geheimniss alles Wesens und Lebens, die Tiefen der Gottheit und die Bahnen der Menschheit schienen aufgedeckt vor dem Auge des Christen, das Räthsel der Welt und Geschichte, in das den Seher in der Religion, den Denker in der Philosophie zu schauen gelüstete, schien gelöst mit der Person und Erscheinung Christi. Während das Judenthum seiner Unvollkommenheit und Vervollkommnungsbedürftigkeit stets sich bewusst blieb, wofür

[1] Das Formalprincip (Niedner, Lipsius, Nitzsch) und das Materialprincip (Baur, Hilgenfeld) der Gnosis sind zur Erklärung ihrer Entstehung und ihres Characters zu berücksichtigen.

der Messiasglaube der Ausdruck war, trat das Christenthum von Anfang mit dem Bewusstsein auf, die Erfüllung zu sein, die vollkommene Offenbarung, das völlige Heil, die absolute Wahrheit zu geben oder zu sein. Und in steigendem Masse und mit immer deutlicheren Sätzen wurde dies ausgesprochen in der Synopsis und von Paulus, im Hebräerbrief und bei Barnabas, bis dies Bewusstsein endlich seine schärfste Zuspitzung findet im Gnosticismus[1]. Mit diesem Axiom von der Absolutheit des Christenthums war aber auch die Antithese gegen das Judenthum gesetzt als ein endliches, vergängliches Institut. So hatte, um abzusehen von den Gesetzeslösungen Jesu, Paulus das Judenthum als in die Entwicklung der alten, eiteln, sündigen Welt gehörig hingestellt und seine Gesetze durch Engel vermittelt gedacht, während die Verheissung und Erfüllung der christlichen Gnade durch Gott selber geschehen sei[2]. Wie so die beiden Religionen verschieden vorgestellt wurden, musste aber auch der Urbegriff aller Religion, die Gottheit hier und dort allmählig verschieden gedacht werden. Diese Consequenz sprach sich freilich erst in einer spätern, freiern Denkweise bei einer religionsgeschichtlichen Betrachtung der beiden geistigen Erscheinungen bestimmt aus — d. h. in der Gnosis — aber die Keime dazu lagen im Christenthum selbst.

Der Vatergott Jesu hatte in der That ein anderes Antlitz und Herz als der Jahveh Mosis. Das mochte sich freilich auch Paulus nicht klar machen, dessen Gott der Gerechtigkeit und Güte noch einen Januskopf hat, ein Doppelangesicht, das erst die Gnostiker und insbesondere des Apostels radikalster Schüler in zwei entgegenstehende Personen trennten. Das Evangelium, das den Vater der Liebe mit seinen Gnaden verkündete, erregte eine ganz andere religiöse Stimmung im Menschengemüth, als das Gesetz, das den Herrn der Gerechtigkeit mit seinen Forderungen und Verheissungen in Lohn und Strafe auftreten liess; und dieses Gefühl des Unterschieds war bei Paulus lebendig genug, so dass er diesen Gegensatz von Evangelium und Gesetz stark hervorhob und die Auflösung oder Ablösung des letzteren durch ersteres als die grosse Erleichterung des beschwerten Menschenherzens empfindet, als Erledigung vom Druck des Ge-

[1] Matth. 11, 25 f. cf. 5, 17. Mark. 1, 15. Gal. 4. I Cor. 2. II Cor. 5, 17. Hebr. 1, 1 f. Barn. a. v. O. Vgl. Baur, D.-G. 168. Dorner 356 f. [2] Gal. 3, 19. 18 s. o. S. 41.

wissens, als Mündigung und freudige Freiheit des befangenen und beschränkten Geistes und Willens; als Befreiung vom tödtlichen Buchstaben und Fluch des Gesetzes.

Die Erlösungsidee, die mehr oder weniger klar allen Religionen zu Grunde liegt, war mit neuer Macht und in neuer Weise in das Bewusstsein der Menschen getreten durch die historische Erscheinung des Heilandes. Die Erlösung war nicht mehr ahnende Sehnsucht und ringendes Gebet, sondern sichere Gewissheit, zuversichtlicher Glaube; sie war nicht mehr eine liturgische Sühnung, durch Opfer und Ceremonieen bedingt, sondern eine objective ethische, durch geschichtliche Thatsache verbürgt, durch fromme Hingabe erreicht; es war eine Erlösung, die nicht mehr an einer heiligen Institution haftete, sondern an der Person eines gottgesandten Heilandes; und sie galt nicht einzelnen Menschenklassen oder einem besondern Volk, sondern der gesammten Menschheit, ja, wie Paulus andeutet, der ganzen Schöpfung.

Der Messias, der vorher blos eine schwankende dogmatische Idee gewesen, war mit Jesus in die geschichtliche Wirklichkeit getreten, das Ideal der Erlösung hatte Fleisch und Blut angenommen und eine Geschichte gelebt in der Menschheit. Aber damit hatte die Idee nichts von ihrer Grösse eingebüsst; im Gegentheil, durch die Verehrung der Christen wurde sie verherrlicht, der Messias apotheosirt. Als eine göttliche Wesenheit war er vom Himmel zur Erde gekommen. Er hatte damit den Ausgang des Jenseits geöffnet, so dass himmlische Kräfte niederströmen konnten in die niedere Erdenwelt; aber der Himmel war auch aufgethan für die nach einer höhern Heimat sich sehnenden Menschenseelen. Der Emanationstheorie war mit der paulinischen Christologie Thür und Thor geöffnet, sie konnte die Himmelsleiter ihrer Aeonenreihen aufstellen, auf welcher Gottwesen aus dem absoluten Jenseits herabsteigen konnten, sich hier verlieren, leiden und wirken und wiederum emporsteigen von unten nach oben, wiedergewonnen ihrem höhern Ursprung und ruhend im Urgrund, wo sie heimisch waren.

„Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit sich selber“: dies Wort im vollsten weitesten Sinne aufgefasst enthält im Keime das System des ganzen ausgebildeten Gnosticismus.

Damit kam eine ganz neue Anschauung von der Geschichte auf, sie ward Heilsgeschichte, Erlösungsökonomie und zwar nicht blos die Menschheitsgeschichte, sondern die Weltgeschichte im weitesten Sinne, sofern auch die Natur an diesem Processe der Erlösung theilnimmt. Das Wissen und die Erkenntniss dieser Heilsökonomie war eine Art mystischer Religionsphilosophie. Paulus schon hat diese Weltgeschichte in den erhabenen Grundlinien einer grossartigen Geschichtsphilosophie dargestellt, als die Verwirklichung des geheimen Weltplans Gottes, als den Gang der wunderweisen göttlichen Weltpolitik, als das grosse Geheimniss seines Rathschlusses, der von Anbeginn, seit der Weltschöpfung gefasst, mit Christi Erscheinung den Menschen offenbar geworden sei[1].

Den Einblick in diesen Heilsrathschluss Gottes wie in die Tiefen seines Wesens, auch in die Bedeutung und Stellung der übrigen göttlichen Mächte[2] nennt Paulus *Gnosis:* Erkenntniss, Einsicht, was freilich noch nicht Kunstausdruck ist, wie das *Nomen proprium* bei den Gnostikern. Von „Erkenntniss Gottes" redet er, die durch das Evangelium allenthalben kund wird, wie ein Opferduft das ganze Haus der Welt erfüllend; von Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes, die auf Christi Angesicht als ein Licht in die chaotische Finsterniss der Welt hineinleuchtet, ja als Anfang einer neuen Schöpfung erscheint. Wie das Licht in der sinnlichen Welt, so ist Christus in der geistigen eine Offenbarung, eine Art Emanation des göttlichen Wesens: „Gott war in Christo"[3]. Er ist Geist und damit himmlisch göttlicher Substanz und also hatte sich mit ihm göttlichgeistiges Wesen herabgesenkt in die Menschheit; mit der Anschauung Christi vermittelt sich die Anschauung Gottes, ja es vermittelt sich das göttliche Wesen selbst[4]. Denn Christus ist in den Christen wie Gott in Christo, die Incarnation setzt sich fort in's zweite Glied. Ferner ist Christi Schicksal — Sterben und Auferstehen — das mystische Vorbild und Mittel für die Erneuerung der Menschheit zur Christenheit, wie der Verklärung jedes Menschen zum Christen: die Geschichte Jesu also ist Sinnbild und Gleichniss der Weltgeschichte[5].

Durch Christus war neues, wahres Leben erst in die Welt

[1] Röm. 11, 25—33. 16, 25. 8, 18 ff. I Cor. 2, 7. 13, 2. 8, 6. [2] I Cor. 8, 1 ff. [3] Gal. 4, 9. II Cor. 2, 14. 4, 6. 10, 5. [4] II Cor. 3, 17. 18. 5, 19. Phil. 3, 8. [5] Röm. 6—8. Gal. 5, 24. 2, 20. Phil. 3, 10. 11 vgl. Hebr. 12, 2.

gekommen, mit ihm beginnt erst die wahre Menschheit, die eigentliche Geschichte; er hat mit seiner Erscheinung den Process der Erlösung eingeleitet, die Vernichtung des ungöttlichen Wesens und der widergöttlichen Mächte, sowie positiv die Vergeistigung der Menschen und die Verklärung der Welt[1]. So ergibt sich mit der Einsicht in die Bedeutung Christi auch die rechte Beurtheilung der von ihm zu überwindenden Wesen, der wesenlosen Götzen und des götzendienerischen Unwesens, damit aber auch die richtige Stellung des Gewissens zu den Mächten und Strebungen der heidnischen Welt[2]; aber aus der Erkenntniss des Gotteswerkes in Christo erhellt für den Christen auch das rechte Verständniss und Verhältniss in Bezug auf die provisorischen und propädeutischen Institutionen des Judenthums[3]. Zugleich verbindet sich auch mit dieser weiterblickenden Auffassung des alten Bundes eine eigenthümliche Auslegung seiner Schriften: sofern diese alttestamentliche Offenbarung zugleich Verhüllung, diese gesetzlichen Anordnungen und geschichtlichen Erlebnisse zugleich Typen sind, gilt es aus der Hülle und Form des Buchstabens den geistigen Gehalt herauszuziehen; das führt zur „geistlichen" Auslegung, der bekannten Allegorese, die also auch ein Charakteristikum der Gnosis ausmacht[4]. Die vergleichende religionsgeschichtliche Betrachtung der Wesenheit und Bedeutung der andern Religionen von dem höhern Standpunkt des Christenthums aus und der tiefere Einblick in die heiligen Schriften gibt dabei für die Praxis das Bewusstsein einer Art Aufklärung und Freiheit, die in ihrer Uebertreibung in falschen Wissensdünkel und Libertinismus ausarten konnte[5].

Auch der Hebräerbrief kennt neben den allgemeinen elementaren Ueberlieferungen christlicher Lehre und Praxis eine höhere vollkommnere Erkenntniss[6], welche namentlich Aufschlüsse über das Wesen Christi ergibt und zwar hauptsächlich auf Grund einer eingehenden typologischen Ausdeutung der alttestamentlichen Geschichte und Cultuseinrichtungen. Das metaphysische Verhältniss Christi, seine kosmische Stellung zu Gott und zu den untergeordneten über- und unterirdischen Mächten

[1] Röm. 5. I Cor. 15 vergl. 8. [2] I Cor. 8, 1—4. II Cor. 6, 14—19. Röm. 1. [3] Gal. 3. 4. 5. Röm. 2. 3. 4 u. s. w. [4] II Cor. 3. I Cor. 10. Gal. 4, 24 f. vgl. Barn. 1, 5. 9, 8. [5] I Cor. 8. Röm. 14. [6] 5, 11 ff. 6, 1 ff.

beschäftigt insbesondere den Lehrer der Vollkommenheit[1]. Auch im Hebräerbrief gehört das Gesetz dem endlichen Kosmos an, während das Christenthum himmlisch ist; das Gesetz ist durch Engel und Propheten vermittelt, das Evangelium durch den Sohn; und über das kommende Weltalter herrschen nicht diese niedern dienenden Geister wie über das Vergängliche, sondern Christus, der höhere, der höchste Geist[2]. Das Judenthum ist blosse endliche Präformation des ewigen Christenthums, der Schatten des leibhaften Wesens, das irdische Abbild des himmlischen Urbildes[3].

Diese letztere Anschauung durchzuführen setzt sich der andere alexandrinische Brief, die Barnabasepistel zum Zweck. Das Gesetz und die Propheten, das ganze Judenthum ist nur Schatten und Sinnbild, es als Wesen und Wahrheit aufzufassen und buchstäblich, sinnlich zu verstehen ist Irrthum, Verstockung, Sünde; das jüdische Gesetz selber zwar ist noch nicht von einem un- oder widergöttlichen Wesen gegeben, aber seine jüdischsinnliche Auffassung durch einen bösen Engel und Dämon, den Teufel selbst veranlasst — ein Fortschritt über Paulus und Hebräerbrief hinaus zum antijudaistischen Gnosticismus hin[4]. Den Sinn und Geist d. i. den ethischen Gehalt des Cultus und die christliche Typik der Geschichte des A. T. zu begreifen ist wahre Erkenntniss, und die ist nöthig zum vollen Verständniss der Wahrheit und — wenigstens für den gebornen Juden — zur wahren Sittlichkeit und Frömmigkeit. Das gesammte Judenthum enthält „im Geist" angesehen, seinem gottgewollten Inhalt nach „nichts als das Christenthum"[5] (wie bei Philo das Gesetz die Philosophie), und zum „Glauben" an die christlichen Thatsachen gehört als Vollendung „auch die Einsicht" in dies Wesen der alttestamentlichen Oekonomie. Wenigstens haben die Christen erst dann einen unverfälschten reinen „Glauben" d. h. einen durch judaistische Einflüsse ungefährdeten; es sind dann ihre „Ohren und Herzen" beschnitten oder anders ausgedrückt, sie haben den Geist Christi, der über die Propheten ausgeschüttet war, so dass sie den Sinn der Worte und Thaten derselben verstehn. Kurz, sie sind „Pneumatiker", die „die vollkommene Gnosis" besitzen[6].

[1] Hebr. 1. 2. [2] 9, 1. 11. 10, 5. 11, 40. 2, 2. 3. 5. [3] 8, 5. 10, überh. cc. 3—5. 7—10. [4] 18, 2. 2, 1. [5] Dies ist im Allgem. der Standpunkt der Clementinen. [6] 1, 2. 3. 5. 3, 6. 4, 11. 9, 1.

Diese hat freilich zum eigentlichen Gegenstand das A. T., aber weil Alles in ihm auf Christus geht und in ihm seine Erklärung findet, so ist es das Wesen und Leben Jesu und die Bedeutung desselben für die Menschheit, was dem Christen die Erkenntniss offenbart; also betrifft die Gnosis „den Rathschluss der Güte des Vaters", so dass die Christen „Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft" Judenthum, Christenthum und Eschatalogie, d. h. den Gang der Welt- und Heilsgeschichte begreifen ähnlich wie bei Paulus[1].

Nach diesem wie nach Barnabas ist die Gnosis allen Christen als solchen, als „die da geistlich sind", gegeben oder doch ermöglicht: „Wir haben alle die Gnosis (über göttliche Dinge), uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist"; ähnlich wie Philo Israel als das gottschauende Geschlecht darstellt[2]. Dieser allgemeinen christlichen Gnosis steht gegenüber die Uneingeweihtheit des natürlichen (psychischen) Menschen, des Juden und Heiden, dem eben nach der dualistischen Scheidung der christlichen und nichtchristlichen Menschheit durch Paulus das Element des Geistes sowohl als Substanz wie als Talent fehlt, die Gnosis hängt mit der Begeisterung enge zusammen. Sie ist bei Paulus, ähnlich wie die höchste Weisheit bei Philo, Intuition, unmittelbare Offenbarung, unabhängig etwa von der Verstandesschärfe oder Gelehrsamkeit. Sie ist eine besondere Art der mancherlei Geistesgaben, welche aus der christlichen Begeisterung sich ergeben und steht zwischen der charismatischen Weisheit und Glaubensenergie, neben andern Talenten der religiösen Rede und That[3].

Bei Barnabas ist die Gnosis blosses Talent, Gabe Gottes, Zu- und Dreingabe zu ihrem Glauben, während sie dem Juden wegen seines Unglaubens versagt bleibt; oder sie wird auch objectiv als blose lehrbare Erkenntniss angesehen, wie durchaus im Hebräerbrief[4].

Aber auch Paulus hält doch die principielle Scheidung zwischen der Gnosis der „geistlichen" Christen und der Unwissenheit der psychischen Heiden oder Juden nicht fest, grade so wenig wie Philo die zwischen Juden und Heiden, sondern trägt wie dieser in Israel die Unterschiede des Wissens und

[1] 2, 9. 5, 3f. 1, 7. 12, 7. [2] I Cor. 8, 1ff. 1, 5. 2, 10. II Cor. 2, 14. 3, 18. 4, 6. Röm. 8, 9 vergl. Barn. 1—4. 6, 9. 10. 7, 1. [3] I Cor. 2. 8, 1. 12, 1ff. Philo I, 638. [4] Barn. vgl. 2, 3 mit 1, 5. Hebr. 5, 11ff.

Nichtwissens, der Eingeweihtheit und Uneingeweihtheit, des Vollkommenen und Unvollkommenen, ja sogar gewissermassen des „Geistigen“ und Nichtgeistigen in die Christenheit selbst, sofern er nämlich das Ueberwiegende des einen oder andern Elements in Betracht zieht; genauer aber redet er von verschiedenen Graden der Reife, die sich mit den Entwicklungsstufen des Menschen vom Kindesalter an vergleichen, ganz wie bei Philo. Aber auch bei der höchsten Ausbildung, bleibt sie nach Paulus doch nur Stückwerk, wie die gesammte geistige Entwicklung des Menschen[1].

So hoch nun Paulus diese Einsicht schätzt, und obgleich er darin eine Kräftigung des Glaubens erkennt[2], so warnt er doch vor einer Ueberschätzung und einer Isolirung dieses Talentes, welche, wie er mit scharfem Blick voraussieht, zu Spaltung und hochmüthiger Sectirerei führt[3]. Noch weniger stellt er die Gnosis je dem Glauben gegenüber als eine höhere Qualification, vielmehr bleibt dieser stets die Grundstimmung und ewige Grundlage des Christenthums, die unvergängliche Wurzel des christlichen Geisteslebens, an dem die Gnosis als eine schöne Blüthe in der Sonnenhöhe der vollkommenen Entfaltung abfallen oder vielmehr sich zur Frucht des absoluten Wissens gestalten wird[4].

Dagegen macht sich, in demselben Masse wie in der Entwicklung der christlichen Lehre der Glaube als Grundkraft des christlichen Wesens zurücktritt, die Gnosis als eine eigene neben und über jenem stehende Ausrüstung des Christen geltend, so im Hebräer- und namentlich im Barnabasbrief. Die Gnosis ist ihm die Krönung des Glaubens, sie erst macht diesen vollkommen und die Christen zu ganzen vollen Christen, ohne sie können die Christen noch am Gesetz zerschellen[5]. Daher wird denn auch die Theorie des Christenthums geradezu als Gnosis bezeichnet[6].

In diesem theoretischen Zuge, dem das Christenthum sich mehr und mehr hingibt, und in welchem man das „Evangelium“

[1] I Cor. 3, 1 ff. 8, 1. 7. Phil. 3, 8. II Cor. 4, 6. I Cor. 7, 40. I Cor. 13, 9. 12; hiernach ist 2, 10 zu beschränken. [2] Philem. 6 vergl. I Cor. 1, 5. 6. II Cor. 8, 7. [3] I Cor. 8, 1. 1, 10 ff. 11, 18 f. vgl. Col. 2, 23. Freilich konnte auch der Glaube ebenso einseitig und inhaltsleer gefasst werden, wie es von denen geschieht, welche Jacobus bekämpft vergl. auch I Cor. 13, 2. So redet Origenes von einer ἄλογος κ. ἰδιωτικὴ πίστις im Gegensatz zu dem andern Extrem der falschen Gnosis. In Joann. V, 4 a. E. [4] I Cor. 8, 2. 3. 13, 2. 13. 12. [5] Barn. 1, 5. 3, 6. 2, 3. [6] 18, 1. 19, 1.

nicht mehr als Heilsbotschaft, sondern als Wahrheitsoffenbarung auffasst und die Christlichkeit nicht mehr in's Glauben an jene sondern in's Wissen um diese verlegt, erkennt man das Wahrheits- und Wissensbedürfniss der Zeitbildung, das ja in dem geistreichen Zeitalter Hadrians populär geworden war, und dieses Streben, das Christenthum nicht mehr als Religion, sondern als Speculation aufzufassen, seine Offenbarung als Weltweisheit, seine Geschichte als Geschichtsphilosophie zu behandeln findet ihren Höhepunkt eben seit diesem Zeitalter in dem bedeutsam so genannten Gnosticismus. Wenn sich diese Richtung mehr und mehr dazu neigt, das Wissen auf Kosten des Glaubens zu erheben, diesen als das gemeine niedere, jenes als das höhere esoterische Christenthum anzusehen, so zeigt sich darin gegen das ursprüngliche Christenthum mit seinem demokratischen Character eine Reaction des Aristokratismus, der durchaus in der antiken Welt herrscht, der sich in der hellenischen Philosophie wie in der hebräischen Weisheit als Gegensatz von Weisen und Unweisen, bei der Religion in den Mysterien mit dem Gegensatz von Profanen und Eingeweihten geltend machte[1]. Diese Gegenüberstellung erreichte aber im Gnosticismus ihren Gipfel, indem nicht nur „die vollkommene Erlösung" wie etwa bei Philo in die Gnosis selbst gesetzt, sondern sogar eine principielle dualistische Scheidung der Wissenden und Glaubenden in zwei verschiedene Menschenklassen angenommen wird[2].

Jene eigenthümliche Erweiterung im Begriff des Christenthums hat aber ihre materiale Handhabe in der immer weiter schreitenden Apotheose Christi; und diese Scheidung in ein niederes und höheres Christenthum hatte neben der historisch vorliegenden Erscheinung einer engherzigern judenchristlichen und einer freierblickenden heidenchristlichen Christenheit — noch den tieferen principiellen Grund einer dualistischen Weltanschauung.

Der Dualismus, die Zweiprincipienlehren, eigentlich und ursprünglich eine orientalische Anschauung, war seit Plato in der griechischen, seit Philo in der jüdischen, seit Paulus in der christlichen Speculation eingeführt. Plato hatte zur Vermittelung der klaffenden Gegensätze von Oberem und Unterem einigermassen

[1] Philo I, 128 unterscheidet zwischen den Unvollkommenen und Vollkommenen, von denen jene den Logos, diese den höchsten Gott selbst zum Gott haben.
[2] Iren. I, 6, 1. 21, 4.

als drittes Princip den Demiurg geboten, Philo bestimmter den Logos, beide schwankend, der Demiurg — namentlich in seiner orientalischen Stellung — mehr nach unten, der Logos mehr nach oben überschlagend, jener gleichsam das denkende Haupt der Materie, welches gen Himmel ragt, dieser der Fuss, mit dem Gott den Staub des Stoffes berührt. Paulus brachte zwischen Geist und Fleisch einen Mittler, der Theil hat an beidem, aber doch wesentlich von Oben stammt, jedoch ohne deutlich ausgeprägte metaphysische Stellung. Die christlichen Alexandriner identificirten — was schon Paulus vorbereitet hatte — den Erlöser mit dem Logos. Statt den göttlichen Erlöser und den Weltschöpfer in Eins zu vereinigen, konnte sich aber auch das Interesse geltend machen, diese beiden Beziehungen auch in der Person zu scheiden und so durch eine grössere Anzahl der Mittelpotenzen den Uebergang vom Obern zum Untern und den umgekehrten Rückgang leichter zu vermitteln. Diese Neigung musste namentlich im Orient vorhanden sein, wo der Demiurg einen individuell ausgeprägten Character hatte, der sich viel weniger als der Logos mit der Idee des Erlösers vertrug.

Dem Erlöser-Christus als dem Ideal alles Guten und dem Urheber alles Heils wie als dem Herrscher im Reich des Idealen steht nun in der Vorstellung der alten Christenheit der Teufel gegenüber, dessen Figur schon seit Hiob und Pseudosalomo dazu dienen musste den Ursprung des Uebels in der Welt, ein Hauptproblem der Speculation, zu erklären. Er ist im N. T. der Böse, Urheber des Uebels und des Bösen, der Verführer zur Sünde und Verkläger wie Nachrichter für die Schuld, ja Besitzer der Welt, sofern diese unvollkommen und böse ist, Oberherr der Weltreiche, sofern sie dem Himmelreich entgegenstehen: der Gott dieser gegenwärtigen Weltzeit[1]. Aehnlich wie nun von der Gnosis die theologische und kosmische Seite in der Christologie in zwei Wesen getrennt und jede für sich personificirt wird, geschieht es nun auch mit den beiden Seiten des Begriffs vom Teufel. So entstand ebenso die Idee eines Weltherrn und Weltschöpfers von der Vorstellung des Teufels aus wie von der Idee Christi. Nur wurde der von oben entstandene Weltschöpfer als *Demiurgos*

[1] Lc. 4, 1. 22, 31. Offenb. 20, 10. 12, 10. 2, 10. II Cor. 11, 3. 12, 7. I Cor. 5, 5. Hebr. 2, 14. Lc. 4, 6. 10, 18. Offb. 12, 12. II Cor. 4, 4. Barn. 6, 13. 18, 2.

katholikos von dem aus der Weltstellung des Teufels abgeleiteten Demiurgen unterschieden. An die eine wie die andere Figur schlossen sich dann weitere verwandte Gestalten an, welche sowohl in der jüdischen, wie heidnischen Vorstellung bereit standen. So kamen die Engel in Betracht, welche z. B. nach dem Hebräerbrief als tief unter dem Gottessohn stehend die Träger der Beziehungen zur untern Welt werden konnten. Auf der andern Seite boten sich die heidnischen Volksgötter dar, welche schon von Philo und Paulus zu Dämonen oder Untergöttern degradirt noch ein illegitimes oder halblegitimes Sonderdasein führten, in mehr düsterer Gestalt, wie die alten deutschen Volksgötter in der christlichen Zeit; sie bildeten eine Stufenreihe von Potenzen zwischen Himmel und Erde — eine Höllenleiter, wie die Engel eine Himmelsleiter, die einen und die andern mussten aber dann der Uebersichtlichkeit wegen gruppirt werden, gegliedert nach einer hierarchischen Ordnung oder Verwandtschaft; und so waren die Theo- und Dämonogonien fertig.

Ging das Denken aber von dem andern Princip des Dualismus, von der Materie aus, so musste die Frage entstehen, wie denn das Schöne und Gute an und in dieselbe käme, dass daraus der Kosmos und der Mensch entstand und die Möglichkeit einer Erlösung. Für diese Frage boten aber schon gerade die alttestamentlichen Weisheitsbücher eine Auskunft in der *Chokma-Sophia*, der weltbildenden göttlichen Potenz, welche vom Himmel herabkommt und sich ausbreitet über die Welt, in ihr webt und wirkt, welche überall Wohnung sucht und eine Stätte zum Aufenthalt, welche auch eingeht in die Menschenseelen und sie fähig macht zur Befreiung aus den Banden der Materie[1]. Mit dieser bekannten jüdischen Gestalt der Weisheit konnte sich dann leicht eine und die andere orientalische kosmogonische Vorstellung verbinden[2], welche auch sie herabzog, wie es dem Judengott und den Volksgöttern geschah, umsomehr als im orientalischen Denken mit dem Weiblichen auch der Begriff der Schwäche und Sinnlichkeit, des Abfalls vom Geiste verbunden ist[3].

Der Dualismus ist eine Hypothese, eine Art religiöses Axiom, ein Glaubenssatz. Die Speculation stellt sich zur Aufgabe, den

[1] Vergl. Oehler, A. T. Theol. §. 239. [2] „Achamoth" aus einer Vermischung von Chokma (= Sophia) und Chakmut (= Erzeugerin). Vgl. Hahn, Bardesanes p. 64f. [3] Vgl. die Allegorie Philo's über Adam und Eva.

durch Betrachtung auf die Länge unleidlichen Gegensatz zu vermitteln, die Welt als einheitliches Ganzes zu erklären, so dass mehr und mehr der Dualismus dem Monismus sich nähert und endlich ganz in diesen überschlägt. Diesem Process musste auch die christlich orientalische Speculation verfallen und vielleicht um so mehr, je mehr sie in das Abendland überging, dessen Geist doch im Grunde genommen monistisch gerichtet ist[1].

Indess zunächst war der Dualismus in der christlich angeregten Geisteswelt namentlich des Orients vorhanden, wie der Alexandrinismus an seiner Geburtsstätte und in Asien beweist, und die neue Bewegung ging davon aus. Er konnte sich aber nun in verschiedener Weise und nach verschiedenen Seiten darstellen: als theogonischer Gegensatz von Gott im Gegen- oder Untergott; als substanzieller in Geist und Materie oder Licht und Finsterniss; als kosmischer in Himmel und Welt; als ethischer im Gegensatz von Gut und Böse; als anthropologischer in verschiedenen Menschengattungen[2], als historischer im Unterschied von Judenthum, Heidenthum, Christenthum; als soteriologischer in der Gegenüberstellung von Pistis und Gnosis; als christologischer durch dualistische Scheidung eines himmlischen und eines irdischen Messias oder einer ewigen erlöserischen Realität und einer zeitlichen doketischen Scheingestalt und Scheingeschichte.

In der Hervorhebung und Ausbildung dieser, keimartig schon bei Paulus vorhandenen Gegensätze bewegt sich der Gnosticismus. Seine verschiedenen Phasen und Bildungen unterscheiden sich nur durch beschränktere oder umfassendere Berücksichtigung derselben, durch ihre grössere oder geringere Spannung und Abschwächung, durch mehr orientalische oder hellenische Färbung ihrer Anschauungen[3].

Dabei kommt freilich die eigenthümlich christliche Idee der Erlösung in Betracht, mit welcher die Auffassung der Welt und ihrer Entstehung in genauem Zusammenhang steht. Der Hebra-

---

[1] Vgl. Iren. II, 4. [2] Nach I Cor. 2. s. o. S. 122 vergl. Philo über die drei Menschenklassen I, 271. [3] Darnach kann man von einer Eintheilung der gnost. Systeme, mit der sich besonders Neander und Baur viel zu schaffen machen, absehen. — Es sind übrigens nicht blos drei Haupt-Principien welche in allen gnost. Systemen wiederkehren (Baur, D.-G. 164 ff.), sondern vier d. h. je zwei: Pleroma und Materie, Christus und Demiurg; dazu kommt dann noch die Sophia-Achamoth.

ismus hat von Anfang an die Welt als Geschöpf des guten Gottes auch als gut angesehen und ist nur durch die Noth der historischen Erfahrung mit der Zeit auf die Idee einer Erlösung seines Volkes gekommen. Der Alexandrinismus Philo's hatte dem höchsten Gott die Materie gegenübergestellt und musste fragen und beantworten, wie das Schöne und Gute an und in die Welt der Erscheinung kam und etwa wieder rehabilitirt werde. Die Erklärung gab die Idee der Materie und des weltbildenden und heilbringenden Logos, nebenher der selbstverschuldete Fall oder die göttlich gewirkte Sendung von Seelen. Im Christenthum gingen die Gläubigen von der erfahrenen Thatsache der Erlösung und dem Glauben an die thatsächlich vorhandene Person eines Erlösers aus; dazu musste von einer metaphysischen Speculation als Correlat die Lehre von dem zu erlösenden Object ausgebildet werden. Es galt also den Fall zu erklären, und jenachdem man Christus als Erlöser der ganzen Menschheit oder nur eines Theils, als Heiland der Menschen oder der Welt betrachtete, musste auch diese Lehre vom Fall eine eigenthümlich andere werden, der *Soteria* musste die *Apoleia*, der *Apokatastasis* eine *Apostasis* als Gegenstück, als Vorspiel entsprechen. Auf dieser Erklärung des Uebels oder vielmehr des Guten in der Welt musste der ganze Schwerpunkt der Schöpfungsgeschichte, ja der Gotteslehre beruhen, mit welcher ja jene eng zusammenhängt[1]. Daher denn in den gnostischen Schriften die breite kosmische und metaphysische Fundamentirung des Systems, welche in den kanonischen Schriften hinter dem ethischen Aufbau sonst ziemlich verschwindet; ein Beweis, wie die Gnosis zum Unterschied vom Christenthum nicht wesentlich in ethischem, sondern philosophischem Interesse wurzelt und auf alexandrinisch-orientalischem Boden entstand.

Mit diesen correspondirenden Ideen der Weltschöpfung und Welterlösung ergibt sich denn die Form der Darstellung des neuen speculativen Systems. Es ist eine zweigliedrige Geschichte der Welt, oder vielmehr ein zweiaktiges Drama, in

[1] *Tert. de praescr. haer.* 7: „Immer und immer wieder werden bei den Häretikern und Philosophen dieselben Dinge untersucht: woher das Uebel und warum? woher der Mensch und wie? woher Gott?" Insbesondere ist bei ihnen stets die Frage: „Woher das Böse?" adv. Marc. I, 2. Euseb. K.-G. 5, 27. Epiph. haer. 24, 6.

welchem die Entstehung der kosmischen Gegensätze und dann die Wiederaufhebung derselben geschildert wird nach dem Schema der einfachen paulinischen Zeichnung vom Fall und der Erlösung des Menschengeschlechts, von der Knechtung und Befreiung aller Kreatur[1]. Träger der Handlung im ersten Akt ist der weltbildende Demiurg, im zweiten der welterlösende Christus. Die Veranlassung von beidem, der Weltbildung und Erlösung war einerseits das Gott entgegenstehende Weltelement, andererseits das in die Materie herabgesenkte oder heruntergesunkene göttliche Element.

Zu einer wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung dieser Forschung über die tiefsten Gründe des Daseins fehlte aber dem unreifen Sturm und Drang der begriffliche Gedankenschatz und die sprachliche Form; ein Mangel der überhaupt dem morgenländischen Geiste anhaftet. Darum rief die jugendliche Speculation dem Denken die Phantasie, dem Wort das Bild zu Hülfe, nicht in dem hellenischen Ebenmass, das dem Dichterphilosophen Plato zu Gebote stand, sondern in der überschwänglichen, grotesken Weise des phantastischen Orientalen; wobei noch die bereitliegenden fertigen Hieroglyphen und ungeheuerlichen Zwitterformen der Begriffsbildung ihren Theil mit beitragen mussten, wie sie die starkbenutzte Schatzkammer orientalischer Mythologie, der Kosmo- und Theogonien bot, sowie die gnosisartigen Philosopheme, welche schon vor Erscheinung des Christenthums durch die Berührung mit dem Abendland, insbesondere dem jüdischen Alexandrinismus sich ausgebildet hatten[2].

Wo diese dilettantische Wissenschaft sich auf die Schrift als heilige Autorität beruft, also Auslegung und Anwendung derselben gibt, wird sie ihrem Character gemäss die spielende Methode der Allegorie verfolgen[3] und zwar in dem doppelten Sinne der Allegorienlösung und Allegoriendichtung: die abstrakten Begriffe werden personificirt und hypostasirt, und umgekehrt die concreten historischen Erscheinungen in Begriffe aufgelöst[4].

---

[1] Röm. 5. I Cor. 15. Röm. 8. [2] Vgl. Lutterbeck, Neut. Lehrbegr. I. [3] Vgl. o. S. 121f. [4] So erklären sich die Aeonennamen, die namentlich aus dem johanneischen Evangelium, vor allem dem Prolog entwickelt werden, wie Zoë, Aletheia, Charis, Anthropos u. s. w.; auch die Speculation über Pleroma, Ecclesia, Morphosis, Kenosis, Prunikos aus Phil. 2, Eph. Col. u. A. Keines-

Damit wird sich ebenso wie bei der alexandrinischen Religionsphilosophie eine Verflüchtigung der historischen Realitäten in geistige Processe ergeben, eine Auflösung positiver Thatsachen in den Dunst begrifflicher Abstractionen, um daraus die Nebelbilder speculativer Phantasmagorien zu formen, wie nach dem entgegengesetzten Gang auch eine Verdichtung ideeller, begrifflicher Namen in poetisch-allegorische Wesenheiten stattfindet. Der ungeschichtliche Sinn, welcher sich einigermassen schon bei dem Theologen Paulus, ganz besonders aber bei dem Philosophen Philo zeigt, wird sich bei diesen poetisirenden Speculationen doppelt geltend machen. Durch solche Kunst und Künstelei der Wissenschaft erschien dann auch die Speculation erhaben über der gemeinen am Aeusseren haftenden Anschauung, eine höhere Mysterien-Weisheit von Vollkommenen.

Der Ausgangspunkt und ursprüngliche Schauplatz, wo eine derartige Vermischung von Heidenthum, Judenthum und Christenthum unter der gemeinsamen Formel des Dualismus und in der Form einer überschwänglichen phantastischen — Mythologie, Religion und Philosophie trübe mengenden — Mystik, am naturgemässesten sich vollzog, war Syrien, der Mutterschooss der neuen weltbewegenden Geistesmacht des Christenthums, wo dieses mit den andern Geistesformen am unmittelbarsten zusammenstiess und wo die dumpfbrütende gährende geistige Kraftansammlung sich Luft machen musste in neuen Geburten, ähnlich wie die Spannung der Gemüther in der gleichen Zeit in Palästina explodirte im letzten jüdischen Religionskrieg unter Hadrian. Aber ebenso naturgemäss war, dass zunächst die grösste stammverwandte Colonie Syriens, Alexandrien, in die Bewegung hineingezogen wurde und dann auch das Nachbarland zur Rechten, Kleinasien folgte; bis es endlich die Sectenhäupter nach Westen zog, um an dem Herzpunkt der Culturwelt die Hebel zu allgemeiner und nachhaltiger Wirkung einzusetzen, während die Urbildungen im Heimatlande einen eigenartigen, theilweise verkümmerten Nebenzweig darstellten.

Und wiederum waren die berufenen Träger dieser amalgamirenden Neubildung die Essener, die nach dem völligen Zu-

wegs ist das genetische Verhältniss der biblischen und gnostischen Ausdrücke umgekehrt zu denken.

sammensturz des Rabbinismus im Barkochbakrieg noch mehr sich an heidnisches und christliches Wesen angeschlossen haben werden. Sie sind ja schon früher die Pfleger jüdischer Theosophie, und auch schon in der vorchristlichen Zeit die Vermittler mancher orientalischen Speculationen. Sie stellen schon als jüdische Secte mit ihrem ganzen esoterischen Wesen, Geheimlehre und Geheimbund, ihren Engelreihen und Klassenunterscheidung und Unsterblichkeitslehre statt Auferstehungsdogma, mit ihrer Askese und ihrem theilweisen Gegensatz gegen jüdische Einrichtungen, mit ihrem Bestreben aus der *massa perditionis* sich selber als eine *ekloge* zu retten, sich unbefleckt von der Welt zu halten und durch tieferes Wissen sich der Gottheit zu nähern — eine Vorstufe des Gnosticismus dar. So ist begreiflich, wie dieser vom (essenischen) Judenchristenthum aus entstand, wenn es freilich auch mit Einschränkung zu verstehen sein wird, dass die ursprüngliche Gnosis geschichtlich von einem Antipauliner (eigentlich Chiliasten) ausgegangen sei[1].

Im Gegentheil, gerade Paulus bot dem Gnosticismus die manchfachsten Anknüpfungspunkte, der Paulinismus ist wie Ausgangspunkt aller christlichen Theologie, so auch der Wurzelstock der gnostischen Speculation, soweit sie christlichen Ursprungs ist. Darauf weist auch die uralte Sage, die schon Justin berichtet und die von allen Ketzerhistorien festgehalten wird: dass der Urheber aller Häresien, insbesondere der gnostische Erzketzer, der Magier Simon gewesen sei. Der Magier Simon, wenn an seine Person auch noch andere Elemente mythologischer Art sich anknüpfen namentlich in den frühesten Berichten, ist aber Niemand anders als der verkappte und karikirte Heidenapostel, und wenn ebenso seine Begleiterin Helena ebenfalls auf mythologischen Hintergrund deutet, so darf sie doch wohl auch allegorisch auf den Hellenismus gedeutet werden[2]. Der Schauplatz Samarien aber ist gleichsam die Concentration des synkretistischen Syriens, das Ketzerland im emphatischen Sinn[3]. So findet die Entstehungsgeschichte des Gnosticismus ihre mythische Darstellung in der Simonssage.

[1] Nitzsch a. a. O. p. 67. [2] Wie die Helena der Faustsage. [3] Epiph. (resp. ad epist. Ac. et Pauli 9) betrachtet den Samaritanismus als Mischung von assyrischem und griechischem Heidenthum mit dem Judenthum; die Essener aber seien eine Richtung derselben; vgl. haer. 10.

Die eigentliche Entwicklungsgeschichte des Gnosticismus beginnt erst später zu den Zeiten Trajans und gestaltet sich nach den ältesten freilich unsichern Ueberlieferungen in folgender Weise.

2. Die Geschichte des Gnosticismus.

Es war schon im ersten Jahrhundert fast allgemeine jüdische und christliche Anschauung, in Palästina sowohl wie in Alexandrien, dass das Gesetz durch Engel vermittelt sei und nicht unmittelbar vom höchsten Gott selber gegeben[1]; nach der Tendenz, die wie im Alexandrinismus so überall in der neuern Zeit hervortrat, die Gottesidee zu läutern, zu erhöhen und zu vergeistigen. Ebenso geläufig war die Vorstellung, dass die Welt unter Schutzengel vertheilt sei, oder dass bestimmte Mächte über sie herrschten, wenigstens sofern sie ihnen einen Einfluss über sich einräumte, insbesondere aber dass sie in der Gewalt des Teufels liege, dass zum mindesten dieser einen Anspruch auf diese sichtbare Erdenwelt und diese gegenwärtige Weltzeit habe oder mache: darnach heisst er bei Paulus gradezu der Gott dieses Weltalters[2].

Daraus konnte sich leicht unter dem Einfluss chaldäisch-phönizischer Kosmogonien die Lehre von besonderen weltbildenden und weltregirenden Mächten entwickeln, welche dann nach dem Gesetz der poetischen Individualisirung sich in die concrete Person eines Weltherrn zusammenfassen mochte, wie die philosophischen Logoi in den Einen Logos oder die Naturgötter des griechischen Volksglaubens, die mythologischen Symbole der weltgestaltenden Naturkräfte, in den Demiurgen Platos. So kam neben dem Höchsten und Besten ein Untergott oder auch Gegengott heraus, mit dessen Wesen man dann die Existenz des Unvollkommenen oder Bösen in der Welt, im jüdischen Gesetz und den heidnischen Religionen erklären konnte, eine Idee, über die sich schon Paulus ausgelassen hatte, ohne dass es ihm gelungen wäre, sie mit dem Einen Vatergott zu vereinigen[3].

---

[1] Philo I, 642. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Act. 7, 53 cf. 38. Barn. 2, 1 (lat.) Jos. Ant. XV, 5, 3. S. o. S. 47. [2] LXX. Dt. 32, 8f. Sir. 17, 17 cf. Weish. 13, 2. 2, 14. Matth. 4, 9. Luc. 4, 6. I Cor. 2, 8 (?). 8, 5. 10, 20. 15, 24f. II Cor. 4, 4. Gal. 4, 3. 9. Hebr. 2, 5. Barn. 2, 18 (2?). Clem. Hom. 8, 21f. Vgl. oben die Lehre Philo's von der Materie S. 39. [3] Gal. 3. 4. Röm. 2. 3. 4. 7. 8.

Kerinth[1], ein Judenchrist unter Trajan[2], war der Erste, welcher diesen Schritt vollzog. Die Welt, behauptete er, sei von einer tief unter dem höchsten Gott abstehenden Engelsmacht bezw. Engelsmehrheit geschaffen, und ebenso das Gesetz und die Propheten von Engeln herrührend; das Gesetz speciell von einem der weltschaffenden Engel, welcher nicht gut sei[3] und (nämlich von Anfang) keine Kenntniss des Vaters und guten Gottes habe, die er erst bei des Erlösers Ankunft in der Taufe erhalte; und das (berichtet sogar eine Quelle, wohl fälschlich) sei der Judengott. So sei auch Jesus-Christus eine Doppelperson, in welcher sich mit dem — nicht wunderbar als Jungfrauensohn gezeugten, sondern nur durch Gerechtigkeit und Weisheit hervorragenden — Menschen Jesus (dem „untern Christus") bei der Taufe der himmlische Christus-Geist[4] vereinigt habe, letzterer gesandt von der höchsten Wesenheit, dem unbekannten Vater. Diesen habe Jesus-Christus zuerst bekannt gemacht. Nur Jesus hat gelitten und ist auferstanden, der leidenslose geistige Christus ist vor dem Leiden entflohen, wie er bei der Taufe gekommen ist.

Damit waren schon die Grundlinien aller gnostischen Systeme gezogen. Die Behauptung von der Vermittelung des Gesetzes durch unvollkommene Mächte musste bei freiern Geistern sich weiter bilden zu schroffem Antijudaismus und Antinomismus. Die gesetzgebende und weltbildende Potenz musste mit dem alttestamentlichen Gott, dessen Characteristicum eben jene beiden Werke sind (vgl. Ps. 19) allmählig zusammenfallen und der Jahveh des Gesetzes und der Propheten immer bewusster und schärfer von dem Vater Christi und der Apostel unterschieden werden. Und ebenso war mit der Doppelgestalt des Erlösers die Scheidung

[1] Iren. (ed. Stieren) adv. h. I, 26, 1. III, 3, 4. III, 9, 1. Philosoph. (ed Cruice) VII, 33. Ps. Tert. adv. o. haer. 3. (Tert. ed. Oehler.) Euseb. K.G. III, 28. VII, 25. Epiph. h. 28. Theod. haer. fab. 2, 3. Justin nennt Kerinth nicht als Ketzer neben andern Gnostikern, vielleicht wegen seines ihm sympathischen mit den Clementinen verwandten judaistischen Standpunktes. Zu den Quellenangaben über die Gnostiker ist zu vergleichen: Volkmar, Hippolytus. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiph. Derselbe, Quellen der ält. Ketzergesch. vgl. Hilgenfeld, Z.-S. 1876 und Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus. [2] Nach Theod. a. a. O. war er in Alexandrien, bevor er nach Kleinasien kam, konnte also mit dem Alexandrinismus in dessen Heimat bekannt werden. [3] D. h. wohl im Sinne von Mt. 19, 17. [4] Bei Kerinth zeigt sich der eigenthümliche Wendepunkt, dass aus dem „hl. Geist" der Taufe der Aeon „Christus" erwuchs.

desselben in zwei immer weiter auseinander gehaltene Wesen, der christologische Dualismus und Doketismus präformirt. Endlich findet sich als dritter Keim der Gnosis auch bei Kerinth schon die Askese, die irgendwie eine dualistische speculative Deutung findet, wenn sie nicht aus einer solchen hervorgeht.

Noch entschiedener als Kerinth hat Saturnin von Antiochien[1], der Zeitgenosse Hadrians, sich von der jüdischen Denkweise entfernt und persischen Vorstellungen Raum gegeben. Er unterscheidet von dem unerkannten bezw. unentstandenen guten Obergott mit seinem Gefolge von himmlischen Mächten eine Siebenheit weltschöpferischer und weltbeherrschender Engel, an ihrer Spitze den Judengott, und endlich den satanischen Beherrscher der Finsterniss und ihrer Gewalten. Die beiden niederen Mächte streiten widereinander. Der Mensch, das unvollkommene Geschöpf der mittleren Mächte ist zwar nach dem Lichtbilde von oben gemacht, aber da sie diesen Schein des Göttlichen nicht festhalten konnten, ward er ein „Wurm und kein Mensch“[2]; darum erbarmten sich seiner die oberen Mächte, und sandten ihm zu seiner vollkommenen Ausbildung den Lebensfunken des himmlischen Vaters, der allein gerettet werden kann, während das übrige an ihm verwest; ein Theil der Menschen aber ist dem Einfluss der dämonischen Widersacher anheim gegeben und von ihnen als Werkzeug benutzt; so dass es also zwei Menschenklassen gibt, von Natur gute und böse, wie auch die Prophetie des A. T. theils kosmischen, theils teuflischen Ursprungs ist. In der Menschheit vollzieht sich der Kampf des Licht- und Schattenreichs. Diesen bringt der Erlöser, der *Nus* in einer Scheingestalt zum Entscheid durch Rückführung der menschlichen Geistesträger oder „Gläubigen“ und Zerstörung des kosmischen Reichs. Darnach lehnt Saturnin auch die Auferstehung des Leibes als den Fortbestand des Ungöttlichen und Vergänglichen ab; wie ihm überhaupt das sinnliche Leben und die Leiblichkeit als etwas nichtseinsollendes, als Sünde dünkt; daher auch bei seinen Anhängern Enthaltung von Fleischgenuss und Fortpflanzung.

Bei dem Landsmanne und Zeitgenossen Saturnins, Basili-

[1] Iren. I, 24, 1. 2. Philos VII, 28. Tert. de an. 23. Ps. Tert. adv. o. haer. 3. Eus. K.-G. IV, 7, 3. Epiph. 23. Theod. h. fab. I, 3. [2] Ps. 22, 7.

des[1] tritt der Emanatismus auf und zwar, gegenüber dem in dieser Hinsicht viel einfacheren emanatistischen System der Ophiten und Valentinianer mit üppiger in's Ungeheuerliche gesteigerter Aeonenzahl. Aus dem ungezeugten unnennbaren und namenlosen Vater geht durch fortgesetzte Zeugung von begriffnamigen Potenzen, welche die mancherlei Eigenschaften des Gottesbegriffs hypostasirt darstellen[2], ein Lichtreich von 365 Himmeln hervor, dessen vielgefeierter mystischer Name Abraxas eben diese Zahl ausdrückt. Die Engel des niedersten, uns sichtbaren Himmels haben die Erde eingerichtet und sie mit ihren Völkern unter sich vertheilt, wobei Abrahams Samen dem obersten zu Theil wurde, der als kriegerisch und herrschsüchtig geschildert wird, so dass (nach Philosoph.) die Menschen unter seiner Herrschaft schmachten und von ihr zu erlösen sind. Dem Lichtreiche steht ein Reich der Finsterniss entgegen, mit dem sich die Seelen in ihrem vorzeitlichen Leben gemischt und getrübt haben, wie das Eisen vom Rost befleckt wird, so dass sie zur Läuterung das irdische Dasein als Strafzeit durchzumachen haben.

Der erste unmittelbare Sohn des Vaters, der eingeborne *Nus* wird als *Diakonos*[3] in die Welt gesandt um die Menschheit zu erlösen. Dazu vereinigt er sich nach einem Bericht[4], wie bei Kerinth, mit dem Menschen Jesus bei der Taufe; nach einem andern[5] habe der Nus, als unkörperlich und unsichtbar und leidensunfähig, aber im Stande sich in alles Beliebige zu wandeln[6], mit Simon von Cyrene die Gestalt getauscht, weshalb man nicht an den Gekreuzigten glauben dürfe, sonst sei man noch Knecht derer, welche die Körper geschaffen[7].

Die Menschheit nun gehört grössten Theils zur kosmischen Welt und damit dem „Archon", dem Judengott, in dessen Bann

---

[1] Iren. I, 24, 3ff. II, 16, 2. 25, 1. Tert. de carne Chr. 2. Ps.-Tert. adv. o. h. 1. Philos VII, 1ff. Clem. Alex. Str. II, 3, 10. 8, 36. 38. 20, 112f. IV, 26, 167. 12, 85. 13, 84. VI, 6, 53. V, 11, 75. 1, 3 (Grabe Spicil. II, 39ff. Stieren Iren. I, p. 901ff.). Ep. h. 24. Theod. h. f. I, 4. Hilgenfeld, Theol. Jahrb. 1856, 86ff. Jüd. Apok. 287ff. — Uhlhorn, d. basil. System. Baur, Christ. 187f. Theol. Jahrb. 1856, 121ff. Hofstede de Groot, Basilides. [2] Vgl. Weish. 7, 22, der Geist in der Weisheit ist μονογενὲς bzw. λεπτὸν und πολυμερές. [3] Cf. Röm. 15, 8. [4] Exc. e. scr. Theod. 16. Clem. Alex. Str. I, 21, 146. [5] Iren. Ps.-Tert. a. a. O. [6] Philo I, 655f. zu Gen. 31, 13: Gott verwandelt sich und erscheint in allerlei Gestalten; er kann Allen Alles werdend auch Menschengestalt annehmen. S. o. S. 57. Hebr. 1, 7. [7] Vgl. Gal. 4, 7ff.

sie als ihm Verwandte bleiben; und nur ein sehr geringer Theil, eine Auslese gehört der Lichtwelt an und zwar in Folge ihrer himmlischen Erwählung und ihres dem entsprechenden Glaubens. Nämlich die verschieden abgestuften Himmelsmächte wählen sich einzelne ihnen entsprechende Seelen zu ihrem Eigenthum aus, über die sie als Schutzgeister walten[1] und der Glaube des Menschen ist das correspondirende Merkmal der Erwählung, der Zug der menschlichen Wahlverwandtschaft mit dem Obern; wie die Himmelsmächte so ist dabei auch die Wesenheit und dem entsprechend der Glaube der Menschen und die Stufe der zu erreichenden Vollkommenheit eine verschiedenartige. Des Erlösers Aufgabe ist es nun, die „Scheidung der Erwählten und der Weltlichen" zu vollziehen. Das Evangelium ist „die Weisheit der Scheidung und Sonderung, der Vollendung und Rückführung", der Glaube das Bewusstsein darum. Eine körperliche Auferstehung stellt Basilides scharf in Abrede.

Gleichzeitig mit diesen beiden syrischen Gnostikern, vielleicht von Saturnin angeregt entwickelte Karpokrates[2] in Egypten seine hellenisirende Gnosis von der Monas, zu welcher alle endlichen Wesen den Zug in sich tragen. Dieser aber werde von den weltschöpferischen Engeln gehindert durch ihre positiven gesetzlichen und religiösen Institutionen. Aber in den Weisen, vor Allem in Jesus lebt die Anamnesis, vermöge deren diese hellen und starken Geister die Satzungen durchbrechen und eine ähnliche Gnosis und Opposition gegen die Satzung und Sitte erwecken, die zur Emancipation des Fleisches führte. —

Basilides siedelte von Antiochien nach Alexandrien über und verpflanzte so die Gnosis von der syrischen Heimat nach dem Mittelpunkte hellenistischer Speculation. Hier befruchtete oder erweckte er die Weisheitslehre des Karpokrates und hier fand die Gnosis ihre vollendetste Ausbildung in dem zusammenfassenden geistvollen System Valentin's, des Zeitgenossen Antonin's. Diese reifste und reichste Frucht urchristlicher Philosophie wurde dann nach Rom gebracht, dem Weltmarkt der Geistesproducte.

[1] Cf. Weish. 6, 17. 7. 27. Auf ähnliche Vorstellung weist vielleicht die Irrlehre Col. 2, 18f. [2] Iren. I, 25. II, 31, 2. Tert. de an. 23. 35. Ps.-Tert. adv. o. h. 3. Philos. VII, 32. Clem. Alex. Str. III, 25. Eus. IV, 7, 1. Epiph. h. 27. Theod. h. f. I, 5.

Valentins Speculation ist aber nur die hellenische Gestalt der Gnosis, welche in gleich reicher Ausbildung auch in Syrien sich zur buntesten Blüthe entwickelte; ja das Valentinische System kann theilweise als eine blose Hellenisirung des ähnlichen Ophitischen angesehen werden, indem namentlich abendländisch philosophische Begriffe anstelle orientalisch mythologischer Personificationen, griechische Ausdrücke statt semitischer Namen gesetzt werden. Was von Valentins System mit Beziehung auf die abendländische Erscheinung der Gnosis gesagt wird, das kann vom Ophitimus mit Bezug auf die syrische Lehre gesagt werden: er sei eine Recapitulation aller vorherigen (gnostischen) Ketzereien; weshalb die Ophiten auch im besondern Sinn „die Gnostiker" genannt werden bezw. sich nennen[1].

Die vielverzweigte Gnosis des später sogenannten Ophitismus[2] schliesst sich vollständig der Emanationsvorstellung an; dabei macht sich die syrochaldäische Syzygienlehre geltend, so dass die Emanation zur Genealogie wird[3]. Das eigenthümlich Neue in dem System ist aber die Idee des Falls aus dem vollkommenen Unendlichen in das unvollkommene Endliche, wodurch das Dasein der Welt und ihre Erlösungs-bedürftigkeit wie -fähigkeit erklärt wird, so dass die christliche Idee der Erlösung einsetzen kann und den Process der Emanation und Degeneration umkehren zu einer Rückkehr und Wiedergeburt.

Dem Urwesen („Urlicht", „Vater" oder „Urmensch") entspringt eine oberste Dreiheit, mit welcher jener selbviert die himmlische Ekklesia ausmacht, und eine weitere Nebengeburt, welche den Abfall von der reinen Oberwelt des Absoluten und den Uebergang zur endlichen Zeitwelt darstellt. Sophia d. i. die Natur-Weisheit (nach den alttest. Weisheitsbüchern), die Weltseele, ist die gefallene Tochter jener lichten Gottesfamilie, die Buhlerin,

[1] Philos. V, 6. Epiph. h. 26. [2] Iren. I, 29. 31 (noch ohne Namen!). Ps.-Tert. adr. d. h. 2. Philos V, 1—22. X, 9—11. Ep. h. 26. 37—40. Theod. I, 13—15 vgl. Lipsius, Zeitschr. für wiss. Th. 1863 IV. 1864 I. [3] Ansätze dazu finden sich schon bei Philo. Er redet vom „ersten Gott", vom „Allvater"; die „Weisheit" heisst Gattin des weltbildenden Gottes; jener ist Vater, diese die Mutter des „erstgebornen Logos"; die „Welt" heisst der zweite (d. h. mittelbare) Sohn Gottes (I, 128. 75. 361. 562. 414). So differenzirt sich auch der Logos als Elohim und Adonai, und weiter sind seine Theilkräfte und Ausstrahlungen die höheren und niederen Geister, die, sobald sie personificirt werden, die Vorstellung der Genealogie erwecken. S. o. S. 16. 40. 42. 45.

die in sträflicher Verirrung in's Chaos versinkt[1]. Von ihr zeugt sich in stets tiefer gehender Degeneration in den sieben Himmeln eine Siebenheit von untergeordneten, unsichtbaren Mächten, welche in ihren Namen die verschiedenen Seiten des hebräischen Gottesbegriffs repräsentiren. Der Erste derselben, Jaldabaoth, des Chaos und der Sophia Sohn und Stammvater der andern Weltherrscher, zeugt, als sie sich gegen ihn empören, durch seinen Blick in die Hefen des Urschlamms das Abbild seines Grimms, den hass- und todbringenden Schlangengeist, der ebenfalls — sich eingeschlossen — eine Siebenheit von widrigen Engeln bildet und seinem Vater, dem psychischen Weltherrn entgegenwirkt, wodurch er aber unwillkürlich dem pneumatischen Princip Dienste leistet.

Der beschränkte, selbstsüchtige und hochmüthige Jaldabaoth hält sich für den höchsten Gott[2] und ruft: „Ich bin Vater und Gott, über mir ist Niemand!“ wird aber von seiner Mutter Lügen gestraft, indem sie ihm und seinen Engeln erklärt, wer über ihm sei, der Urmensch und der Menschensohn. Um seine Engel abzuziehen vom Gedanken an die höheren Wesenheiten will nun Jaldabaoth mit Hülfe seiner untergebenen Mächte einen Menschen machen[3] nach dem eigenen Bilde.

Diesen Gedanken hatte aber eben Sophia veranlassen wollen. Denn durch die Entartung ihrer Nachkommenschaft zur Besinnung über ihre himmlische Herkunft und zur Reue über sich gebracht beginnt sie auf die eigene Heimkehr und die Rückführung ihrer in den kosmischen Mächten verschleuderten Wesensbestandtheile zu sinnen. Dazu soll nun der Mensch das Mittel sein. Daher leitet sie in den geschaffenen Menschen beim Einhauchen des Lebensathems durch den Schöpfer (Gen. 2,7) den himmlischen Lichtthau[4], der in jenen ist, über; während der Schöpfer ihm denselben wieder zu rauben sucht, den Menschen in diese sichtbare Erdenwelt stürzt und dadurch sein lichtes Wesen trübt[5]. Die Erlösungsversuche Sophias, das Widerstreben Jaldabaoths und die Nachstellungen der mit dem Menschen auf die Erde verstossenen Schlange[6], welche beide doch den Ab-

[1] Der Name Prunikos geht bestimmt auf Proverb. 9, 14. [2] Vgl. Phil. 2, 5 ff. [3] Nach Gen. 1, 26. [4] Dieser Begriff wohl nach Ps. 110, 3, wo vom Thau der Kinder des Messias als Geburt der Morgenröthe geredet wird. [5] Dieser Sturz Adams schon bei Philo, I, 37 ff. [6] Die Schlange (Gen. 3)

sichten der in Sophia repräsentirten Vorsehung[1] dienen müssen, bilden die Geschichte der Menschheit im A. T. Von allen Weltmächten werden Propheten gesendet, welche stets ihre Patrone feiern, denen aber Sophia doch immer unvermerkt ihre Offenbarung von dem obern Vater und dem letzten Aeon, dem vollkommenen Christus, einflösst.

Aber alle diese Erlösungsversuche sind vergeblich. Da fleht Sophia um Hilfe in der Lichtwelt bei ihrer Mutter, dem hl. Geist; auf deren Bitte sendet das Urwesen ihren Sohn Christus, den Bruder der Sophia, die ihm in Johannes d. T. einen Herold und in dem Jungfrauensohn Jesus ein Gefäss bereitet. Christus steigt durch die 7 Himmel, entzieht den dortigen Mächten ihren Lichtthau und vereinigt sich mit Sophia, seiner Schwester-Braut[2]. Dann geht er mit ihr in Jesus ein und so entsteht Jesus-Christus. Als solcher bekundet er sich von der Taufe bis zum Tode durch Wunder und Offenbarung des himmlischen Vaters und des Menschensohnes (der 2 obersten Aeonen), sowie seiner eigenen göttlichen Abstammung. So erkennen diejenigen Menschen, welche den Lichtthau der Sophia in sich tragen, die Kundigen, die Gnostiker, sein Wesen. Jaldabaoth und Genossen darüber erzürnt lassen den Erlöser kreuzigen; aber Christus steigt mit seiner Schwesterbraut empor zur Lichtwelt. Den getödteten Jesus aber erweckt er in einem psychisch-pneumatischen Leib, während der kosmische zurückbleibt, und setzt ihn (oder sich?) zur Rechten Jaldabaoths, wo er unsichtbar und unvermerkt alle heiligen (mit Lichtthau begabten) Seelen an sich zieht und so dem Weltherrscher höchstens seine psychischen Seelen belässt. Damit ist die Vollendung der Welt eingetreten.

Diese Gnosis, deren Schlüssel die Person Jesu-Christi in ihrer doppelseitigen Natur bietet — weshalb von der Erkenntniss derselben alles Heil abhängt, gerade wie bei Paulus vom Glauben an den gekreuzigten Menschen Jesus und den auferstandenen Herrngeist — haben die meisten Jünger nicht erkannt, indem sie in dem Irrthum verblieben, dass Jesus in einem kosmischen Leib erstanden sei; er verweilte darum noch 18 Monate

---

ist das unfreiwillige Organ der Sophia oder auch die Incarnation derselben, welche den Menschen gegen den Befehl des Jaldabaoth aufstachelt und so ihnen die Augen aufthut.

[1] Vgl. Weish. S. o. S. 29. Sophia als = Pronoia. [2] Vgl. Hoheslied!

bei seinen Jüngern, um einigen fähigen — darunter wohl vor allem Paulus, dessen Wort I Cor. 15, 50 bei dieser Gelegenheit citirt wird und dem zu Liebe auch die anderthalb Jahre irdischer Postexistenz dienen werden — dieses Geheimniss mitzutheilen.

Dass ein so reiches System in seiner kraftreichen Lebensfülle zahlreiche Nebenzweige hervortrieb, dass insbesondere die schwankende Stellung des Jaldabaoth und des Schlangengeistes, zu verschiedenen z. Th. recht grotesken Bildungen Anlass gab, ist begreiflich und darnach erklären sich die verschiedenen ophitischen Gruppen mit milderem oder schrofferem Gegensatz gegen Judenthum und Gesetz. So ergibt sich eine immer reichere Verzweigung des nach der Schilderung des Irenäus noch so geschlossenen und übersichtlichen Systems, dessen Grundlagen indess überall vorausgesetzt bleiben können.

In seinen Grundzügen, der Anlage des Ganzen und im Gange des dramatischen Processes der Schöpfung und Erlösung stimmt mit dem ophitischen System dasjenige des poetischen, geist- und phantasievollen Valentin überein[1]. Der platonische Einfluss auf ihn verräth sich aber nicht nur in dem Namen Demiurg, den er zum erstenmale bringt, und der gesammten massvollen hellenisch harmonischen formellen Gestalt des Systems, sondern auch durch den starken Anklang an die Lehre von dem *Kosmos noëtos* und seinem irdischen Nachbild, wovon sich allerdings schon bei den christlichen Alexandrinern Spuren zeigen.

In den Berichten der Quellen über das System findet sich nach Tertullians Ausspruch *nusquam jam Valentinus et tamen Valentiniani qui per Valentinum.* Aber es lässt sich aus den vielgestaltigen Schulmeinungen der Jünger doch mit einiger Wahrscheinlichkeit das System des Meisters nach seinen Grundlagen reconstruiren, und einzelne authentische Bruchstücke desselben geben dem Gerippe wenigstens in einzelnen Stellen Fleisch und Blut.

Der Urgrund oder Urvater erfüllt mit seinen Emanationen,

---

[1] Justin, Apol. I, 26. 58. Dial. 35. 80. Iren. I, 11. III, 4, 3. IV, Praef. 6, 4. Tert. adv. Val. 2. 4. de res. Carn. 2. de carn. Chr. 17. 20. de praescr. h. 30. 33. 34. Scorp. 10. Ps.-Tert. adr. o. h. 4. Philos VI, 37. Clem. Alex. Str. Fragmenta Val. ed. Koch IV, p. 1—31. Grabe, Spicil. II, 50ff. Stieren Iren. I, p. 907ff. Epiph. 31. Rossel, Theol. Schr. 250ff. Heinrici, die valent. Gnosis u. d. h. Schr. Hilgenfeld, Z.-Schr. 1880, 280ff.

der übersprudelnden Fülle seines sich entfaltenden Wesens in 30 gepaarten Hypostasen oder Aeonen das Pleroma, die obere Lichtwelt der absoluten Vollkommenheit, deren Harmonie geschützt wird durch den *Horos*, das ewige Mass [1]. Das masslose Ungestüm des Erkenntniss- oder Schöpfungs-Drangs im untersten Aeon, Sophia, wird als objectivirtes Pathos (Leidenschaft und Leiden) wie eine Fehlgeburt ausgeschieden von ihr und dem Pleroma, und zu einem besonderen Wesen gestaltet, dem Grunde der Endlichkeit [3]. Es ist Achamoth d. i. Chakmuth (Erzeugerin) [4] das Princip des endlichen Werdens gegenüber dem absoluten ruhenden Sein des Pleroma.

Aus ihr geht sowohl die gestaltende Potenz als auch die zu gestaltende Substanz der Welt hervor; der Demiurg und die Materie sind coexistirend, und in letzterer ist noch dazu als schlechter Bodensatz das Uebel enthalten, welches personificirt wird und Gestalt gewinnt in der bösen Potenz des Satans und seiner Kräfte, die ein Reich der Finsterniss, der Hölle und des Todes bilden. Der Kosmos besteht so aus pneumatischen, psychischen und hylischen Elementen, welche ja von Anfang in der Sophia enthalten sind, und von denen das erste „das Salz und Licht der Welt" heisst. Gebildet wird die Welt durch den Demiurgen, wobei aber Sophia und sogar aus dem Pleroma heraus der Christus mitwirkt, welcher insbesondere dem von der Sophia gebornen pneumatischen Samen das Siegel des „Namens" aufdrückt, ihn dadurch gestaltend und zur Erlösung weihend und feiend. Der gestaltete Kosmos ist aber (nach Philo) das Abbild des Pleroma-Originals; und der Mensch ein Mikrokosmos, also aus allen drei Elementen gemischt: dies gilt nach der einen Relation vom einzelnen Menschen, nach der andern von der Menschheit als Ganzem, so dass sie sich in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker theilt [5]. Nach jener hat der einzelne Mensch die Fähig-

[1] Das Gesetz der Selbstbeschränkung im eigenen Wesen, auch Stauros genannt, vielleicht auf Grund von Col. 1, 20, wo es heisst, dass durch das Blut des Stauros sowohl auf Erden als im Himmel Frieden gemacht worden sei vgl. 2, 14. 15. Die ganze Idee gründet sich auf Philo s. o. S. 46. [2] Sie will mit Gewalt sich in Gemeinschaft setzen mit dem vollkommnen Vater, ihn begreifen, was doch nur dem Gottgleichen möglich ist. Eine Umbildung der Phil. 2, 5 ff. ausgesprochenen Idee vergl. o. S. 138. Auch die Gestaltlosigkeit (Ungestalt) der Sophia hängt mit Phil. 2 zusammen. Nicht umgekehrt wie bei Baur, Paulus II, 50 ff. [4] S. o. S. 126. 137 f. [5] Vgl. Philo, s. o. S. 49. 51.

keit und Neigung nach oben oder nach unten sich zu bestimmen, nach dieser ist er von Natur entweder zur Erlösung oder zum Verderben bestimmt und nur von dem Psychiker etwa gilt die Möglichkeit für beides.

Daher vergleicht Valentinus in einem Briefe das Menschenherz mit einer Herberge, die von den Dämonen als rücksichtslosen Gästen missbraucht wird. Aber die gnädige Heimsuchung Gottes treibt die bösen Gäste aus und reinigt und erhellt das Herz[1]. „Selig wer ein solches Herz hat, dass er Gott schauen darf". Seinen Zuhörern predigt Valentin aber in einer Homilie, dass sie „ein von Natur erlöstes Geschlecht" seien: „Von Anfang seid ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens; den Tod theilt ihr als Beute unter euch, ihn aufzureiben und zu verzehren, damit der Tod in euch und durch euch ersterbe. Die Welt auflösend und selbst nicht aufgelöst seid ihr Herren über die Creatur und alles Vergängliche".

Nach beiden Aeusserungen scheint es eigentlich keiner Erlösung und keines Erlösers im besondern Sinne zu bedürfen[2], wenn nach der einen die erlösungsbedürftigen Seelen Gott selber (das ist freilich populär gesprochen, soviel wie eine göttliche pleromatische Potenz, aber in ihrer Jenseitigkeit) erlöst, nach der andern aber die Erwählten ihrer Natur nach gar nicht verloren gehen können. Dazu sagt noch Valentin „als Chorführer derer die die Allgemeinheit (der geistigen Anlage zum Empfang der Wahrheit und des Heils für Juden und Heiden) behaupten: „Vieles was in den gebräuchlichen Schriften (der jüdischen Bibel oder der griechischen Philosophie) geschrieben ist, wird geschrieben gefunden in der Kirche Gottes. Denn das Gemeinsame[3] sind die Herzensworte: das im Herzen geschriebene Gesetz. Das ist das Volk[4] des Geliebten[5], das geliebt wird und ihn liebt".

Vergleicht man damit noch die parallele Stelle der Philosophumena[6], wo gesagt ist, dass „von oben her Logoi in die Welt herabgestreut werden[7], welche sich neben der Seele ein-

[1] Vgl. Philo o. S. 55. 111. Lc. 11, 24—28. [2] Dorner 377. [3] So Heinrici a. a. O. S. 67. [4] Grabe emendirt: „der Logos". [5] Der „Geliebte" für Christus ist Terminus der kanonischen Gnostiker Eph. 1, 6 (vergl. Col. 1, 13. „Sohn seiner Liebe"). [6] VI, 37. [7] Zum Ausdruck bedenke man, dass „Samen", worauf hier angespielt wird, nicht blos vom vegetabilischen sondern auch vom animalischen Wesen gebraucht wird: überhaupt ist zu denken an die *Logoi spermatikoi*. Vgl. auch Jac. 1, 18. I Petr. 1, 23.

wohnen im Körper, wenn die Dämonen nicht mehr darinnen sind", so wäre dies der allgemeinen jüdisch-alexandrinischen Anschauung entsprechend, wornach ohne und vor irgend einer geschichtlichen Erlösungsökonomie und Sendung eines Heilandes auf die Erdenwelt, von dem überweltlichen Logosgeist (in der genannten Quelle ist gesagt: „von dem Heiland und der Weisheit") die Geisteskräfte erlöserischer Intelligenz in auserwählte Seelen gesendet werden. Jedenfalls weisen alle diese Punkte auf eine ausser- oder vorgeschichtliche Wirksamkeit des mit der Erdenwelt in Berührung tretenden pleromatischen Aeon.

Doch hat das Valentinische System natürlich auch die christliche Heilsgeschichte in sich aufgenommen; wie das freilich geschah, lässt sich von dem Stifter der Schule nicht mehr ausmachen. Er hat von Jesus nur eine uns bekannte Aussage: „Alles duldend voll Selbstbeherrschung erwarb Jesus die Göttlichkeit. Er ass und trank auf besondere Weise, indem er die Speise nicht wieder aussonderte noch sie verdarb, so wenig wie er selbst dem Verderben preisgegeben war". Dies erinnert an den von der Sophia als Gefäss für den himmlischen Erlöser besonders zubereiteten Jesus der Ophiten, welcher den Jaldabaoth überwinden darf. Welcher pleromatische Aeon sich mit diesem Jesus verbindet und wie diese Verbindung und dann überhaupt die Erscheinung und Wirksamkeit auf Erden, die Rückkehr und Erlösung der Menschheit zu denken ist, darüber finden sich nur von der Schule mancherlei Variationen. In jedem Falle stellt der Erlöser die Vereinigung der überweltlichen und der weltlichen Elemente in sich dar, nur dass immer das Hylische ausgeschlossen bleibt, weil dies auch von der Erlösung ausgeschlossen ist. Die zwei, wahrscheinlich der Lehre Valentins selber am nächsten kommenden Berichte des Irenäus haben jeder besondere Punkte, in denen sie mit der Ophitischen Erlösung und Vollendung übereinstimmen, aber auch differiren. Nach dem einen nimmt der himmlische Heiland das pneumatische Wesen der Achamoth, den psychischen Christus des Demiurgen und einen wunderbar künstlichen Leib psychischer Art an sich [1], und weiht die Gnostiker in die vollkommene Erkenntniss ein von Gott und der Achamoth. Wenn der in den Pneumatikern, als Keim vom

[1] Gewiss auf Grund von Hebr. 10, 5.

Pleroma gesendete Same hienieden ausgereift und überhaupt alles Pneumatische gestaltet und vollendet sei durch Gnosis, dann sei die Vollendung da. Die Sophia trete in's Pleroma als Brautgemach[1] mit dem Erlöser zur Syzygie zusammen, und mit ihr zögen alle Pneumatiker, die der Seelen entkleidet mit den begleitenden Engeln des Erlösers gleichfalls zu Syzygien sich vermählen. Der Demiurg, der vor der Erscheinung des Erlösers von alledem nichts gewusst, nehme den von der Mutter Sophia verlassenen Ort der Mitte ein und sammle um sich die Seelen der gerechten Psychiker, die nicht von Natur, sondern nur durch Werke zur Ruhe eingehen könnten, aber nicht ins Pleroma. Darauf vernichtet das Weltfeuer die Materie, dass sie nicht mehr ist.

Eine andere Schulmeinung liess den Demiurg seinen Sohn als psychischen Messias weissagen und senden, der durch Maria wie einen Kanal hindurch gegangen in einem wunderbaren psychischen Leibe der Träger für den Sohn und Repräsentanten des Pleromas sammt dem Geistessamen der Achamoth geworden sei. Nur der psychische Christus und sein Wunderleib habe gelitten. Aber dies Leiden sei auch nur ein Typus des über den *Stauros* (= *Horos*) ausgebreiteten obern Christus. Der Demiurg dieser Partei nimmt überhaupt eine freundliche Stellung zur Erlösung, er bereitet diese durch Bevorzugung der Pneumatiker vor, begrüsst den erscheinenden Erlöser und empfängt seiner Mutter Ort als Lohn.

Das Valentinische System ist noch entschiedener monistisch als das Ophitische, indem es alles Wirkliche, sogar die Materie und den Teufel aus dem einen höchsten Urgrund erklärt. Freilich dieser ist von Anfang an nicht völlig in sich eins und gleich. Das gährende Wallen und Weben in dem Pleroma weist auf ein uranfängliches Moment der Negation oder Endlichkeit zurück, welches als Ferment den Emanationsprocess in Bewegung bringt, dann als Schaum aus dem reinen Sein abgeschieden wird. In diesem Abschaum nun, welcher nicht todtes Phlegma ist, sondern spirituelle Keime enthält, vollzieht sich der kosmologische Process, der darauf hinausläuft, die Masse zu differenziren, das edle Metall herauszuschmelzen, es zu gestalten und als gediegenes

[1] Vergl. Karpokrates. S. 136. Cf. Matth. 9, 15: Söhne des Brautgemachs. Hohesl. 5, 1. Weish. 8, 2.

Wesen hineinzubringen, die unedeln Nebenproducte in den ihnen entsprechenden Zustand zu versetzen, die Schlacke aber zu vernichten. So ist dem Auge des Gnostikers das All eine zusammenhängende Einheit, wie Valentin es schildert in einer Hymme:

Ich sehe Alles an einander hangen,
Vom Geist gehalten schaue ich das All:
Das Fleisch ist angeheftet an die Seele,
Die Seele von der Luft emporgehoben
Und an den Aether aufgehängt die Luft.
Vom Urgrund seh ich Frucht hervorgebracht
Und aus dem Mutterschoosse die Geburt.

In dem Valentinischen System hat die Gnosis ihre höchste und glänzendste Entwicklung gefunden, aber auch ihre weiteste Verbreitung. Gerade Valentin und seine Schüler haben höchst anziehend gewirkt nicht nur auf die höher Gebildeten und theoretisch interessirten Kreise, sondern auch weiterhin. Dazu trug die populäre Form und der religiöse schwungvolle Inhalt der Schriften des Meisters bei, welche nicht die innersten Fragen und Kunstausdrücke des Systems berühren, sondern mehr von den Erscheinungen und Erfahrungen der Wirklichkeit ausgehen und sich an die Erscheinungen der Welt und des Zeitlebens, an die kirchlichen Schriften, Vorstellungs- und Sprachweise hielten. Freilich das System blieb immer das Allerheiligste, in das einzugehen des Gnostikers Stolz war. Dieses Mysterium, das die Gnostiker geschickt zu verschleiern und zu enthüllen verstanden, wirkte bestechend auf die Menge, zumal in einer Zeit, wo überhaupt alle Offenbarung im Geheimniss verhüllt und gesucht war[1]. Dazu kam die poetische phantastische Darstellung, welche durch das Schillernde, Zweideutige, Dunkle gerade auf unklare Köpfe den Eindruck grossartigen Tiefsinns machte, der um so stärker wirken mochte, je weniger er verstanden wurde.

Wie mächtig diese gnostische Bewegung war und wie sehr sie alle freiern Geister beeinflusste, zeigt die Erscheinung des Marcionitismus, der im Grunde genommen und von Anfang an einen ganz andern Character hatte als der Gnosticismus, der aber sich doch an die Gnosis anschloss, zu der er freilich in einer Hinsicht einen wahlverwandten Zug hat[2].

[1] Iren. I. Praef. Tert. adv. Val. 1. [2] Justin a. a. O. Iren. I, 27. III, 3, 4. 4, 3. 11, 7. 12, 12. 25, 1 ff. 33, 2. Tert. adv. Marc. de carn. Chr. 1—4. 24. de

War es das Bestreben der Gnosis, das einseitig Historische, die partikularistisch-jüdische Färbung des Christenthums abzustreifen und dafür eine universelle Speculation zu setzen, universell im weitesten Sinne des Wortes, so hatte auch das Auftreten Marcions die polemisch-negative Bedeutung, die originelle unvermittelte Neuheit und besonders die absolute Vollkommenheit des Christenthums hervorzuheben und gegen das in der gemeinen kirchlichen Anschauung und Praxis zu breit zur Geltung gekommene judaistische Element zu protestiren; nur dass Marcion dabei nicht von philosophischem oder religiösem Heidenthum ausgeht, sondern vom paulinischen Christenthum.

Haben so die beiden Erscheinungen einen verwandten Zug, so geht doch der Marcionitismus und Gnosticismus in anderer Hinsicht auseinander. Die Gnosis entfernte sich mit ihrem phantastischen Flug in die nebelhaften Aeonenräume von dem festen Boden der historischen Wirklichkeit und den praktisch-ethischen Grundlagen des Christenthums. Sie wollte anstelle der Religion die Speculation, anstelle der christlichen Ethik eine christliche Philosophie, anstelle des sittlichen Glaubenslebens ein Wissen und Phantasiren erheben, statt der That die Intelligenz feiern. Dementgegen stellte Marcion das Christenthum auf seinen ethischen Schwerpunkt und zwar nach den hohen Principien, die der Stifter und sein grössester Apostel aufgestellt, der Liebe und des Glaubens. Nicht die Gnosis, sondern die Pistis im Sinne von Erfassung und Uebung des wahrhaft Geistigen und Sittlichen am Christenthum ist ihm das Wesen der Christlichkeit; wozu allerdings Valentin mit seiner Wiederhervorkehrung des Glaubens wenigstens dem Wortlaut nach den Rückweg angebahnt hatte. Das Vorgehen Marcions war eine Reaction sowohl gegen den ethnisirenden Gnosticismus wie gegen den judaisirenden Katholicismus. Es war geradezu eine Reformation, die darum nicht auf Gründung esoterischer Schulen ausging wie die Gnosis mit ihrer Scheidung von verschiedenen Klassen von Christen, sondern auf Gemeindestiftung oder vielmehr Umbildung der ganzen Kirche: die verderbte herkömmliche Kirchenlehre (*regula*) durch

---

res. c. 14. de pud. 20. de praescp. h. 7. 10. 33. 34. 37 f. 42. adv. o. h. 6. Philos. VII, 29—31. 37. VIII, 16. X, 19. Epiph. 41. Esnig Illgen. Z.-S. f. histor. Theol. IV, 1. Volkmar, Tüb. Theol. Jahrb. 1854 I. Lipsius Hilgenfeld Z.-Schr. 1867 I. Harnack ib. 1876, p. 80 ff. Hilgenfeld ib. 1875, 1881, p. 1 ff.

Abscheidung des Gesetzes aus dem Evangelium zu reformiren (*recurasse*), ist nach Angabe seiner Anhänger Marcions Mission gewesen[1].

Dieser Protestantismus des zweiten Jahrhunderts ging darum auch auf die Quellen des Christenthums zurück und stellte kritisch zum erstenmel einen christlichen Kanon auf, gegenüber der ungeordneten Manchfaltigkeit der Tradition, freilich einen einseitigen und willkürlichen, wie das aber auch dem lutherischen Kanon vorgeworfen wurde. So hat also Marcion mit der Reformation das formale wie materiale Princip gemeinsam.

Der Marcionitismus ist, wie der Protestantismus, Paulinismus, nur noch in schärfer ausgebildetem Gegensatz gegen das Judenthum, das ganz die Stelle der katholischen falschen Werkheiligkeit vertritt, und der Eifer Luthers gegen die antichristliche Anmassung des Stellvertreters Gottes findet sein Gegenbild in dem Widerwillen Marcions gegen den jüdischen Usurpator der Göttlichkeit, den Demiurgen.

In seinem Antinomismus und Antijudaismus geht Marcion soweit, dass er mit dem Alten Testament seinen Gott, seinen Messias, seine Phrophetie, seine Heiligen von dem Evangelium mit allem christlichen Wesen abscheidet, als zwei völlig getrennte Sphären, zwischen denen eine unübersteigliche Kluft befestigt ist. Diesen Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum hat Marcion literarisch-historisch nachgewiesen in seinen „Antithesen" durch Gegenüberstellung alttestamentlicher und neutestamentlicher Berichte über Gottes Wesen und über den ethischen Character seiner Gesandten und Lieblinge, wie er sich in ihren Worten und Werken offenbart, ein Gegensatz, der nur auf zwei verschiedene Gottwesen zurückzuführen sei.

Aber es musste Marcion erwünscht sein, diesen historisch gefundenen Gegensatz auch metaphysisch zu begründen. Da boten sich denn in der Gnosis die Bausteine, mit denen er sein System durch einen philosophischen Unterbau stützen konnte. Er schloss sich nach seiner Ankunft in Rom, wohin er sein Lehrgebäude mitbrachte, an den Gnostiker Kerdon an, mit dessen Lehre von einer zwiefachen Gottheit er seine eigene vervollständigt haben soll.

Die Metaphysik Marcions ist die einfache urthümliche der

[1] Tert. adv. M. I, 20.

alten syrischen Gnosis. Ueber die in den späteren ausgebildeten Systemen aufgeworfenen Fragen, namentlich das innere Wesen der Gottheit, den Entwicklungsprocess des Absoluten und Endlichen reflectirt er nicht. Seine Principienlehre hat ausser ihrer Einfachheit noch den Vorzug, rein ethischer Art zu sein und ist darum praktisch volksthümlich. Er unterschied die Urwesen nach ihrem ethischen Character als guten Gott, als gerechten Schöpfer und als Materie, deren böse Seele etwa dem Satan gleichkommt. Die beiden letzteren Mächte stehen zwar in stetem Streite mit einander, aber das ist ein häuslicher Zwist, sie sind principiell doch nicht verschieden, sondern verwandt und bilden eine Syzygie; haben auch beide ihr Wesen in der sichtbaren Welt. Der Demiurg als Judengott weiss nichts von dem höchsten Gott und lässt darum dessen Gesandten, den er ebensowenig versteht[1] und sich ungehorsam sieht, ans Kreuz schlagen, da eben sein Wesen in der vergeltenden rächenden Gerechtigkeit besteht statt in der gnädig erlösenden Güte.

Dieser wahre Christus des Vaters ist ein ganz anderer als der Messias oder Menschensohn, den der Demiurg aus Davidsstamm verheisst. Er ist gar nicht geboren, überhaupt mit der Welt des Demiurgen nicht in eigentliche Berührung getreten, sondern plötzlich im 15. Jahre des Kaisers Tiberius in einem Scheinleibe vom Himmel gestiegen, auch wirklich (in diesem Scheinleibe) gekreuzigt worden, aber nur um dem Christen ein Sinnbild und Vorbild zu geben für das Absterben des Fleisches; und nach einer eigenthümlichen Relation[2] noch zu dem fernern Zweck, um den Demiurg zu täuschen, indem er hinuntersteigt in die Unterwelt, den Heiden dort das Evangelium zu verkünden und so diesen Kerker des Demiurg leert, sowie ihn selber nach seinem eigenen Gesetz richtet und der Ungerechtigkeit überführt[3]. Die Bestimmung dieses Christus ist nicht für Israel, „um allein das Volk aus der Zerstreuung zurückzuführen", sondern für die Menschheit[4]. Sein Reich ist nicht, wie's der Demiurg den Juden verhiess, ein irdisches, sondern ein himmlisches[5]. Das Christenthum ist die geistige Religion der Wahrheit und der Liebe, der

[1] Nach I Cor. 2, 8. [2] Bei Esnig a. a. O. cf. I Petr. 3, 19. [3] Die Idee des Barn. (s. o. S. 109), dass Christus litt um die Juden ihrer Sünde zu überführen ist hier so gewendet, dass ähnliches von dem Judengott gesagt wird. [4] Tert. III, 21 vgl. Joh. 11, 51f. Col. 1, 28. [5] Joh. 18, 36f.

Gott, den es verkündet, der vorher unbekannte allein wahre Gott der Güte und Gnade. Sein Auftreten in Liebe und Freundlichkeit ist ganz entsprechend dem Wesen seines Vaters und dem entgegengesetzt was im A. T. vom Messias ausgesagt wird. Dieser Erlöser bricht und löst stetsfort geflissentlich die Gesetze des Judengottes und seine Bande der Materie, und demgemäss predigt der wahre Apostel und lebt der wahre Christ, der sich von allem Creatürlichen (z. B. auch der Ehe) als Werk und Wesen des Fleisches möglichst frei hält. Die an den wahren Christus glauben und aus freier Selbstbestimmung, in furchtloser Gottesliebe und geistigwahrer Sittlichkeit ein heiliges Leben führen, nehmen — natürlich nur im Geiste, nicht im Leibe, lebend — theil an seinen himmlischen Reiche dort oben; die andern erlangen nach ihren Werken Lohn oder Strafe drunten in Abrahams Schoos oder in der Gehenna Qual.

So mündet der Marcionitismus mit seiner Dogmatik in den Gnosticismus ein und beweist damit die nahe Wahlverwandtschaft desselben mit den Principien des Paulus, deren übereifriger Verfechter Marcion war. Am unmittelbarsten schloss er sich aber an die Tendenz des jüngsten christlichen Alexandriners an, dessen Schrift wohl mit wegen ihres schroffen Antijudaismus aus der Zahl vollgültiger heiliger Schriften allmählig ausgeschieden wurde: Barnabas.

Damit erhebt sich die Frage nach dem Verhältniss des Gnosticismus zu der kirchlichen Lehre und den kanonischen Schriften seiner zeitlichen Umgebung.

3. Der Einfluss des Gnosticismus auf das N. T.[1]

Der Gnosticismus, wie er nach den eben geschilderten Phasen erscheint, war — wenn man auch in Rücksicht zieht, dass die uns bekannten Denkmäler und Systeme desselben mehr nur die verborgenen Substructionen und theoretischen Unterlagen aufweisen — nach seinem allgemeinen Character mit Ausnahme des Marcionitismus eine zu esoterische, zu gelehrte Erscheinung, als dass er auf die Christenheit als Masse praktisch und dauernd

[1] Hilgenfeld, Urchrist., Z.-Schr. 1870, 3. Einl. 652 ff. Volkmar, Rel. J. 402 ff.

einwirken konnte, worauf er ja auch principiell verzichtete. Aber auch auf die allgemeine Lehranschauung nachhaltig und durchgreifend Einfluss zu üben war er nicht angethan, wenn er auch vorübergehend die Geister tief aufregte. Denn die Gnosis stand doch zu weit ab von der gemeinen Glaubensregel, der gewohnten christlichen Vorstellung, als dass sie auf mehr als eine über dem Boden der Wirklichkeit schwebende Stellung rechnen konnte. Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung ist sie im allgemeinen eine Begleiterscheinung gewesen, ja im Grossen und Ganzen von dem Körper der christlichen Gemeinschaft als ein fremdartiges Anhängsel, als eine zudringliche Schmarotzerpflanze gefühlt und behandelt worden, so dass sie von den Vertretern und Vorkämpfern des gemeinchristlichen Bewusstseins als Häresis abgewehrt wurde.

Der Gnosticismus hat auch selber das Bewusstsein, ja den Anspruch einer Sonderstellung zu dem katholischen Christenthum in seinem Namen wie seinem characteristischen Merkmal deutlich genug ausgesprochen. Dennoch suchte er stets Fühlung mit der neuen aufstrebenden Geistesmacht des positiven Christenthums, die ihm eine reelle Unterlage bieten, ja erst überhaupt seine Existenz sichern konnte. Und je praktischer er selbst eingreifen wollte, wie im Marcionitismus, desto energischer suchte er die Gemeinschaft mit der Kirche festzuhalten.

Eine gewisse mittelbare und auch unmittelbare positive Einwirkung der bestrickenden geistreichen Bewegung auf die Gestaltung und den Gang der christlichen Lehrentwickelung und Literaturgeschichte konnte darum nicht ausbleiben. Und namentlich nachdem die Macht des Gnosticismus als eines gefährlichen Gegners gebrochen war und man seitens der siegreichen Kirche mit Musse und unbefangenerer Ruhe das geistige Vermögen des Besiegten mustern und abschätzen konnte, war es natürlich, dass man von der Beute nicht nur Waffen und Trophäen als Schaustücke, sondern auch als Vermögensstücke aufnehmen mochte in das Inventar des immer ausgedehnteren kirchlichen Haushalts[1]. So entstand nach dem Niederwerfen des häretischen Gnosticismus eine kirchliche Gnosis und zwar natürlich an dem Centralpunkt christlich-theoretischer Bilduug, in Alexandrien.

[1] Dorner a. a. O. 358.

Aber auch im Verlaufe der eignen Entwicklung und Auseinandersetzung mit dem Kirchenglauben seitens des Gnosticismus konnte eine Einwirkung auf die allgemeine Lehranschauung, ja auf die kämpfenden Gegner nicht ausbleiben[1]; besonders in dem aufstrebenden Gang der Bewegung, solange sich dieselbe noch ungeschieden von der allgemeinen Entwicklung und im Einklang mit ihr vollzog, solange ihre Eigenthümlichkeit und ihr Gegensatz ihr selber und der Kirche noch nicht zu klarem Bewusstsein gekommen und sie für diese noch keine Gefahr und Ketzerei geworden war, was am längsten in der syrischen Christenheit dauerte, wo die Stellung der Gnosis zur Kirche und dieser zu jener eine sehr unbefangene und freundliche war[2].

Es lagen ja die Keime der Gnosis zum Theil im Christenthum selber und sie entsprang und entsprach einem Bedürfniss, welches zuerst in der Christenheit wach wurde. Der naheverwandte Alexandrinismus, der in seiner Weise ja auch eine Art Gnosis vor, hatte schon früher im Hebräer- und Barnabasbrief einigermassen kirchliches Bürgerrecht erhalten. So wird man nicht blos nach einer negativen oder positiven Einwirkung des Gnosticismus als einer ausserhalb der Kirche stehenden Erscheinung auf diese fragen dürfen, sondern auch nach einem innerhalb der kirchlichen Lehre und Literatur selbst stattfindenden Wellenschlag der gnostischen Geistesbewegung. Der gnostische Gährungsstoff war auch im Pleroma der Kirche selbst vorhanden, ehe er als abgefallene Weisheit ausgestossen und jenes als unverletzliches Heiligthum durch den Horos des Kreuzes abgegrenzt wurde. Und später wurden auch diese in die Welt verstossenen Wahrheitselemente heimgeholt in die heiligen Grenzen und als christliche Gnosis sanctionirt. So ist die überirdische Geschichte der Sophia des Gnosticismus das Sinnbild und Gleichniss für das historische Schicksal der gnostischen Weisheit[3].

Nur Anzeichen der werdenden Gnosis kann man in den

---

[1] Namentlich interessant ist der Einfluss gnostischer Ideen auf die sie bestreitenden Clementinen vgl. Hilgenfeld, Urchrist. 111 f. [2] Lipsius, Gnostic. (In Ersch und Grubers Lex.) 301—303. [3] Typisch dafür sind die drei Verse 8. 9. 10 im 2. Kapitel des Colosserbriefs, von denen der erste warnt vor der trügerischen Zeitphilosophie, der zweite das Pleroma thatsächlich constatirt in Christo, der dritte die Christen als Bestandtheile des Pleroma auf ihre eigene Erfahrung verweist.

beiden alexandrinischen Briefen sehen. Ein solches ist die schon im ersten, noch viel bedeutender aber im zweiten hervortretende theoretische Richtung, welche die Erkenntniss betont. Die Gnosis betrifft zwar noch nicht die Speculation über die Tiefen der Gottheit, sondern vielmehr die Einsicht in die Tiefen der alttestamentlichen Typik und den Geist der göttlichen Offenbarungsurkunden; eine Kenntniss indess, die im gewissen Sinn nöthig ist zu Leben und Seligkeit, weil zu vollkommener Sittlichkeit und Frömmigkeit unentbehrlich und also erforderlich zum vollen Christenthum. So finden sich auch in beiden Briefen schon die gnostischen Kunstwörter, welche freilich nicht den specifisch ausgeprägten Character der gnostischen Terminologie an sich tragen, aber stark in sie herüberspielen: so im Hebräerbrief die „Aeonen" (11, 3); bei Barnabas „Pneumatiker", „die Gnosis" [1]. Unter den sachlichen Einzelpunkten ist in dem kanonischen Briefe besonders die eigenthümliche Vorliebe merkwürdig, mit der der Erlöser als Wegbereiter und Vorläufer zu der geistigen Welt und Heimat der Seelen dargestellt wird, als der Heimführer der in der Wüste der Welt irrenden Seelen in das himmlische Kanaan, und ihre Einverleibung in die Gemeinde der Erstgebornen und Engel: eine Vorstufe zu der gnostischen Mythologie [2]. Ferner ist die Betonung der elternlosen Herkunft Christi eine bemerkenswerthe Erscheinung, die mit dem gnostischen Doketismus parallel geht [3]. Ebenso verräth sich im Barnabasbrief eine Neigung zu der specifisch gnostischen Christologie, wenn er wiederholt sich ausdrückt, dass Christus im Fleische erschienen sei, und wenn sogar die eigenthümliche Anschauung durchgeführt wird, dass dies Fleisch nur eine Hülle seiner göttlichen sonnengleichen Herrlichkeit gewesen, die die Menschen nicht unverschleiert hätten schauen können, ohne zu vergehen; endlich dass er dieses Fleisch als ein Opfer an Gott oder dem Verderben anheim gegeben hätte [4]. Eine ähnliche dualistisch-doketische Richtung tritt in der gesammten Auffassung des Alten Bundes zu Tage. Das Aeussere, Sinnliche und Geschichtliche an den Institutionen und Erzählungen des A. T. hat gar keinen Werth, es verhält sich zu dem Sinn, wie das Fleisch Christi zu seinem Wesen: es ist nur das Gefäss des

[1] Barn. 4, 11. 1, 5. 6, 9: Was sagt die Gnosis? [2] Hebr. 6, 20. 9, 8. 10, 19f. 12, 2. 24. [3] Hebr. 7, 3. [4] Barn. 5, 1. 10. 7, 5.

Geistes". Ja dieses Sinnliche allein zu sehen und anzuerkennen ist verkehrt, ist fleischlich, sündig, teuflisch: „ein böser Engel" bethört dazu, ja „der Böse" selbst „bereitet diesem Irrthum einen Schlupfwinkel im Herzen". Diese Theorie, dass die buchstäbliche Fassung und Beobachtung des A. B. vom Bösen sei, ist nur formell, nicht sachlich verschieden von der gnostischen Lehre, dass das Gesetz von einem unvollkommnen, ja bösen Wesen gegeben sei: denn allgemein, mit Ausnahme der Propheten, haben's die Juden so gefasst und beobachtet und von Anfang an den wahren Bund gar nicht einmal empfangen, wie Barnabas lehrt; andererseits finden auch die Gnostiker im A. T. typische Elemente der christlichen Wahrheit und Wesenheit. Die schroffe Gegenüberstellung von Juden und Christen, als Irrende, Unverständige, Wiederspenstige, Sünder und Wissende, Geistige, Gläubige, Heilige; der Gegensatz von sinnlichem d. h. herkömmlichem realen Judenthum (im Unterschied vom idealen) als Irrthum, Ungesetzlichkeit, und dem Christenthum als Gotteserkenntniss, Gerechtigkeit ist geradezu eine Vorstufe zum Marcionitismus.

Doch scheidet sich Barnabas von dem häretischen Gnosticismus wieder dadurch, dass er statt des metaphysischen stets den ethischen Gegensatz festhält. So polemisirt er geradezu gegen Gnostiker, wenn er seine Leser warnt vor einer separatistischen Richtung, die bei sich selbst verständig sein will, die bei der hochmüthigen Anmassung, schon gerechtfertigt zu sein, gerade der Sünde, der sittlichen Laxheit und Sicherheit verfallen, in falscher Emanzipation von den Geboten des Herrn. Dem entgegen setzt sich der Brief zur Aufgabe, vermittels der wahren Gnosis — der ethischen Ausdeutung des Gesetzes — die ewige Gültigkeit der Sittengebote für die Christen einzuschärfen, die rechte freie geistige Moralität: „das Neue Gesetz ohne Zwang" als wahres Christenthum darzustellen. Dazu benutzt er die vom Alexandrinismus her bekannte Allegorese. Das specifische materielle Moment des Gnosticismus, die Speculation über die vorzeitlichen und überweltlichen Dinge, liegt ihm fern.

In diese Metaphysik des Gnosticismus führen aber nun die beiden Briefe an die Colosser und Epheser ein[1].

[1] Beide werden hier je als einheitliches Ganzes genommen ohne Rücksicht auf etwaigen echtpaulinischen Gehalt im Einzelnen, da die Herausgeber jeden-

Der Colosserbrief redet ungemein häufig von Weisheit und Gnosis, theils von geistlicher Einsicht, welche er den Christen anwünscht oder nachrühmt, theils von Scheinweisheit und trügerischer „Philosophie", vor der er sie warnen will als einer verführerischen Zeitmacht. Das Evangelium oder Christenthum ist geradezu definirt als Inbegriff aller Weisheit und Gnosis [1].

Die Gedanken des Verfassers bewegen sich in dem Weltganzen, der „sichtbaren und unsichtbaren" Schöpfung. Er ist eingeweiht in die Machtverhältnisse der über- und unterirdischen Welt und zählt die Reihen der aussermenschlichen Wesenheiten auf als „Throne, Herrschaften, Gewalten, Obrigkeiten". Die Verehrung dieser untergeordneten Engelmächte oder Elementarkräfte weist er als Beeinträchtigung der Ehre Christi ab [2].

Denn dieser ist als Anfang der Schöpfung zugleich ihr Urheber und Träger, ihr Inbegriff und Ziel, was bei Paulus noch von Gott gesagt wird, nach Philo aber vom Logos gilt [3]. Er ist das Haupt aller Creatur, der kosmischen und himmlischen Mächte wie der Menschen, der Lebenden wie Todten. Er ist als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" aber auch das „Pleroma", in welchem die Fülle der Gottheit leibartig wohnt [4]. Also ein Pandämonion und Pantheon zugleich, ähnlich wie der Logos Philo's, der wie ein Brennspiegel alle kosmischen Kraftwirkungen umfasst und ausstrahlt und wieder alle zerstreuten göttlichen Ausstrahlungen aufnimmt und in sich vereinigt. Das schöpferische und erhaltende ist im Colosserbrief aber auch das erlöserische Princip der Welt und zwar nicht nur der Menschheit, sondern im Gegensatz zum Hebräerbrief auch der himmlischen Aeonen, überhaupt des Alls: wie er zuvor seit der Weltschöpfung nach Philonischer Auffassung das Weltband war in kosmischer Be-

falls die Briefe, wie sie vorliegen, als Ausdruck ihrer Lehrauffassung ansahen. — Vgl. Holtzmann, „Kritik d. Eph. u. Col." und die dort angegebene Literatur. S. auch S. 73 N. 1.

[1] 1, 9f. 2, 2f. 3, 10. 2, 4. 8. 23. [2] 1, 16f. 20. 2, 15. 18f. 8 cf. I Cor. 15, 24. Röm. 8, 38. [3] 1, 16. 20. I Cor. 8, 6. Röm. 11, 36. Philo I, 2. 560. II, 155 κόσμος ἀσώμ. ἱδρυθεὶς ἐν λόγῳ. ὁ λόγος συνέχει τὸ συμπᾶν. cf. Hebr. 1, 3 (Apok. 1, 8). [4] Col. 1, 15—20. 2, 9. 19 vgl. Philo I, 629 ὃν (λόγον) ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δὶ ὅλων ἀσωμάταις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός. Ganz so wie der urchristl. Begriff der Aeonen aus einem zeitlichen ein räumlich hypostatischer geworden, ist also auch die „Erfüllung" der Zeit, welche mit Christus eintrat, zur Hypostase metamorphosirt in ihm, vgl. Gal. 4, 4. Eph. 1, 10 m. Col. 1, 19. 2, 9. S. o. S. 80f. 98.

ziehung, so ist er's seit seiner Menschwerdung in soteriologischer, der Weltmittler, welcher die geistige Harmonie aller ethischen Elemente herstellt und darstellt[1].

Ausser dem Lichtreiche des Sohnes giebt's von Anfang an noch eine Herrschaft der Finsterniss. Dieser waren die Menschen verfallen vor Christi Erscheinung. Sie hatten freilich die Fähigkeit und Bestimmung der Erlösung, einen Anspruch an das Lichterbe; aber sie waren ihrer Heimat entfremdet, ja sogar verfeindet mit der himmlischen Welt; eine Lehre die mit derjenigen des Saturnin einige Aehnlichkeit hat[2].

Diese Feindschaft wurde aufgehoben durch das Kreuz Christi, des im Fleischesleibe erscheinenden Erlösers. Sein Tod tilgt die Sündenschuld und Strafe, sein Blut löscht den Schuldbrief der menschenfeindlichen Mächte aus, hebt das Anrecht derselben, vermöge dessen sie ihn in Haft haben, auf. Gott entwaffnet sie und hält über sie in Christo einen feierlichen Triumph[3]. Diese Mächte sind offenbar die oberen und unteren Weltpotenzen, die Walter der Weltordnung und Hüter des Gesetzes, unter welche Heiden und Juden geknechtet waren, und die Kerkermeister der Gerechtigkeit, die als *militaris manus* vorgestellt werden, das ist Tod und Teufel als Personificationen des Zornes und Gerichtes. Dies ist eine Vorstellung und Darstellung, welche nach der einen Seite aus Paulus und Hebräerbrief heraus entwickelt werden konnte, welche nach der andern aber auch zu der mythologischen Dogmatik eines Marcion überleitet, wie diese der armenische Bericht überliefert[4].

Durch Christi Tod ist also die Erlösung negativ und objectiv ermöglicht: die Christen werden dadurch „heilig, unbefleckt, schuldlos", nämlich in Gottes Augen, wie Paulus sagt: „gerechtfertigt". Dieses ist aber nicht im Sinne der paulinischen Versöhnung verstanden, sondern in der Art der „Heiligung" des Hebräerbriefs. Nicht Gottes Gerechtigkeit sollte mit der Hingabe genügt werden, sondern wie's im Epheserbrief deutlicher gesagt wird, die Christenheit als der Leib Christi sollte damit geweiht werden; die Hingabe Christi ist kein Sünd- noch Sühnopfer, sondern ein Weihegeschenk Gott zum süssen Geruch, bezw.

[1] 1, 14. 16—20. Hebr. 2, 16 cf. II Cor. 5, 19. Röm. 11, 19. [2] 1, 13. 2, 14 f. s. S. 134. [3] 1, 14. 21 f. 2, 13—15 cf. Mt. 12, 28 ff. [4] Vgl. 2, 8. 20. 3, 6. Gal. 3, 10—13. 4, 1—10. II Cor. 3. I Cor. 15. Hebr. 2, 14 s. o. S. 148.

eine Weihe zum Priesterthum, so dass die Christen zu Gott „Zugang haben". Daher entspricht auch diesem Weiheakt des Erlösers auf Seiten des Christen das Sacrament der Taufe als mystische Weihehandlung zur Aneignung der Erlösung[1]. Vermittelt wird diese Erlösung auch gleichzeitig durch das Wort oder die Verkündigung des Evangeliums, als einer Offenbarung des bisher verborgenen Geheimnisses, in welchem alle Schätze der Weisheit und Gnosis eingeschlossen sind, an alle Creaturen. Also ist die thatsächliche, subjective Aneignung der Erlösung in noch viel höherem Masse als bei Paulus abhängig von der Predigt, und zwar der Einweihung in den geheimnissvollen Weltplan d. i. von der Gnosis[2].

Die Christen werden durch die Erlösung „versetzt in das „Reich" Christi, einverleibt" seiner „Kirche", „eingegliedert" in seinen „Leib", eingefüllt in sein „Pleroma"[3]. „Sie sind in Christo oder Christus in ihnen, ja „Alles (Erlöste) ist Christus". Christus ist ihr „Leben", in ihm, in seinem Pleroma weben sie, sind ideell und ewig nicht mehr „in der Welt", sondern gleichsam mit dem Haupt im Himmel, ähnlich wie bei Marcion[4].

Die Predigt des Mysteriums, und somit die Erlösung ergeht in alle Welt, auch wie bei Marcion in die Unterwelt scheint's zu den Todten und in die Oberwelt zu den Engelmächten. Sie alle vereinigt Christus als seine Gemeinde, seinen Leib, sein Pleroma. Christus wird so durch die Erlösung thatsächlich, was er principiell von Anfang war: Schwerpunkt und Zielpunkt des Alls, ein Heiland nicht nur der Menschheit, sondern der Welt[5]. Die „Kirche" umfasst darnach nicht nur die Menschheit, sondern die Welt, es ist eine Gemeinschaft der Heiligen im alleruniversellsten, im katholischen Sinne; ja in ge-

---

[1] 1, 22 cf. Hebr. 2, 11. 9, 13. 22. 10, 2. Eph. 5, 2. 25 f. 2, 18. 3, 12. Hebr. 7, 19; daher der häufige Name „Heilige" für Christen Col. 3, 12. Eph. 1, 1. 15. 18. 2, 19. 3, 8. 18. 4, 12. 5, 3. 6, 18. [2] Col. 1, 23 f. 25. 2, 3. 1, 6—9. 28.
[3] Aus diesem Zusammenhang ergibt sich, wie in diesen späten gnostisirenden Briefen das Wort Pleroma das synoptische Schlagwort Himmelreich oder Gottesreich ersetzt. Das Pleroma im Sinne von Inbegriff der Gottes- oder Himmelsmächte (Aeonen) findet sich verwandt im „Gottesreich" Weish. 10, 10; im Sinne von Inbegriff aller Gottesherrschaft = Christenthum und Christenheit wie hier u. A. Mt. 18, 3. 16, 18. Lc. 17, 20 vgl. Eph. 4, 12; 2, 20 f. cf. Röm. 14, 8 m. Eph. 3, 19.
[4] 2, 10. 1, 27. 3, 11. 2, 10—12. 19 cf. Phil 3, 20. S. S. 149. [5] 1, 16—20. 24. 2, 10. S. S. 148 cf. I Petr. 3, 19.

wissem Sinne sogar über diesen hinaus auch über die feindliche Geisterwelt gehend, die gegen ihren Willen zur Verherrlichung Christi mithelfen und seinen Zwecken dienen muss. Universell ist aber das Heil und die Wirksamkeit des Evangeliums auch in dem Sinn, dass es nicht auf bestimmte Menschenklassen beschränkt ist: im Gegensatze zu den häretischen Gnostikern betont der gnostische Pauliner wie Marcion, dass jeder Mensch in der ganzen Weisheit unterrichtet werden soll und somit ein „Vollkommner" werden[1].

Im allgemeinen findet sich nun dieselbe Lehrauffassung beim Epheserbrief, wie in dem früheren Bruderbrief an die Colosser. Auch jener findet das Wesen des Christenthums in der Enthüllung des in Gott verborgenen Mysteriums durch Christus und in der Einsicht in dieses gnadenvolle Geheimniss, dessen Reichthum und Herrlichkeit zu preisen er kaum Worte genug finden kann. Mysterium, Offenbarung und Gnosis sind die drei stetswiederkehrenden formalen Grundbegriffe seiner Lehre, die Grundpfeiler seines Systems. Ja das Evangelium oder Christenthum heisst geradezu Wort der Wahrheit[2]. Damit zusammen hängt wohl die Hervorhebung des „Geistes", welcher die Christen in allem leiten und treiben soll; bestimmt soll dies auf den Character der Christen als Pneumatiker hinweisen, der freilich nicht wie bei den häretischen Gnostikern eine *natura* und ein *character indelebilis* ist[3].

Auch dieser Brief kennt eine Reihe von Himmelsmächten und „Namen", die an die essenisch gnostischen Engel und Aeonen erinnern; insbesondere aber auch Weltherrscher der Finsterniss und kriegerische Geistesgewalten der Bosheit im Himmelsraume mit ihrem Anführer, dem „Bösen" „dem Teufel", dem Fürsten des Luftreiches, dem Welt- und Zeitgeist[4], der alle Menschen beherrscht, in der Finsterniss der Unwissenheit und Sünde sie todt hält bis auf Christus und auch noch ferner wirksam ist in den Söhnen des Ungehorsams"; ja auch gegen die Christen liegt er zu Felde, so dass diese gegen ihn und sein Heer sich stets in Kriegsbereitschaft halten müssen[5].

---

[1] 1, 29. 28. [2] C. 1. 3, 4. 5. 9 f. 17. 4, 13. 18 ff. 5, 15. 17. 32. 6, 19. 1, 13 vgl. 4, 21. 15. 24. [3] 1, 13 f. 17. 2, 18. 22. 3, 5. 16. 4, 3. 4. 30. 5, 18. 6, 17 f. [4] 1, 21. 3, 10. 15 vgl. 2, 7. 6, 11 ff. 2, 2 cf. I Cor. 2, 8. [5] 2, 1—4. 4, 27. 5, 6 f. 4, 18. 6, 10 ff. cf. II Cor. 4, 4.

Freilich die Erlösung in Christo war längst beschlossen bei Gott, und vor der Erfüllung der Zeiten Veranstaltung darauf hin von ihm getroffen, ja vor Grundlegung der Welt die Erwählung und Vorbereitung zur Gotteskindschaft, die durch Jesus Christus eintreten sollte, vollzogen, wie andererseits auch eine „Hoffnung auf Christus" in den Juden vor seiner Erscheinung gelebt hat[1], so dass sogar gewissermassen gesagt werden konnte, die Juden seien mit dieser ihrer Messiashoffnung im (wenigstens idealen) Besitz Christi gewesen[2].

Christus war am Anfang bei dem Vater — von einer schöpferischen Thätigkeit desselben ist nichts gesagt. Aber wie der Mann um seines Weibes willen Vater und Mutter und ähnlich wie der gnostische Erlöser aus Erbarmen mit seiner verlornen Schwesterbraut den Himmel verlässt, so hat Christus um der Gemeinde willen den Vater im Himmel verlassen, ist auf die unteren Erdenräume herabgestiegen, hat sich für sie hingegeben um sie durch das Wasserbad im Wort zu heiligen, d. h. zu weihen für ihren hohen Beruf als Braut Christi, ja ist mit ihr als Gattin ein Fleisch, als ihr Haupt ein Leib geworden, den er hegt und pflegt[3]. Dazu hat er Himmel und Erde durchzogen, hat den Weltmächten ihre besten Rüstzeuge abgenommen als Beute, um sie zu Pflegern seiner Kirche zu machen, so vor Allem den Apostel Paulus, aber auch die andern Apostel, welche ja nach Barnabas überhaupt grosse Sünder gewesen[4]; aber auch die besten Gaben des Geistes hat er jenen genommen, um sie den Seinen mitzutheilen und sie dadurch eben auszurüsten zu vollkommenen Gliedern oder Beamten der Kirche: eine Vorstellung welche eine eigenthümliche Parallele bietet zu dem Christus der Ophiten, der den kosmischen Mächten ihren Lichtthau heimlich entzieht und ihn den Menschen einflösst[5]. Diese Syzygie Christi und der Kirche, in der eines auf das andere angewiesen ist, eines das andre zu seiner „Fülle", zur vollkommenen Existenz, als Komplement bedarf, wie Haupt und Leib im Körper, wie Mann und Weib im Menschen (als „Ein Fleisch") ist das grosse Geheimniss, das dem Christen geoffenbart ist[6].

[1] 1, 4. 5. 9. 11. 12. 2, 10 ff. 3, 9. 11. [2] 2, 12 vgl. Röm. 9, 5. [3] 5, 22 bis 32 cf. II Cor. 11, 2 vgl. S. 139. 143f. 155f. [4] Barn. 5, 9 vgl. I Cor. 15, 9. Act. 9, 15 vgl. Mt. 12, 29. [5] 4, 7—16. 3, 2—9 s. o. S. 138. [6] 1, 23. 2, 14 ff. 4, 13 ff. 5, 22—33.

Die Kirche ist wie beim Colosserbrief das Pleroma Christi, der Leib an dem er das Haupt ist, aus welchem der Leib herauswächst und in den er Alles eingegliedert im Himmel und auf Erden, wenn nicht als organisch-zugehöriges, so doch als unfreiwillig dienendes Glied. Und von seinem Sitz im Himmel zur Rechten Gottes aus sorgt er, dass sie sich mehr und mehr vervollkommne, dass sie heranwachse zur vollen Reife[1]. Damit aber spielt auch das Organ, mittels welches der Verherrlichte auf sie wirkt, der Geist eine bedeutende Rolle. Er ist der Führer und Pfleger der Christen vom Weggang Jesu bis zu seiner Wiederkunft; er erfüllt sie mit heiliger Begeisterung: mit Weisheit und Dichtergabe, mit prophetischem Blick in die Zukunft; er ist's wohl auch, der die „heiligen" Apostel und Propheten ausrüstet und ihnen das Mysterium des Christenthums offenbart. Zugleicherzeit wird aber auch gesagt, dass Christus selbst in der Christen Herzen sich einwohne; und wenn Paulus auf seine „Offenbarungen" anspielt, so erinnert der Brief an Christophanien[2]. Wie aber Christus sich so herunterneigt zu der Gemeinde, so hebt er (oder Gott) diese auch wieder zu sich empor, versetzt sie schon jetzt in den Himmel und verschafft ihnen Zutritt zu dem Vater; während im Colosserbrief das Leben der Christen noch bei Gott verborgen ist bis zur Parusie[3]

So hoch das Werk Christi in dieser Epistel gefeiert und so vielseitig es dargelegt ist, so wird doch nur eine erlöserische Thätigkeit von ihm berichtet, die schöpferische wird ausdrücklich Gott selber zugeeignet. Auch ist dieser mehr in Vordergrund gerückt durch die sehr hervorgehobene Vorherbestimmung und Vorsehung, die ihm zugeschrieben wird[4]. Dies Alles offenbar im Gegensatz zu dem Gnosticismus, und scheint's sogar zu dem Colosserbrief. Die Gnosis war ja dazu angethan, das absolute Wesen Gottes in deistischer Weise hinter seine Emanationen, namentlich aber hinter die Bedeutung des Aeons Soter zurücktreten zu lassen. Das zeigt sich sogar im Colosserbrief, wo der Vater unvermerkt hinter dem Sohn verschwindet und „unsichtbar" wird, während der Sohn als sein sichtbares Ebenbild, als die Fülle der Gott-

[1] 1, 21 ff. 4, 10—16. S. o. S. 143 f. [2] 4, 30. 3, 16. 1. 17 f. 5, 18. 3, 2 ff. 17.
[3] Eph. 2, 6. 18. Col. 3, 3 f. [4] 3, 9. Die Glosse διὰ Ι. Χρ. ist bezeichnend für das Auffällige dieser Aussage; vgl. 1, 21. 5 5, wo vom „Reiche Christi" geredet und an letzterer Stelle „Gottes" zugesetzt wird.

heit, als der Schöpfer und Träger und Beherrscher der Welt und als Beweger der Weltgeschichte sozusagen des Vaters Stelle einnimmt[1]. Dieser letztere Brief eifert ausdrücklich gegen judenchristliche Gnostiker wider eine Herabsetzung Christi und bemüht sich ihn voranzustellen. Der Epheserbrief dagegen lässt es sich angelegen sein, des Vaters Thun und Ehre als Urhebers der Schöpfung und Erlösung hervorzuheben[2], ohne freilich den Sohn etwa in ein tieferes Abhängigkeitsverhältniss herabzudrücken; denn auch dieser ist wohl präexistent gedacht, wirksam unter den Juden, hat ein „Reich", das auch in der zukünftigen Welt dauert und eins ist mit Gottes Reich, und seine Selbständigkeit und Selbstthätigkeit in Bezug auf die Erlösung und Erlösten ist wohl noch grösser als selbst im Colosserbrief. Ueberhaupt ist dieses Verhältniss Christi zur Gemeinde im Epheserbrief ganz bedeutend hervorgehoben[3].

Im Colosserbrief hatte sich das Heidenchristenthum ausgesprochen, das die historische Vermittlung der neuen Religion durch die alttestamentliche Oekonomie leicht vergisst, ohne Rücksicht auf das, was man dem Judenthum als der Vorbereitung des Heils zu verdanken hat und auf seinen Gott, der der Judengott schon vorher gewesen ist[4], Christus gleichsam als ein neues eigenes Gut für sich in Beschlag nimmt und ihm gern die höchsten Prädicate zugesteht. Da musste ein billig denkender Mittelsmann sich gedrungen fühlen, im Namen des Apostels, der zwar ein Heidenapostel aber ein Judenchrist gewesen, einer Unterschätzung der historischen Oekonomie und des historischen Christus entgegenzutreten und darauf hinweisen, dass das Heil von den Juden komme und ihres Gottes Veranstaltung sei[5]. Und seinerseits warnt er vor ethnisirenden Ausschreitungen des Gnosticismus, insbesondere auch dem Weisheitsdünkel, der dem Heiden so gefährlich war, wie die asketische Werkheiligkeit dem Juden[6].

So ist im Colosserbrief mehr eine heidenchristliche, im Epheserbrief mehr eine judenchristliche Form der Gnosis vertreten[7]. Ausserdem scheint die letztere Epistel trotz der näheren

---

[1] Col. 1, 15—19. 2, 9 ff. 3, 11. 13—17. 24. 4, 3. [2] Eph. 1, 3 ff. 17 ff. 2, 5 f. 10. 16. 3, 15. 4, 6. 32. [3] Eph. 1, 4. 2, 12. 1, 21. 5, 5. 2, 14 ff. (cf. Col. 1, 20. 2, 14) 4, 7—21 (cf. I Cor. 12, 28). [4] Col. 3, 11: „Hellenen und Juden" (gegen Paulus Röm. 1). Dagegen Eph. 2, 12 ff. [5] Eph. 1, 12 f. [6] 4, 17 ff. 5, 3 ff. [7] Vgl. Col. 2, 11 f. m. Eph. 2, 11 f.

Berührung mit eigenthümlich gnostischen Speculationen einen stärkeren Sinn für das praktische ethische Leben zu verrathen. Sie hat eine sehr eingehende Anweisung für das christliche Wesen und Handeln und will in den häuslichen und kirchlichen Verhältnissen die Probe geliefert wissen, was rechte Gnosis und Weisheit und wahre Begeisterung der Pneumatiker sei[1]. Namentlich aber wendet der Verfasser seinen Blick von den nebelhaften Räumen der Aeonen mehr auf die Erde, von der Einigung der gesammten Geisterwelt — von der er zwar auch redet[2] — auf die Einheit der Menschengeister in der Kirche, welche durch Christi Erscheinung bezweckt und ermöglicht und welche Vorbild und Mittel auch der Vereinigung des ganzen Universums sei. Und in einem Gebet, welches eine kurze Summe der ganzen Anschauung des Briefes enthält, wird geschlossen mit dem Wunsch, die Christen möchten im Glauben und in der Liebe gegründet sein, damit sie auf diesem praktischen Wege in das Pleroma Gottes eintreten möchten[3].

Ganz auf diesen praktischen und kirchlichen Standpunkt stellen sich die Pastoralbriefe, welche sich polemisch gegen die — freilich schon ausgeprägt häretisch gewordene — Gnosis wenden und völlig in die katholisirenden Bahnen der Kirchenväter einlenken.

Bezeichnend ist aber, wie das gnostisch gerichtete Christenthum im Colosser- und Epheserbrief den Namen des Paulus annimmt, um der Gnosis die Rechte der Gemeinschaft zu reichen, und wie wiederum der Geist dieses selben Paulus in den Pastoralbriefen aufgerufen wurde, um seinem entarteten Geisteskind „in's Angesicht zu widerstehen", „weil Klage über es eingekommen war, dass es nicht richtig in der Wahrheit wandle"[4].

Will man die Berührungen der neutestamentlichen Schriften mit dem Gnosticismus auf ihre Genesis prüfen, so ist das eine fast unmöglich zu lösende Aufgabe. Aus einem doppelten Grunde so schwierig. Einerseits steht die Chronologie weder der kano-

[1] 5, 15ff. [2] 1, 10. 22. [3] 4, 1—7. 2, 14—22 vgl. dazu die ganz andere Ausführung Col. 2, 14f. 1, 20. Eph. 3, 10—19. [4] Die Gnostiker der Pastoralbriefe und der 1. Joh.-Epistel bleiben hier ausser Betracht, weil diese Schriften erst nach dem Evangelium entstanden sind. S u. zur Abfassung des Ev

nischen Schriften noch auch der einzelnen Phasen des Gnosticismus auch nur annähernd so fest, dass man daraus die Abhängigkeit oder Originalität in einzelnen Erscheinungen sicher auf die eine oder die andere Seite rechnen dürfte. Andererseits sind die Berichte der Kirchenväter namentlich in Beziehung auf die Schulhäupter, deren Gleichzeitigkeit mit kanonischen Schriften eine Rücksicht dieser auf jene möglich macht, unzuverlässig und die authentischen Fragmente zu spärlich und unbestimmt, als dass sich ein Schluss ziehen liesse, der einigermassen über die Wahrscheinlichkeit hinausliegt. Indess kommt es auch nicht blos auf die Herkunft und Uebereinstimmung einzelner Lehrstücke an, sondern überhaupt auf die Gemeinsamkeit der allgemeinen dogmatischen Interessen.

Zu einer zusammenhängenden Vergleichung der beiderseitigen Lehrweisen ist eine übersichtliche Zusammenstellung derselben nöthig. Fasst man die hauptsächlichsten Merkmale des Gnosticismus, welche in den oben dargestellten Systemen zur Erscheinung kommen, zusammen, so ergeben sich folgende Grundzüge dieser Geistesbewegung.

Das Wesen des Gnosticismus stellt sich im allgemeinen als wissenschaftliche Speculation dar, wie schon der Name sagt. Diese Speculation umfasst die Gotteslehre, Schöpfungslehre und Erlösungslehre.

Gott und die Welt sollen — wie im Alexandrinismus — von einander getrennt werden bis zum entschiedenen Gegensatz, in der Tendenz, Gott loszulösen von allem Endlichen und ihn in seiner unnahbaren Absolutheit festzuhalten so weit, dass eine unendliche Kluft um ihn befestigt wird mit dem Stauros. Um aber wieder Leben und Bewegung in die Gottheit zu bringen und Gliederung in ihren unfassbaren Begriff, wird das innere Weben und Wallen des Gotteswesens beschrieben und der Gottesbegriff in beliebig viele Bestimmungen differenzirt.

Der andere Zug macht sich aber zugleich geltend, wiederum wie bei Philo, nämlich der, Gott mit der Welt in Beziehung zu setzen; dies aber in der Gnosis so sehr, dass der Dualismus schliesslich wiederaufgehoben und in Monismus abgewandelt erscheint, indem nicht nur die Form der Welt als ein Abbild der Gottheit erscheint, sondern auch ihr Stoff als ein Element in das Urwesen selber aufgenommen ist. Dies wird erreicht durch die

Idee eines Ueberspringens oder Abfalls von der göttlich unendlichen Seinsform in das endliche Dasein.

Die Welt ihrerseits soll nun aber auch mit der Gottheit in Beziehung treten, das Endliche an's Unendliche angeheftet werden. Dazu dient die Idee der Erlösung, welche sich zu einer Lösung der im Kosmos vermischten Elemente und zur Versetzung in einen ihrem Wesen entsprechenden Zustand gestaltet.

Wahres volles bewusstes Sein oder ewiges Leben ist allein bei Gott in der Oberwelt, im „Pleroma"; sonst ist Tod und Verderben oder doch unklares, unvollkommenes Wesen, der Kosmos ist der Zustand der Endlichkeit und Vergänglichkeit, er hat nur provisorischen Bestand und relative Bedeutung; daher auch eine Auferstehung des Fleisches keinen Sinn und keine Statt hat. Doch auch der Kosmos enthält irgendwie Samen des Pleromatischen, verirrte und zerstreute Funken des Göttlichen, einen Himmelsthau des Lichtes von oben, nicht etwa durch Mittheilung des Erlösers bei oder nach seiner menschlichen Erscheinung, sondern durch Raub und Abfall und Verirrung.

Die Entwicklung und Heimkehr dieses Samens geschieht nicht durch eigne immanente Kraft, sondern durch Hülfe von oben, durch einen transscendenten Erlöser.

Dieser ist sowenig Weltschöpfer als der eigentliche Gott oder überhaupt ein pleromatischer Aeon, höchstens durch seine geheime indirecte Mitwirkung erhält die Welt als Ganzes Daseinsform und auch das Einzelne, insbesondere das Menschenwesen seine Gestaltung; eine Thätigkeit, die einigermassen der Weltbildung des jüdisch-christlichen Logos entspricht. Der Erlöser kann aber auch in seiner specifischen Wirksamkeit in keine reale Berührung treten mit dem kosmischen, weder Fleisch annehmen noch werden. Seine historische Erscheinung ist immer eine dualistische oder doketische. Darnach verschwimmt und verschwindet völlig das concrete irdische Leben des Erlösers in's Allgemeine, nur Anfangs- und Endpunkte kommen in Betracht. Das Kommen und Gehen in und aus der Welt hat den Zweck der Sammlung des zerstreuten Pneumatischen aus den Fesseln der Materie in die Freiheit des Pleroma, aus der fremden Welt in die himmlische Heimat. Worte und Werke des Erlösers, soweit sie in Rücksicht gezogen werden, sogar auch sein Leiden, haben nicht einen historischen und ethischen, sondern nur einen

typischen und deiktischen Zweck und Inhalt: den der Offenbarung seines überweltlichen Wesens und der Einweihung in die Mysterien des Pleroma.

Durch diese Offenbarung ist das Christenthum die Wahrheit, das absolute Wissen. Die Empfänglichkeit für dieselbe ist aber nicht der Menschheit im allgemeinen in einem Sinn und Organ dafür gegeben, sondern sie besteht in einer besondern dynamischen Wesenheit, einer metaphysischen Substanz, welche nur einzelne Menschen und zwar von Anfang an besitzen. Die Offenbarung von oben und die Einsicht in sie sind beide nicht etwas blos Theoretisches und Subjectives, sondern etwas Reales, Objectives; die Gnosis beruht auf einem im Menschen schlummernden „Geistessamen", der durch das Licht der Offenbarung von Oben zum Leben geweckt wird. Die Gnosis ist ein mystischer Vorgang ähnlich wie der Glaube bei Paulus, nur in umgekehrter Weise: bei Paulus wird der Geist als Substanz von Oben mitgetheilt und der Glaube ist die subjective Empfänglichkeit dafür, der Boden gleichsam, welcher das himmlische Saatkorn aufnimmt. Dagegen das gnostische Geistesleben besteht in einer Ausgestaltung jenes angeborenen Keims, es ist eine μόρφωσις κατὰ γνῶσιν. Die Gnosis ist das Selbstbewusstsein im emphatischen Sinn, das Erfassen seines wahren Selbst, das Bewusstwerden des eigenen Wesens, womit auch das All begriffen wird, das Pleroma, von dem der Gnostiker selbst ein gleichartiges Bruchstück ist. Die Gnosis ist daher „Erleuchtung", Inspiration, Intuition, nicht wissenschaftliche Erkenntniss. Die gnostische Anlage ist der Zug der Wahlverwandtschaft zum Pleromatischen, die magnetische Polarität die nur in bestimmten Substanzen vorhanden ist. Christus nun ist der Magnet, welcher diese Kraft weckt und so das Pneumatische wie Metall anzieht, während die Schlacke unbewegt bleibt. Der Erlöser ist daher nicht für alle, sondern nur für die gekommen, welche von Uranfang die wahlverwandte pleromatische Gabe in sich tragen. Diese kann freilich auch verloren gehen, wenn die Zugkraft von Oben nicht oder nicht stark und stetig genug wirkt.

Daher besteht die gesammte Lebensaufgabe des Gnostikers darin, sein Selbstbewusstsein durch die Einwirkung der christlichen (gnostischen) Offenbarung zur Entfaltung und Reife gedeihen zu lassen. Darnach giebts für den Gnosticismus eine Ethik

nur im beschränkten Sinn und war namentlich die Gefahr eines antinomistischen Libertinismus noch näher liegend als bei der Glaubenslehre des Paulus.

Ebensowenig hatte für den Gnosticismus die Geschichte einen selbständigen Sinn und Werth als Menschengeschichte, nur die Weltgeschichte im weitesten Sinn des Wortes interessirte ihn. So musste auch das A. T. seine selbständige Bedeutung noch mehr verlieren als für den Alexandrinismus. Aber auch die christliche Geschichte, insbesondere die Lebensgeschichte Jesu hatte für ihn keine Bedeutung als historische Wirklichkeit, sie konnte ihm wie alles Kosmische nur als Abbild des Pleromatischen, wie alles Erscheinende nur als Gleichniss des Seienden gelten; die irdische sinnliche Wirklichkeit war eine bildliche Darstellung der himmlischen Wahrheit; der zeitliche Schein nur Typus und Zeugniss des ewigen Wesens. Die geschichtliche Erzählung ist darum dem Gnostiker mythologische Darstellung metaphysischer Vorgänge, ein dramatisches Mysterium von einem kosmischen Processe, also das Leben Jesu Allegorie.

Wie verhält sich zu diesem häretischen Gnosticismus der kanonische, soweit er in den wenigen vorjohanneischen Schriften sich darstellt?

Das Christenthum wird in diesen Briefen zwar nicht kurzerhand als Gnosis gefasst, aber die christliche Offenbarung und Erkenntniss spielt doch in ihnen eine so grosse Rolle, dass man nach ihnen das Christenthum hauptsächlich als neue Wahrheit und Weisheit bezeichnen kann.

Der Inhalt derselben ist nicht die Theologie und Kosmologie als solche, aber die theologische und kosmologische Stellung Christi nimmt bedeutend das Interesse der Schriftsteller in Anspruch und ist neben der Erlösungslehre Hauptsache in der dogmatischen Ausführung.

Himmel und Welt stehen sich auch hier dualistisch gegenüber, im besondern das pleromatische Lichtreich des Sohnes und das satanische Reich der Finsterniss. Dagegen ist eine absolute Erhebung Gottes selber über die Welt und eine Beziehungslosigkeit Gottes zu ihr durchaus vermieden, vielmehr ihm die Weltschöpfung und Erlösung in ganz altchristlicher Weise zugeschrieben. An die innergöttliche Bewegung bei den Gnostikern finden sich

Anklänge in der Ableitung aller „Vaterschaft“ im Himmel d. h. doch wol Engelgenerationen und auf Erden von dem „(wahren, höchsten) Vater“,[1] sowie in der Lehre der Einwohnung Gottes in Christo; der Begriff des Pleroma schwankt zwischen der Erfüllung von Oben durch Gott und von Unten durch die geschöpfliche Geisteswelt, ähnlich wie der Philonische Logosbegriff. Der grosse Unterschied zwischen der kirchlichen und häretischen Gnosis ist polemisch damit betont, dass Christus nicht ein bloses Glied des Pleroma sei, wie die andern Aeonen, sondern sein Haupt, ja sein Inbegriff. Ein monistischer Zug zeigt sich darin, dass Christus als Beherrscher auch der widergöttlichen Mächte erscheint. Durch die Reihe der unsichtbaren Mächte ist eine, wie es scheint nach unten stets mehr entgöttlichte lebendige Kette zwischen dem Höchsten und Tiefsten, dem Pleroma und der Unterwelt, ja Gott und den Satan geschlungen[2]. Wie dieser Uebergang geschah, darüber reflectiren die Schriften noch nicht, wie das die späteren Gnostiker zu ihrer Hauptaufgabe machen. In der Ekklesia, als der Gesammtheit der — wenigstens theilweise, so weit es die Menschen angeht — entfremdeten und dann wieder zurückgebrachten mit Christus „recapitulirten“ Elemente kann man zwar eine Art Seitenstück der abgefallenen und heimgeholten Achamoth der Ophiten und Valentinians erkennen wollen, doch ist sie offenbar eher eine Vorstufe als eine Nachbildung der gnostischen Figur. Christus wird zugleich als indirecter Schöpfer und Erhalter des Alls bezeichnet. Doch haben ausser dem Sohn auch noch andere niedere Gewalten Macht und Recht auf die Welt, insbesondere auf die Menschen, wenn auch nur provisorisch und in beschränkter Weise. Diese Weltmächte haben theils mit den platonisch-alexandrinischen Dämonenreihen theils mit den Engeln der ersten syrischen Gnostiker Verwandtschaft. Ihre Beraubung zu Gunsten der auserwählten Menschheit und die Heimführung und Heiligung der Braut-Kirche stimmt mit der ophitischen Lehre vom Herabsteigen des Christus[3].

In Christus ist die göttliche Vollkommenheit, Licht und Leben; ob die Erwählten vor der Zeit solches himmlische Wesen mitgetheilt erhalten haben oder selbst verlorne Theile desselben sind,

---

[1] Eph. 3, 15 cf. Weiss, §. 104, 2. c. vgl. Lutterbeck I, 385 ff. Hausrath III, 497 ff.

[2] Wie bei Philo und Plutarch

[3] Eph. 4. 5 vgl. S. 139.

ist nicht deutlich gesagt; nur von einer Entfremdung, ja Verfeindung wird im allgemeinen geredet. Die Welt ist der Bereich des Fleisches und Todes. Darein sind die Erwählten versenkt und verhaftet, und zwar letzteres wenigstens auf Grund ihrer ethischen Zuständlichkeit. Dies alles stimmt am meisten mit der Lehre des Saturnin überein.

Der Sohn, der umfassende Weltgeist ist zugleich Weltbildner und Erlöser nach christlich-alexandrinischer Vorstellung. Dagegen völlig ein Element gnostischer Speculation ist die Anschauung, dass die Erlösung Jesu sich über die Menschen hinaus auf alle Geisteswesen beziehe, ein Gegensatz zum Hebräerbrief und eine bedeutende Weiterbildung eines von Paulus angedeuteten Gedankens [1].

Die kanonischen Gnostiker scheuen sich nicht von einem Fleischesleibe und Blute Christi zu reden, ob nun dieses mehr in altchristlich unreflectirter Weise geschieht oder bereits in der an's Dualistische streifenden des Barnabasbriefes, wird nicht klar. So hat auch der Tod des Erlösers eine objective Bedeutung, freilich nicht wie bei Paulus Gott und den Ansprüchen seiner Gerechtigkeit gegenüber, sondern gegenüber den rechtmässigen Ansprüchen der Weltmächte, ähnlich wie bei dem gnostischen Pauliner Marcion. Und ähnlich wie bei diesem geht die Bedeutung des Todes Jesu noch darüber hinaus zu einem Sieg und Triumph über jene Mächte; ja noch ein weiteres objectives Moment wird beim Tode Jesu vom Colosser- und Epheserbrief in Betracht gezogen: die Einigung aller Christo gehörigen vorher auch unter sich verfeindeten Elemente, namentlich der Juden und Heiden.

Das Sterben Jesu hat aber auch mystische Bedeutung, ähnlich wie bei Paulus: mit seinem Tode stirbt alles kosmische Wesen und mit seiner Auferstehung und Auffahrt wird alles himmlische Wesen erweckt und erhöht; mit seiner Heimkehr ist den Menschen der Zugang und die Heimkehr in's Pleroma eröffnet.

Christi Wirksamkeit auf Erden und vom Himmel her, wodurch eben die Erlösung bewirkt wird, ist bei den kanonischen wie häretischen Gnostikern, hauptsächlich Mysterienpredigt, Offen-

[1] Hebr. 2, 16. Röm. 8, 19 ff. II Cor. 5, 19.

barung; bei ersteren freilich nicht esoterische sondern universale, wenigstens der Absicht nach, während allerdings die starke Betonung der göttlichen Gnadenwahl auch auf die Auswahl der Gnostiker hinspielt. Die Lehre ist in diesem Punkt unklar gelassen vielleicht mit bewusster Absicht, vielleicht auch in dem dunklen Gefühl, diese Frage nicht lösen zu können. In jedem Falle ist diese Unklarheit auf Kosten des praktischen Zweckes der Briefe zu schreiben, welcher der Erörterung des schwierigsten Problems ausweicht, das schliesslich nur der Speculation als solcher anheimfällt. Das bezeichnende Bild für die Aehnlichkeit und den Unterschied der kanonischen und häretischen Anschauung ist die Benennung der Erlösung als „Recapitulation" oder „Angliederung in den Leib der Kirche Christi"; während für die Gnostiker das Bild von dem Magnete gilt, der nur das Eisen anzieht. Dieses weist auf die unwandelbare physische Wesensverschiedenheit der Menschen, jene auf eine organische Angliederung im mehr ethischen Bereich, wo sich leicht Uebergänge finden. Daher gebrauchen die kanonischen Schriften so starke Ausdrücke von wesenhafter Umänderung, wie: „ihr waret einst Finsterniss, nun seid ihr Licht in dem Herrn" [1], während die Gnostiker sagen: „das Gold bleibt, was es ist, auch im Schmutze". Darnach sind auch die Aeusserungen über den Seelenzustand der Christen nicht überschwängliche Lobpreisungen der unverletzten Vortrefflichkeit, sondern ernste Vermahnungen zum Ringen nach dem sittlichreligiösen Ideal. Mit der Gnosis berührt sich dagegen wieder die Anschauung von einem allmähligen Heranwachsen und Ausreifen des einzelnen Christen sowohl wie der gesammten Christenheit oder des soteriologischen Pleromas zur Stufe der Vollkommenheit [2]; womit ein stetiger Fortgang des Heilsprocesses ausgesagt wird, der kein ausserordentliches Eingreifen durch die Parusie mehr bedarf. Diese tritt darum fast ganz zurück: was sie soll, ist schon jetzt eingetreten: Auferstehung und Himmelfahrt [3].

Der historische Sinn auch der kanonischen Gnostiker ist gering, viel schwächer noch als bei Paulus. Es findet sich in ihnen kein historischer Rückblick auf das Alte Testament, kaum

---

[1] Eph. 5, 8. [2] Col. 1, 9. 2, 2. 19. Eph. 1, 12. 3, 16—19. 20. 4, 12ff.
[3] Col. 2, 12. 3, 1—4. Eph. 1, 14. 18. 4, 4. 30. 2, 1. 6.

das eine und andere Citat oder eine Anspielung auf die jüdische Geschichte[1].

Vom Leben Jesu ist nur seine Kreuzigung im Fleisch und Blut, seine Auferstehung, Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten Gottes erwähnt. Dies alles ist indessen zugleicherzeit als Vorbild und Sinnbild angesehen, in mystischer Weise, ähnlich wie bei Paulus. Noch entschiedener als bei diesem Apostel, wenn auch noch nicht so bestimmt wie bei dem Gnosticismus ist das, was mit Christus einmal historisch geschehen ist, als ein stetig sich vollziehender Process dargestellt, so dass die Erlösung nicht mehr als eine zeitliche sondern ewige Thatsache erscheint[2].

Indessen verweist gerade der Colosserbrief auf die Lehrtradition von Christus Jesus dem Herrn und mahnt zu bestehen im Glauben, den die Christen gelehrt worden im Gegensatz zu den luftigen Speculationen der gnostischen Secten, welche über Dinge grübeln, die von der geschichtlichen und einfach-religiösen Erfahrung abliegen: also doch eine Hinwendung auf das historische Christenthum wenigstens in seiner lehrhaften Fassung[3].

Nach dieser Uebersicht ergibt sich für die christliche Gnosis, wie sie in den beiden Zwillingsbriefen erscheint, ein den früheren syrischen Phasen des Gnosticismus verwandter Standpunkt. Freilich zeigen sich auch mancherlei Ansätze zu späteren Speculationen, welche von der weiterschreitenden Gnosis entwickelt wurden, wie in überraschender Weise die Ausdrücke Pleroma, Aeon und das Mysterium von Christus und Ekklesia beweisen, welche zu specifisch gnostischen Stichwörtern und Theoremen geworden sind. Damit stimmt chronologisch und pragmatisch der Umstand, dass die Valentinianer z. B. diese Briefe eifrig benutzten, wenn eine solche Benutzung durch Valentin selber auch sich nicht nachweisen lässt, ausser etwa in der Entlehnung des Ausdrucks „der Geliebte" für Christus[4].

In diesen kanonischen gnostischen Schriften macht sich der Alexandrinismus noch bedeutend geltend. Das tritt ausser der Bestimmung über das Verhältnisses des Sohnes zum Vater[5], besonders hervor in dem wichtigen Punkte der Weltschöpfung durch

[1] Bei Col. garnichts dergleichen, bei Eph. 4, 8. 1, 22. 2, 17. Col. 2, 20f. ist sogar Polemik gegen das Gesetz. [2] Col. 1, 24. 2, 13. 3, 1ff. Eph. 2, 5f. 5, 2f. [3] Col. 2, 6—8. 18 vgl. Eph. 4, 20f. [4] S. o. S. 141. 142 vgl. Heinrici S. 46ff. 81ff. 143ff. 184. 192. [5] Col. 1, 15ff. (cf. Weish. 7, 26) Hebr. 1, 3.

den Sohn bezw. den Vater. In dieser Lehre hat überhaupt die kirchliche Lehre sich nicht beeinflussen lassen durch den Gnosticismus, so dass man gerade den Unterschied der kirchlichen von der häretischen Gnosis darin finden kann, dass jene die Weltschöpfung durch den Logos (im weiteren Sinne durch Gott) festhält, diese eine solche höchstens in nur sehr untergeordneter Weise zugesteht, im übrigen aber einen eigenen vom Erlöser verschiedenen Weltbildner aufstellt[1].

Ueberhaupt aber mochte der Alexandrinismus schon wegen seines höheren mit der Entstehung des Christenthums gleichzeitigen Alters; wegen seiner frühern Sanctionirung und Kanonisirung, namentlich aber wegen seines so engen formalen Anschlusses an die altheilige Religion und Literatur, aus der auch das Christenthum herausgewachsen war, kirchlicher und kanonischer erscheinen als die neue zum Theil auf heidnischem Boden und aus heidnischen Elementen herausgewachsene Speculation, so dass die christliche Gnosis der Hauptsache nach immer alexandrinisch blieb, wenn auch der eigentlich so sich nennende Gnosticismus mancherlei Beiträge zu ihr gegeben hat.

[1] Bemerkenswerth ist indess jedenfalls, dass der Epheserbrief die sogar von Paulus angebahnte Weltschöpfung durch Christus vermissen lässt, was nach der einen Seite hin als ein Schritt zum häretischen Gnosticismus angesehen werden könnte.

Zweites Buch.

Inhalt und Form des Evangeliums.

Das Johannesevangelium

als Abschluss der dogmen- und literargeschichtlichen Entwicklung des Neuen Testaments.

Die Entwicklung der christlichen Dogmatik war zu einem bedeutenden Wendepunkt gelangt, wo sie im Begriffe war auszuarten. Der Paulinismus, der zuerst das Christenthum theologisirt hatte, war überholt worden durch die Gelehrsamkeit des Alexandrinismus und über diesen ging der Gnosticismus hinaus und drohte das Christenthum völlig in eine fremdartige Speculation aufzulösen. Mit der Entwicklung des christlichen Ideengehaltes war nämlich nicht nur eine Verflüchtigung seiner concreten originalen Gestalt verbunden, sondern zugleich eine Vereinseitigung: so schon beim Alexandrinismus, der in seinem Gegensatz zum Judenthum allzusehr das Positive der christlichen Religion in Hintergrund stellt; so noch mehr im Gnosticismus, der gegenüber der reichen farbigen Fülle ethischer Lebensbeziehungen das einförmige Gebiet grauer nebelhafter Speculationen dem christlichen Geiste anwies und die religiöse Glaubensbegeisterung, welche das Wissen und philosophische Forschen nicht ausschloss, ersetzen wollte durch die geistreiche Wissbegierde, welche den Glauben als überwundenen Standpunkt betrachtete.

Wollte das christliche Selbstbewusstsein in diesem stürmischen Ausschweifen des phantastischen Speculirens nicht sich selbst verlieren, so musste es sich zusammenfassen, sich besinnen

auf den eigenthümlichen ethischen Ideengehalt, den es als köstliches Erbe besass, musste dem vorschreitenden Drängen als Schranke und dem eigenen Streben als Panier ein Symbolon aufstellen, in dem es sich selbst wieder erkannte und wieder fand in seiner eigensten Eigenthümlichkeit. Dabei brauchten die Errungenschaften der intensiven Geistesarbeit zweier Generationen nicht aufgegeben zu werden, vielmehr das Gesunde und Verwandte daran konnte gar wohl angeeignet und assimilirt werden und zwar liessen sich dabei auch die bedeutendsten Punkte der neuesten Entwicklung berücksichtigten.

Als solches Symbol des Christenthums wurde wie am Anfang in den Evangelien am besten die Person des Stifters aufgestellt gleichsam als Probstein für alle Gnosis: an Christi Wesen und Leben war am klarsten zu sehen, was sich als congenial, als echtchristlich im Denken und Thun bewähre. War ja doch von Anfang an in allen echtchristlichen Gedankenkreisen schliesslich Christus der Mittelpunkt aller Lehre; vor allem seine weltgeschichtliche Bedeutung, seine Heilswirksamkeit. Daneben hatte sich das Interesse freilich mehr und mehr darauf gerichtet, seine metaphysische Stellung in's Auge zu fassen. Das Schlagwort aber, in welchem sich diese höchste Stellung Christi am glücklichsten ausdrückte, konnte kein anderes sein als der Name, in welchem die gesammte Entwicklung des antiken Denkens gipfelt und zugleich die beiden Ströme jüdischer Gottesweisheit und hellenischer Weltweisheit sich vereinigen: der Logos. Der Mittlerbegriff des Logos war geeignet, nicht nur das Judenthum und Hellenenthum an das Christenthum mit seiner geschichtlich-wirklichen Erlöserpersönlichkeit anzuknüpfen, sondern auch die verwandtesten Ideen der gnostischen Aeonenlehre zu absorbiren und so die christliche Dogmatik zur allgemeinen Weltanschauung und das Christenthum zur Weltreligion zu gestalten. Und nach mancherlei Ansätzen und Annäherungen in den alexandrinischen und gnostisirenden Episteln musste eine abschliessende Schrift diese grosse Synthese vollziehen, damit aber auch den Markstein der vorkatholischen Dogmatik und Literatur bezeichnen.

Durch die gesteigerte Christologie war auch in steigendem Grade die Anschauung von Gott und Welt verändert worden. Aus den wenigen religiösen Sätzen, in denen Jesus selbst im Anschluss an die volksthümlichen Vorstellungen Israels von dem

göttlichen Wesen und Wirken gesprochen hatte, wurde in der Gnosis eine kühne complicirte Metaphysik. Mit der wachsenden Bedeutung, welche die Dogmatik der Person und folglich auch der Erscheinung Christi und seiner epochemachenden Wirksamkeit in der Welt zuschrieb, wurde man auch mehr und mehr auf die Beschäftigung mit dem Wesen der Menschheit und der Bedeutung der Geschichte hingewiesen, insbesondere auf das Verhältniss der alten Religionen zu einander und vorzüglich zu der neuen absoluten Religion.

Die Rücksichtnahme auf alle diese Fragen werden wir in einer neuen Dogmatik zu erwarten haben, welche nach dem ganzen theoretischen Zuge der Zeit nicht sowohl in einer kirchengeschichtlich bedeutsamen Person, als vielmehr in einer hervorragenden Schrift auftreten wird. Der Niederschlag des dogmen- und literarhistorischen Processes im Christenthum wird sich also in einem abschliessenden Buche finden, das gerade jetzt in der anfangenden Gährung der gnostisirenden Zeit als Kundgebung des wahren Christenthums hervortritt, die, wie das Weisheitsbuch den alexandrinischen Kanon des Alten Bundes, so als neue christliche Weisheit das Neue Testament abzuschliessen hat.

Das palästinensische Christenthum hatte nach seiner urapostolischen wie seiner paulinischen Richtung hinreichende Manifeste zu Tage gefördert in der Offenbarung, den Evangelien, dem Jakobus- und Petrusbriefe einerseits, den Paulusepisteln andererseits. Auch die alexandrinische Form der christlichen Lehranschauung hatte sich nicht nur nebenher geltend gemacht, sondern auch eigens zwei epistolische Schriften ihrer Farbe erzeugt, welche enger oder loser an die Sammlung heiliger Schriften des Neuen Bundes angeschlossen wurden. Endlich hatte sich auch die neue Bewegung der Gnosis unter der Flagge und an Bord von Episteln des ersten grossen christlichen Theologen Eingang zu verschaffen gewusst in dem einstigen Wirkungskreis des Paulus und Apollos. Aber eine Kundgebung, welche an Bedeutung dem Schriftthum des palästinensischen Christenthums gleichgekommen wäre, waren diese zwei Paare von Schriften nicht. Sie treten zu lehrhaft, zu bewusst auf, insbesondere haben die gnostisirenden Briefe das Gepräge des Aphoristischen. Es fehlt diesen Schriften die ruhige Macht der reinen positiven Erbaulichkeit und das grossartig Wirkungsvolle, das in den Evan-

gelien die geschilderte Persönlichkeit des erhabenen Meisters, in den Paulusbriefen die redende Person des grossen Agitators ausübte. Es musste, um dem Bedürfniss zu genügen, ein Werk auftreten, welches die brauchbaren Elemente der alexandrinischen Weisheit in einer dem Gesammtbewusstsein der Christenheit entsprechenden Weise benutzte und den immer zahlreichern Gemeindegenossen aus gebildeten Kreisen einen Beweis gab, dass auch das Christenthum der Gemeinde fähig sei für die glänzende Weisheit der Gnosis. Dazu bedurfte es aber eines weitherzigen, über eine bestimmte Schule und zufällige Zeitverhältnisse hinausgehenden im höchsten Sinn erbaulichen Buches, das keine Parteischrift und keine directe Lehrschrift wäre. Daneben mochte und musste es immerhin nicht nur im Allgemeinen auf die zeitbewegenden Gedanken, sondern auch im Einzelnen auf Liebhabereien der Gegenwart, wie die Allegorie, eingehen, und wegen des vorwiegenden theoretischen Interesses, welches das Hadrianische Zeitalter beherrschte, lässt sich ein bedeutender Lehrgehalt in dem neuen Buche erwarten. So tritt Einem denn auch thatsächlich an dem Johannesevangelium als Inhalt ein reich ausgebildeter Lehrbegriff entgegen und eine Einkleidung desselben in eine künstlerische Gestalt, welche sich an die klassische Form einerseits der christlichen andererseits der hellenischen Literatur anschliesst.

Erster Abschnitt.

Der Lehrbegriff des Evangeliums[1].

I. Gott.

Die Entwicklung der christlichen Dogmengeschichte hatte im neutestamentlichen Alexandrinismus zu einer Anfügung der Christologie an die Theologie geführt; ja im Gnosticismus versuchte sie darüber hinaus die Christologie zugleich mit der Gotteslehre in der Metaphysik aufgehen zu lassen. In dem ersten gnostisch beeinflussten Briefe des N. T. war diese Gotteslehre durch die Christologie in den Hintergrund gedrängt, wogegen die spätere Zwillingsepistel einzuschreiten sich veranlasst sah.

Der abschliessende Schritt wird nun voraussichtlich der sein, dass die Lehre von Christus in ihrer durchgehenden Beziehung zur Theologie dargestellt wird, in ähnlicher Weise, wie es mit der durchgebildeten Lehre von der Sophia und dem Logos bei Pseudo-Salomo und Philo geschieht. Das gesammte System dieser alexandrinisch-jüdischen Speculation kann als Logosophie bezeichnet werden, denn unmittelbar steht darin eigentlich der Logosbegriff in Behandlung als Mittelpunkt des Ganzen. So wird auch in der abschliessenden Ausbildung des christlichen Alexandrinismus die Idee des Logoschristus die allesbeherrschende werden und die Gottesidee im engern Sinn nur in zweiter Linie erscheinen.

[1] Vergl. ausser den Neut. Theoll. und den Commentaren zu Joh. die Darstellungen des joh. Lehrbegriffs von Frommann, Reuss (Denkschr. d. th. Ges. zu Strassb. 1840), Köstlin, Hilgenfeld, Weiss; ferner Scholten, Ev. Joh., Beyschlag, Christol. d. N. T. — Der erste Johannesbrief bleibt uns bei der Darstellung des joh. Lb. gänzlich ausser Betracht; den Grund s. u.

Doch ist in der systematischen Darstellung der Lehre vom göttlichen Wesen von der Theologie im engern und eigentlichen Sinne auszugehen; so steht also an der Spitze dieses ersten Abschnittes der johanneischen Dogmatik die Lehre von Gott, oder um gleich den bezeichnenden Namen zu gebrauchen: vom Vater.

1. Der Vater.

Das höchste Wesen wird von Johannes, wie von Philo, bezeichnet als „der Gott", d. h. der eigentliche, der Gott ist im absoluten Sinne, oder wie es in dem Evangelium selbst erklärt wird, „der Eine Wahrhaftige Gott[1]". Dies erinnert einerseits an den „wahrhaft Seienden" Philos, andererseits an den Jhvh Echad des jüdischen Glaubensbekenntnisses.

Als dieser „Eine Wahrhaftige" erscheint Gott im Unterschied von dem Logos, der nach Philo auch „Gott" heisst d. i. als Gottwesen gedacht wird[2]. Daneben scheint aber noch an andere göttliche Wesen gedacht zu werden, die auch „Götter" heissen, wie ja auch Philo von mehreren uneigentlich sogenannten Göttern spricht ausser dem „der in Wahrheit Gott"[3]. Als solche „Götter" und „Herren" werden ja im A. T. und auch noch bei Paulus die Volksgötter des heidnischen Polytheismus angesehen[4]. Sie machen mit den ihnen zugehörigen Nationen, wie man gnostisch sagen würde: „Syzygien" aus; nach der altheiligen Prophetensprache aber, welcher der neue Evangelist folgt, sind sie die Männer, die Eheherrn der Völker, das mystisch-religiöse Verhältniss zu diesen wird darnach als Ehebund angesehen[5]. Diesen und allen Gewalten in der Welt, auch dem Logos gegenüber ist er der Höchste, der nach Paulinischer Ausdrucksweise „über Allen" steht, und der Mächtigste, dem „Niemand sein Eigenthum entreissen kann"[6].

Der wahre Gottesname ist „Vater"; er ist der allgemeingültige, daher auch von den Jüngern gebrauchte, der christliche Eigenname. Er hat zwar in der Regel eine ausgesprochene oder stillschweigende Beziehung zum Logos-Sohn, doch wird das Wort

[1] 1, 1. (4, 24. 3, 16. 34.) 17, 3 = 5, 44 und 7, 28. [2] 1, 1. Philo I, 655. [3] Ph. I, 655: ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Joh. 4, 4ff. [4] S. o. S. 78. [5] I Cor. 8. 10, 20. Eph. 3, 15. Joh. 4, 17 bis 19. 24. [6] Joh. 14, 28. 10, 29. Röm. 9, 5 (lies: ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός). Eph. 4, 6. Röm. 8, 35. 38.

auch absolut gebraucht; ganz wie in den Evangelien und Episteln[1]. Bei Philo entspricht der Name „Allvater“ oder „Vater“ schlechthin; nur dass dieser den Namen metaphysisch fasst, Johannes ethisch. An dieses Wort „Vater“ ist besonders zu denken, wenn im Evangelium von dem göttlichen „Namen“ geredet wird[2].

Doch ist das Wort „Name“ überhaupt als Begriff zu verstehen, als Vorstellung der wahren und umfassenden Wesenheit des Vaters. Es gibt also bei Johannes einen Gottesbegriff; der „Vater“ ist nicht höher als alle Vernunft, nicht erhaben über alle Bestimmung und alles Denken und alle Beziehung zur Welt, wie in der alexandrinischen und noch mehr in der gnostischen Theosophie, wo er der leere gähnende Abgrund aller Abstraction ist (Bythos). Vielmehr gibt es hier, wenn auch nur vereinzelte, Aussagen über Gottes Wesen und Wirken[3]

„Gott ist Geist“, also dem Worte nach ganz dasselbe was nach Paulus Christus ist und was auch nach diesem Apostel die Wesenheit Gottes ausmacht[4]. Für Paulus und die antike Vorstellung überhaupt ist aber Geist eine Substanz, ein feinstes Fluidum, das nicht völlig unsinnlich gedacht wird, sondern sich unter Umständen auch dem Sinne des Menschen bemerkbar machen, gesehen und gehört werden kann[5]. Ist auch der johanneische Geistbegriff dieser Art? Damit stimmen würde, dass von Gott eine „Gestalt“ und „Stimme“ erwähnt wird. Aber dies geschieht mit Rücksicht auf alttestamentliche Vorstellungen, und die Wahrnehmbarkeit Gottes ist ausdrücklich geleugnet[6]. Jedenfalls bedeutet der „Geist“ bei Johannes etwas über das Irdisch-Endliche Erhabenes, dem Sinnlich-Fleischlichen Entgegengesetztes. Der Geist ist ihm eine Potenz, die sich nicht beschränken lässt durch räumliche Schranken und Hindernisse, die überall wirklich und wirksam ist, deren Wirksamkeit der Mensch spürt ohne ihren Ursprung erklären zu können. Er ist wie die Luft überall und wie der Wind unwiderstehlich: Ihn können aller Himmel Himmel nicht umfassen, wie sollte es denn ein Haus thun, das von Menschenhänden gebaut ist? Daher wohnt Gott nicht im

[1] 1, 18. 4, 21 f. 5, 18 ff. u. o. 14, 8. 20, 17. Mt. 11, 27 f. [2] 8, 27. 12, 28. 17, 6. 26. [3] S. 39. 162. [4] 4, 22. II Cor. 3, 17. I Cor. 2, 11. [5] Hilgenfeld, 71 ff. Man denke an die „Geister“, von denen das populäre Bewusstsein in der Synopsis redet, wie auch der Epheserbrief. Lc. 24, 37. Eph. 6, 12. [6] 5, 37. 1, 18. Col. 1, 15. S. 14.

Tempel zu Jerusalem, noch auf Garizim, überhaupt nicht an einem bestimmten Ort der Erde. Sondern die Sphäre in der er webt und lebt ist der Geist; ausser der Geisteswelt des Himmels aber ist seine Wohnung der Logosgeist Christi und der Menschengeist, der für das Göttliche empfänglich ist[1].

Als der Geistige steht Gott allem „Fleischlichen" d. i. dem Vergänglich-Endlichen, Unwesentlich-Verweslichen gegenüber[2]: Er ist die Wesenheit und Wahrheit, das Schaffen und Leben. Daher nur was von Ihm kommt hat Bestand, nur was bei Ihm gilt hat Werth[3]. Seine Umgebung und seine Offenbarung ist Wahrheit, wie der Glanz und Schein der Sonne das Licht ist: „wer die Wahrheit thut, dessen Werke sind in Gott gethan", in dem Lichte, das ihn umhüllt; sein „Wort ist Wahrheit" und wer von Ihm ausgeht, offenbart sie. Er ist also wahr nach seinem Wesen, wahr auch ist sein Wirken: er ist die Quelle der Wahrheit[4].

Zum andern ist er als Geist der absolut Lebendige; er ist nicht „die ewige Stille" der Gnostiker, sodern gerade der nie ruhende, ewig thätige, wie Philo schon sagt. Daher ist die Vorstellung von der Sabbatsruhe Gottes, welche noch der Hebräerbrief unbeanstandet lässt, abzuweisen[5]. Nach des Paulus Begriffsbestimmung vom Geist und Philos Aussagen von Gott hat er aber nicht nur in sich Leben, sondern ist auch der Urgrund alles Lebens; er ist das schöpferische, alles andere Lebendige nur geschöpfliches Leben; er ist das Lebensprincip, von dem auch der Logos selber erst sein Leben hat, wenn dieses auch selber wieder allem Andern gegenüber absolutes und schöpferisches Leben („Leben in sich") heissen kann[6]. Die Lebensäusserung Gottes besteht sonach hauptsächlich darin, ausser sich neues Leben zu schaffen, Leben zu wecken und zu erhalten. So kann er wohl auch als der letzte Urheber der Welt gelten, wenn auch von einer directen oder indirecten Weltschöpfung Gottes nichts gesagt ist[7].

---

[1] 3, 8. 4, 21 ff. 3, 3. 13. 1, 14. 14, 9. 23. 17, 21 vgl. I Kön. 8, 27. Act. 7, 48 f. 17, 26 ff. Weish. 7, 23—25. S. 25 f. [2] 1, 13. 6, 63. 27. [3] 3, 33. 5, 44. 6, 32. S. 40. 41. [4] 4, 22. 3, 21. 17, 17. 8, 26. [5] 6, 57. 5, 17 vgl. 9, 3. 4. Hebr. 4, 10. Ph. I, 44: Gott hört nie auf zu wirken 41. 122. Barn. 15, 4: Gott vollendet Alles in den 6 Jahrtausenden des Weltbestandes. [6] I Cor. 15, 45. Joh. 6, 63. 5, 26. 6, 57. 5, 21. 11, 25 vgl. Just. Dial. 7. [7] 5, 21. 6, 27. 32 f. 57.

Die Thätigkeit Gottes nach aussen ist also im eigentlichsten Sinne des Wortes eine Aeusserung seines eigenen Wesens: er will sich selbst mittheilen, ausser sich das setzen, was er selbst ist, ja sein Selbst in Anderem wohnen lassen. So spendet er Geist masslos; so sendet er seinen Logos und sein Wort, als Vermittler und Mittel der Wahrheit und des Lebens. Er sucht solche die Ihn im Geist und in der Wahrheit verehren, ja kommt zu ihnen um Wohnung bei ihnen zu machen[1]. Nicht blos auf den Sohn geht also seine Thätigkeit über, sondern auch auf die Menschenwelt. Er schenkt nicht nur diesem Sohne seine volle Herrlichkeit, rüstet ihn aus mit seiner Macht und Wirksamkeit, seiner Wahrheit und seinem Leben, ist und webt in ihm[2], sondern er sendet den Täufer als Zeugen, zieht die Menschen zu ihm, bewahrt sie wie der Oberhirte vor jeder feindlichen Gewalt, hegt und pflegt sie wie der Gärtner den Weinstock, erhört ihre Gebete, spendet ihnen Gaben: Geist und Werke, nährt und heiligt sie durch seinen Logos und sein Wort, wohnt in ihnen: überhaupt aber sendet er der Welt seinen eingebornen Sohn als Heiland und wird so der Urheber alles Heils[3].

Das Motiv all dieser göttlichen Thätigkeit heisst nun Liebe ähnlich wie bei Philo. Sie ist eine ewige, wie die gesammte Offenbarung und Wirksamkeit Gottes. Vor der Zeit und Welt liebte er den Sohn; seit dem aber auch „die Welt", das heisst die liebesfähige Menschheit, „die Seinen in der Welt". Denn zu den Bösen wird er in keine Beziehung gebracht; vielmehr wird Er der Wirksamkeit auf sie, die natürlich nur eine richtende und strafende sein könnte, ebenso enthoben, wie das bei Philo geschieht; daher heisst's „Er richtet Niemand". Doch steht Gott nicht so ausser Beziehung zum Bösen, wie bei Philo, dass er nicht aus ihm befreien kann, vielmehr wird ihm gerade diese rettende Thätigkeit ausdrücklich zugeschrieben. Ja von einem auf den Unbotsamen ruhenden Zorn Gottes ist in alter Vorstellungsweise geredet[4].

---

[1] 3, 34. 16. 8, 18. 4, 23. 14, 23. [2] 1, 14. 3, 34f. 4, 34. 5, 19ff. 6, 57. 17, 1ff. u. s. w. [3] 1, 5. 33f. 5, 32f. 37. 6, 42ff. 10, 29. 17, 15. 15, 1f. 14, 16. 16, 23f. 17, 11ff. 14, 23. 17 3, 16. vgl. Philo I, 342: Ewiges Wohlthun und Mittheilen. 585: vor der Schöpfung war Er sich selbst genug: weshalb hat er also das Nichtseiende geschaffen? weil Er liebreich und gütig vgl. Weish. 11, 24: Du liebst alles Seiende. Marcion S. o. S. 145f. 139. [4] 17, 24. 26. 3, 16.

Wie Gott zur Welt in Beziehung steht, so kann nun auch diese ihrerseits zu ihm in Beziehung treten, wenigstens ein Theil der Menschheit. Sie kann zu ihm beten und ihn verehren, an ihn glauben, ja zu ihm kommen und ihn aufnehmen[1]. Also muss Gott auch erkannt werden können von den Menschen. Freilich religionsgeschichtliche Erfahrungsthatsache ist, dass ihn vor und ausser Christus Niemand gesehen hat. Demgemäss werden auch die alttestamentlichen Theophanien nach neuerer allgemein-jüdischer Neigung und besonders nach alexandrinischer Auffassung als Logophanien angesehen[2], und auch in der Zeit der Erscheinung Christi im Fleische bleibt — nach dem bekannten Höhepunkt seines Selbst- und Gottesbewusstseins in der Synopsis — der „Vater" seinem wahren Wesen nach den Juden doch unbekannt[3]. Aber „uns", die Seinen hat der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooss sitzt, in das göttliche Mysterium eingeweiht; und den gottgeschenkten Menschen offenbart er Seinen Namen mehr und mehr, bis Gottes Liebe d. h. seine wesenhafte Offenbarung in ihnen wohnt und wirkt. So besteht gerade das Princip des Christenthums darin, den Menschen den Einen wahren Gott bekannt zu machen, dass sie ihn erkennen, ihn sehen, ja ihn in sich haben, wie es auch Philo als Ziel der Philosophie hinstellt[4].

Uebrigens sind alle diese Beziehungen zwischen Gott und Welt mehr oder weniger vermittelt durch den Logos. Aber bemerkenswerth ist im Unterschied vom Philonismus bei Johannes, dass ausser der Ausübung des Gerichts dem „Vater" eine unmittelbare Einwirkung auf die Welt nirgends ausdrücklich abgesprochen wird, nicht einmal die Schöpfung der Welt, wenngleich als unmittelbarer Urheber derselben ausdrücklich der Logos genannt wird. Der Evangelist hält sich eben im begreiflichen Unterschied zu dem Philosophen an die positiven Aussagen über das göttliche Wirken, wie über das Wesen Gottes. Auch Philo bringt neben seinen metaphysischen Abstractionen Aussagen der religiösen Vorstellung, die in den Bestimmungen über Licht und Leben sich enge mit den johanneischen berühren[5]. Doch sind

---

14, 23. 16, 27. 17, 9. 5, 22. 3, 17. 36. Philo I, 101. 122. Siegfried 147. 210. S. o. S. 26.

[1] 16, 24. 26. 4, 23 f. 14, 1. 6. 23. [2] 1, 18. 6, 46. 5, 37. 8, 56. 12, 41. [3] Matth. 11, 27. Joh. 4, 21 ff. 8, 19. 28. 54. 17, 25. [4] 8, 19. 1, 18. 17, 6. 26. 14, 7. 9. 23. 20. 17, 3. S. 50. [5] S. o. S. 39 f.

offenbar die Beziehungen Gottes zur Welt in dem christlichen Buch viel lebendiger und concreter, also auch praktischer und volksthümlicher. So erhalten die evangelischen Bestimmungen auch bei gleichem Wortlaut einen wesentlich andern Character als die philonischen durch die ethische Färbung und die historische Beziehung, die sich schon hier in diesem Lehrstück (und wie sich zeigen wird in dem gesammten Lehrbegriff des Buchs) bemerkbar macht[1]. Noch mehr ist dieses der Fall im Vergleich mit den gnostischen Speculationen über das Wesen des Absoluten, der obersten und höchsten Gottheit, die ja ohne alle positive und namentlich ethisch-historische Bestimmung, ohne alle Rücksicht auf das fromme Bedürfniss und die geschichtliche Erfahrung vollzogen werden.

So steht der johanneische Gottesbegriff doch mehr auf der Seite der christlichen Schriften. Er erhebt sich aber über diese und sogar über die sonst am nächsten stehende alexandrinische Weisheit Salomos und des Hebräerbriefs durch die Vermeidung alles Anthropomorphistischen und durch die neue, eigenthümliche Bezeichnung Gottes als Geistes.

„Gott ist Geist", das ist die einzige Wesensbestimmung, die sich von dem „Einigen Wahrhaften", bei Johannes findet, so dass es scheinen kann, als sei der „Vater" bei Johannes, wie Philo fordert, über alle Begriffsbestimmungen ausser dieser einen allein zutreffenden erhaben. Er sagt nicht: Gott ist die Wahrheit (bezw. im Bilde: „das Licht") oder das Leben[2]. Wenn der Evangelist diese Aussagen absichtlich vermeidet, so zieht er hier die Consequenzen der alexandrinischen Theosophie nur schärfer als Philo, welcher doch den Allvater noch als „das Licht" oder als Urlicht und Quelle des reinsten Glanzes und ebenso als Quelle d. i. Urheber des (verständigen) Lebens bezeichnet, dann aber hervorhebt, dass er nur mittelbar das Licht der Seele sei, weil diese nur seinen Abglanz, den Logos, schauen könne[3]. Der Evangelist sagt vorsichtig, dass Wahrheit die Sphäre Gottes und das Leben ein Inhalt seines Wesens sei: das Licht und das Leben selbst — heisst es bei ihm einfacher und bestimmter — ist der Logos, der Sohn[4].

[1] Vergl. besonders Joh. 3, 16 mit Philo I, 585 = Weish. 11, 24. S. 181, 3. [2] Vgl. Hilgenfeld, Ev. Joh. 75. [3] I, 632. 579. 575. 638. S. 45 f. [4] 8, 12. 11, 25. Anders I Joh. 1, 5. 7. 5, 20. 4, 8. 16.

Dieser Logos vervollständigt aber überhaupt den Gottesbegriff, der zu seinem Verständniss dieses Correlat ebenso bedarf wie der Name Vater den Sohn[1].

2. Der Sohn.

Ausser „dem (eigentlichen) Gott" (ὁ θεός) existirt für den Evangelisten noch ein anderes, Philo sagt „ein zweites göttliches Wesen" (θεός): der Sohn oder der Logos[2].

Ueber ein Hervorgehen aus dem Vater, eine Emanation oder Generation desselben, womit im Anschluss an Philo die gnostischen Systeme und die spätere katholische Kirchenlehre sich so eingehend und eifrig beschäftigen, sagt Johannes nichts, will vielleicht mit Absicht nichts sagen und derlei Speculationen abweisen[3]. Dass der Sohn nicht, wie der Vater, Aseität habe, sondern seine Existenz diesem verdanke, scheint freilich der Evangelist vorauszusetzen, nur das Wie und Wann lässt er unbestimmt. Er vermeidet es offenbar mit Absicht, den Sohn, wie das A. T. die Weisheit oder wie die Apokalypse den Messias, Erstlingsgeschöpf Gottes zu nennen. Er sagt nur im Anschluss an die Spruchweisheit, dass der Logos im Anfang bei Gott war bezw. ewig bei Gott ist, dass der Sohn vor Grundlegung der Welt schon Gottes Liebe und seine volle Sohnesmajestät besass[4].

Jedenfalls ist das Ursprungsverhältniss des Logos-Sohnes zu Gott ein einzigartiges, wie es sonst nicht vorkommt. Er ist nicht nur „ein Sohn Gottes", wie noch viele genannt werden könnten, sondern nach dem synoptischen Sohnesbekenntniss und dem Anfang des Hebräerbriefs „der Sohn", „der eingeborne Sohn", welcher darum auch die volle Majestät des Vaters repräsentirt, Alles hat und vermag, was diesem zugeschrieben wird, als einziger Erbe. Damit tritt er nicht bloss den Menschen gegenüber, welche „aus Gott geboren" sind, sondern etwa auch den Weltgewalten, welche im A. T. und der jüdischen Dogmatik oder

---

[1] Frommann 133. [2] I, 655: ὁ θεός bezeichnet den Seienden, θεός den höchsten Logos vgl. I, 128. II, 625: „Der Logos ist der zweite Gott". [3] Das „aus Gott sein" hat er gemein mit den Gottesmenschen; gleichwohl ist dies aber nicht (nach Weiss. §. 146 b) so viel wie „von Gott ausgehen", sondern bezeichnet allerdings die Wesensverwandtschaft mit Gott. S. u. S. 188 f. [4] 1, 1. 2. 18. 3, 13. 6, 44. 17, 24. 5. cf. Col. 1, 17. Ueber 18, 37 s. u.

gnostischen Speculation „Götter“ oder „Gottessöhne“ heissen[1]. Die gottgebornen Menschen werden im Evangelium darum auch mit einem unterscheidenden Namen Gottes „Kinder“ genannt im Gegensatz zu Gottes „Sohn“. Den etwaigen sogenannten Gottessöhnen oder Göttern der jüdischen Vorstellung gegenüber heisst Er aber „der Sohn“, welcher „den (höchsten) Gott seinen eigenen Vater nennen“ kann. Gott ist also sein eigentlicher Vater, gleichwie er Gottes eigentlicher und einziger Sohn ist: er ist in demselben Sinn „der Sohn“, wie Gott „der Vater“ ist[2]. Eine besondere ethische Beziehung erhält dieses Sohnschaftsverhältniss dadurch, dass er nach urchristlicher Anschauung, die auch in den gnostisirenden Episteln noch wiederkehrte, Gottes besonderer Liebe geniesst, allerdings nicht erst vermöge einer sittlichen Bewährung auf Erden, sondern von Anfang an[3].

Der Begriff der Sohnschaft lässt sich von zwei Seiten ansehen: es treten an ihm hervor die Gleichheit und die Abhängigkeit des Sohnes in Beziehung auf den Vater. Dies doppelseitige Verhältniss kann aber nicht immer von einander geschieden werden und wird auch vom Evangelisten nicht immer und scharf gesondert, sondern es fällt gerade wieder in einem einzigen Begriff zusammen, der dem vorstellungsmässigen Bildworte der Sohnschaft entspricht: der Gotteinigkeit, der Einheit des Wesens, Wissens und Wollens des Sohnes und des Vaters[4].

Der Sohn ist „Gott“, oder nach philonischer Bestimmung „Herr und Gott“, also gleichen Wesens und Namens mit dem Vater und beansprucht darum Glauben an sich und empfängt Verehrung wie Gott; aber er ist doch „Gott und Herr“ nicht an sich, sondern nur sofern er Sohn ist, es fehlt ihm die strenge Absolutheit, die dem „alleinigen und wahren Gott“ zukommt, welcher der höchste Wesensgrund ist eben als „der Vater“. Der Sohn ist die Wahrheit und das Leben, aber nur als der Weg zum Vater; er ist voll Gnade und Wahrheit, aber diese seine Herrlichkeit ist nur die eines eingebornen Sohnes[5]. Er „ist“,

---

[1] 1, 13. 10, 34—36, bemerke hier den fehlenden Artikel: „ich bin (ein) Gottessohn“. Vergl. Mt. 11, 27. Hebr. 1, 8 vgl. 1 f. [2] 1, 12. 11, 52 (vergl. Röm. 8, 14 f. Gal. 4, 4. 5) 5, 18. [3] 5, 20. 17, 24. 1, 14. 18. Mt. 3, 17. Col. 1, 13. [4] 1, 1: Der Logos war πρὸς τὸν θεόν: in Beziehung zu Gott; 1, 18 an (εἰς) des Vaters Busen hingewendet vgl. 3, 13. 6, 46. [5] 1, 1. 10, 29—36. 20, 28. 14, 1. 6. S. 40. 45. 76 f. 101. 108 f.

nämlich „ewig“, so gut wie Gott, und heisst darum auch der „Ich bin“, der Jhvh, welcher Name für ihn nicht blos, wie die Apokalypse andeutet, als eine Art Geheimnamen und Ehrentitel gilt, sondern als die Bezeichnung seines eigensten und wahrsten Wesens, dessen Anerkennung er bei Freunden und Feinden durchsetzt[1]. Aber es heisst doch auch wieder: „dem Sohn hat Gott erst gegeben Leben zu haben in sich selber“[2]. Der Sohn ist über alle gleich dem Vater, und doch auch wieder muss er gestehen: „Der Vater ist grösser denn ich“[3]. Er hat seine Herrlichkeit von Anbeginn und doch auch wieder erhält er diese Herrlichkeit, die er vor der Welt in seiner Präexistenz besass, durch Gott in seiner Postexistenz[4]. Dies Alles ähnlich, wie es im Philipperbrief von dem „gottgleichen“ Christus gesagt wird[5]. Es ist ein theilweiser Gegensatz zu der Anschauung der Apokalypse, nach welcher der Messias seine göttliche Herrlichkeit hauptsächlich als Entgelt und Siegespreis sich erst erworben hat; aber auch über die Vorstellung des Philipper- und Hebräerbriefs geht die des Evangelisten hinaus, indem jene einigermassen die Annahme zulassen, dass dem Christus im Hinblick auf seine später in der Zeit zu bewährende und wirklich bewiesene Selbsterniedrigung die himmlische Hoheit schon zum Voraus als eine Art Anwartschaft gewährt worden sei, während die johanneische Anschauung mit der fehlenden Entäusserung auch den Gedanken eines Lohnes und Verdienstes ausschliesst: die Göttlichkeit erscheint bei ihm als angebornes Recht, als wesentliche substantielle Eigenthümlichkeit.

So ist es auch mit dem Besitz, der dem Sohne zugeschrieben ist. „Alles was des Vaters ist, ist auch des Sohnes; er hat also „Alles in seiner Hand“, die Welt als sein Geschöpf scheint auch insbesondere sein Eigenthum, wie im synoptischen Taufbefehl; wenigstens aber ist es die ganze Menschheit: „alles Fleisch“. Aber dieser Herrschaftsbereich ist ihm vom Vater, wie es ausdrücklich heisst, „gegeben“ — nach altchristlicher Vorstellungs- bezw. Ausdrucksweise, so dass er Gott bekennt,

---

[1] 1, 18. 3, 13. 6, 46. 8, 24. 28. 58. 13, 19. 18, 5 f. vergl. Hebr. 1, 11. Apok. 19, 14. 1, 17. 28. S. o. S. 94 f. Z.-Schr. f. wissensch. Th. XX. 296 f. [2] 5, 26. [3] 3, 31. 10, 29. 5, 23. 14, 28. [4] 17, 5. 22. 24. [5] Phil. 2, 6 ff.

wie ein Sohn und Erbe zum Vater sagen muss: „Alles was mein ist, ist (eigentlich) Dein“ [1].

Der Sohn weiss Alles, wie der Vater: er kennt die Gegenwart und die Zukunft, die Zeit und Ewigkeit, sieht in die Nähe und Ferne, versteht was auf Erden und im Himmel ist, durchschaut das Menschenherz und Gottes innerstes Wesen, seine Gedanken und seinen Willen, denen er Ausdruck verleiht in Wort und Werk. Aber was er weiss, hat er gesehen und gehört und gelernt im Himmel bei Gott [2].

Endlich ist auch das Können und Wirken des Sohnes gleich dem des allmächtigen Vaters. Er ist der ewig lebendige und wirksame wie Gott. „Was dieser thut, das thut gleicherweise auch der Sohn und zwar Alles“ [3]. „Er redet des Vaters Worte und wirkt des Vaters Werke“: schafft die Welt, Leben und Licht, und hält wie Gott die Seinen in seiner Hand, spendet den Geist und erhört Gebete [4]. Aber wiederum geschieht das Alles nach andern beschränkenden Aussagen nicht in absoluter Weise, sondern stets bedingt und abhängig von Gott. Was der Sohn redet oder thut, sagt und macht der Vater ihm vor oder trägt er ihm auf; die Welt ist nach alexandrinischer Unterscheidung nicht „von“, sondern „durch“ den Logos geworden [5]; der Sohn schafft, ja ist „Licht“ und „Leben“, aber nicht der letzte Urheber davon; er beschützt die Seinen gegen alle Gewalten, weil er mit Gott dem Allgewaltigen Eins ist, so dass es auch abwechselnd und richtiger heisst: „Niemand kann aus des Vaters Hand reissen“; er spendet den Geist, aber ihm selbst hat ihn der Vater erst ohne Mass mitgetheilt, so dass auch gesagt wird: „der Vater sendet den Geist“; er gewährt das Erbetene, aber nicht zu ihm, sondern nur in seinem Namen wird gebetet; ja er selber muss erst den Vater um die Gewährung angehen, und jene Gewährung seinerseits ist näher zu bestimmen als eine solche in seinem Namen [6].

[1] 16, 15. 13, 3. 3, 35. 17, 10. 2. 1, 10. 11 vergl. Mt. 28, 18 f. 11, 27. I Cor. 15, 24 ff. Lc. 15, 12. 31. [2] 21, 17. 16, 30. 4. 17, 25. 3, 11. 31 f. 1, 43. 48 f. 2, 23. 6, 64. 1, 18. 10, 15. 7, 29. 8, 47. 26. 55. 5, 21. 30. 8, 28. 10, 30. S. o. S. 15. 16 f. [3] 5, 19 ff. 1, 4. 6, 57. [4] 15, 15. 9, 3 f. 4, 34. 10, 28 f. 16, 7. 14, 13 f. [5] Philo I, 161 f. unterscheidet streng: Von, aus und durch d. h. „Ursache, Stoff und Werkzeug der Weltschöpfung“ vergl. Hebr. 1, 2. Col. 1, 16 und Orig. zu Joh, 1, 3. [6] 5, 19. 12, 49. 1, 3. 4. 11, 25. 1, 17. 5, 26. 3, 34. 14, 14. 16. 17, 9 f. 16, 23. 24. 14, 26 cf. Tob. 3, 16.

Also der Sohn ist und hat, weiss und wirkt Alles was der Vater auch, aber nicht aus sich, sondern aus ihm: so dass sein Wesen und seine Macht, seine Worte und Werke als diejenigen Gottes bezeichnet werden[1]. Diese Abhängigkeit des Sohnes von dem Vater wird aber nun von dem Evangelisten immer unter dem Gesichtspunkt der Einheit mit ihm dargestellt, so dass einer allzustarken Spannung dieses Abhängigkeitsverhältnisses zu einer Verschiedenheit vorgebeugt wird und die andere Seite des Verhältnisses, die Gleichheit, gewahrt bleibt.

Der Sohn ist in allem einig mit dem Vater, in seinem Wesen, Wissen und Willen, wie bei Philo, dem ja nach einer Seite hin der „Sohn" nur ein Moment des Vaters ist, wie sich vor Allem zeigt, wenn er von Gott redet im weitern Sinne für Gottheit und darunter besonders den offenbaren und offenbarenden Gott, den „göttlichen Logos" meint. Der Sohn hat keinen eigenen Willen: „der Sohn kann nichts von sich selber thun, wenn er's nicht den Vater thun sieht": beleben und richten kann er nur nach dem Vorbild und der Entscheidung Gottes. „Er sucht nicht seinen eigenen Willen, sondern den Willen seines Senders", ist also der *„Megales Bules Angelos"* der griechischen Jesajasweissagung. Er „muss wirken die Werke dieses seines Senders"[2]. Auf der Welt hat er nichts zu thun als „das Werk Gottes zu vollenden", „den Willen Gottes" seines Senders zu thun. Das ist ihm Lebensbedürfniss und Lebensbedingung, so dass er sagen kann: „Ich lebe um des Vaters willen"[3]. So hat er auch die Mission, seines Vaters Wesen, Namen und Worte kundzugeben. Gottes Wesen ist's, was er kennt, Gottesnamen, was er offenbart, Gottesworte, was er redet. Gott und wieder Gott ist sein Wissen und Verstehen. Er hat kein eigenes Urtheil, kein eigenes Wissen, sowenig wie einen eigenen Willen[4]. Ja der Sohn hat nicht einmal eine eigene Existenz. Ob er wohl von dem Vater gesendet ist, so steht er doch in steter Beziehung zu Gott, nicht blos wie der Gesandte zu seinem Sender, sondern wie der Strahl zu dem Lichte, wie Wort und Gedanke zum

---

[1] 8, 47. 12, 49. 14, 10. 10, 37. 7, 16. 14, 24. [2] 5, 19. 30. 8, 28f. 9, 4. 10, 37. S. o. S. 17. 19. 20f. 96. [3] 17, 4. 6, 39. 5, 36. 30. 4, 34. 6, 57. Beyschlag p. 73 folgert aus unsern Stellen gerade das Gegentheil, den Besitz eines eignen Willens, den er nur verleugne. [4] 4, 34. 8, 26. 28. 14, 10. 24. 8, 14. 16. 5, 30.

Geiste oder nach alexandrinischer Bestimmung wie der Logos zu dem wesenhaften Gott: er ist nicht blos der von oder aus Gott Gekommene, sondern stets „Kommende", „der vom Himmel Herabsteigende" und ebenso der „wieder zum Vater Heimkehrende". Oder vielmehr er ist nicht nur „von Anfang bei Gott", sondern in ewiger Gegenwart im Himmel, zum Vater hingewendet, an ihn angeschmiegt: noch inniger als die Weisheit, die Beisitzerin der göttlichen Throne. Und umgekehrt wohnt und wirkt der Vater im Sohne, mit dem er durch ewige Liebe verbunden ist, so dass es heissen kann: „der Vater redet aus ihm und thut selber die Werke"[1]. „Vater" und „Sohn" sind bei einander, gehören zu einander, ja sie sind beide untrennbar in einander, und zwar nicht nur als ein Sinn und Willen mittels der Liebe, nicht nur „ein Herz und eine Seele" wie die christliche Gemeinde, sondern „Eins" in ihrem Sein und Wesen[2]. Die Erscheinung Christi im Fleisch ist ebenso eine Theophanie, wie die alttestamentlichen Gotteserscheinungen Christophanien sind. Christus ist nach Philo der Beth-El oder der Ort, wo Gott sich offenbart und im Geist und in der Wahrheit verehrt wird, oder in anderm Bild „der Weg", der zum Vater führt, ähnlich wie die Schechina und die Wolkensäule nach späterer jüdischer Theosophie. So kann der Sohn sagen: „Wer mich siehet, siehet den Vater" und „wenn ihr mich kennt, so kennet ihr auch den Vater" und „der Vater wird verherrlicht in dem Sohn"[3].

Also vollkommene *Unio mystica.* Durch mystische Contemplation soll also vereinigt werden, was sich begrifflich nicht combiniren lässt in dem doppelseitigen Gottesbegriff: die mystische Vermischung des „Vaters" und „Sohnes" soll den logischen Widerspruch der Gottgleichheit und Abhängigkeit, der sich aus der Idee eines zweiten Gottes erhebt, verdecken.

Der mystishen Verschwommenheit muss nun aber für das volksthümlich religiöse Bedürfniss eine concrete Vorstellung zur

---

[1] Aus Gott: 16, 28. 8, 42 (neben „von": 16, 27. 13, 3). Kommend: 1, 9. 3, 31. 8, 42. 6, 33. 50. — Der Rückkehrende (Präsens mit futuralem Anklang): 6, 62. 8, 21 f. 7, 33 vergl. mit 36. 13, 36. 14, 2. 28. 16, 28. 17, 11: „Ich bin nicht mehr in der Welt". [2] 1, 1. 3, 13. 6, 46. 1, 18. Weish. 9, 4. Joh. 14, 10 f. Hebr. 1, 2. S. 25 f. 45 f. [3] 14, 7—10. 13. 10, 38. 30. 12, 44. 45. 1, 52 vgl. m. 4, 24—26. 14, 6—10. Vgl. II Cor. 5, 19: Gott war in Chr. S. o. S. 46. 54. 21 f.

Seite gestellt wereen. Diese bietet sich eben in dem herkömmlichen Bilde von „Vater und Sohn“, welches nun der Evangelist im Anschluss an evangelische und epistolische Stellen in äusserst geschickter Weise ausmalt, um seine Speculation über das Verhältniss des eigentlichen und uneigentlichen Gottwesens anschaulich darzustellen. Der „eingeborne Sohn“ ist in seiner überweltlichen Existenz nicht nach der Vorstellung des Urchristenthums zur Rechten Gottes als Mitregent im Messiasreiche der Macht gedacht, sondern vorzustellen als an des Vaters Busen geschmiegt, dem Pulsschlag seines Herzens lauschend, das Aug an seinen Lippen hängend und in seinem Angesicht das Geheimniss seines Wesens lesend. Der Welt aber erscheint er als Gesandter und Vertreter Gottes „wie ein eingeborner Sohn vom Vater her“, der ihn liebt und ihm deshalb Alles übergeben hat, er zeigt sich als der Kronerbe eines königlichen Vaters, der Träger von dessen ganzer Majestät und Herrlichkeit, „voll Gnade und Wahrheit, aus seiner Fülle“ bittend „Gnade um Gnade“[1].

Die Menschen aber sind's, die aus dieser Fülle schöpfen alles was sie haben an göttlichem Gut. Der Sohn und Vater treten der Welt und den Weltmächten gegenüber auf eine Seite, womit zusammenhängt, dass die „Welt“ nicht etwa wie bei Philo „zweiter Sohn“ genannt wird, und der Logos nicht der Erstgeborne, sondern der Eingeborne heisst im bedeutsamen Unterschied auch von den deuteropaulinischen Briefen. „Vater und Sohn“ stehen beide in gleicher Weise der Welt als ihrem Geschöpf und Eigenthum entgegen. Vater und Sohn sind über Allem an Hoheit und Wesenheit[2]. Sie sind „darum beide in gleicher Weise Gegenstand des Wissens, des Gehorsams“ der „Ehre“, des „Glaubens“, der Religion in theoretischer und praktischer Hinsicht: die Erkenntniss des wahren einen Gottes und seines Gesandten ist ewiges Leben, der Glaube an den einen und den andern ist der Seelenfrieden, das Thun der Worte beider erwirbt Gottes Liebe, Nähe und Seligkeit, während das

[1] 1, 18 vergl. Mc. 16, 19. Act. 7, 65. Joh. 1, 14. 3, 35 vergl. Röm. 8, 17. Hebr. 1, 2. 3. Col. 2, 9. 1, 19. Diogn. 7. Den Sohn-Schöpfer des Alls, dem Himmel und Erde unterworfen ist, hat Gott, wie einen König seinen königlichen Sohn (υἱὸν βασιλέα) gesandt zur Erlösung der Menschen, nicht zum Gerichthalten. [2] 3, 30. 31. 8, 23. 10, 28 f.

Widerstreben gegen Vater oder Sohn das gleiche Gericht und Verderben bereitet[1].

Andererseits wieder ist der Sohn der Vermittler zwischen Gott und Welt ganz nach der Mittlerrolle des Logos. Er geht von Gott aus in die Welt und wiederum aus der Welt zu Gott. Er erscheint an Gottes Statt den Patriarchen und Propheten des A. T., während von einer eigentlichen Theophanie, einer Erscheinung des höchsten Gottes nicht geredet wird und — nach philonischen Voraussetzungen — wohl nicht geredet werden kann. Und ebenso erscheint er und wirkt er in der christlichen Zeit als Gottes Stellvertreter, als Offenbarer seines Wesens, als Ausrichter seines Willens in Wort und Werk — wie die alttestamentlichen Gottesmänner und die Sophia. Er greift aber nicht blos in die Weltgeschichte ein in Gottes Namen und Auftrag, sondern bildet auch als dessen Organ, wie Sophia-Logos die Welt und was darinnen ist. Ja er, der Gott und als solcher wesentlich Geist ist, „ward Fleisch", ähnlich wie der „Sohn" des Hebräerbriefs, um dem Fleisch das Wesen Gottes zur Erscheinung zu bringen[2].

So ist also der Sohn im Grunde genommen thatsächlich das Organ der gesammten Wirksamkeit Gottes auf die Welt und in der Welt, wenn auch eine unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ausdrücklich und nachdrücklich wie bei Philo in Abrede gestellt wird. Darum heisst's auch: der Vater gewährt Gebete und Gaben im Namen des Sohns, spricht und wirkt durch den Sohn, sendet überhaupt den Sohn, so dass dieser der „Ort" ist in der Welt, auf den er seine Kräfte niedersteigen lässt[3]. Und ebenso vermittelt der Sohn auch die Beziehung der Welt zu Gott. Wer ihn erkennt, an ihn glaubt, ihn liebt und sieht, gelangt zur Erkenntniss, zum Glauben, zur Liebe, zum Schauen Gottes. Gott hat gerade seinen eingebornen Sohn gesandt, damit alle an ihn glauben und dadurch ewiges Leben haben. So ist er der Mittler der Seligkeit, der Weg zum Vater — und zwar der einzige: Niemand siehet Gott, ausser ihm, Niemand kommt zum Vater ohne ihn[4]. Beides, die Vermittlung Gottes mit der Welt und der Welt mit Gott ist durch ein alttestamentliches

[1] 3, 36. 5, 23. 12, 44ff. 14, 1. 7. 21f. 15, 10f. 17, 3. [2] 16, 28. 1, 9—13. 8, 58. 12, 41. 3, 16. 12, 44—50. 1, 3. 14. S. 20f. Philo s. o. S. 46. 53. [3] 16, 23. 14, 26. 10, 36. 12, 49. 9, 4. 3, 16. 1, 52. [4] 1, 18. 4, 25. 26. 42. 12, 44. 14, 4ff. 3, 36. 16. 14, 6. 19ff. 3, 36 vgl. m. 35.

Bild in philonischer Auffassung ausgedrückt: über dem Menschensohn ist der Himmel offen und die Engel steigen auf und nieder von und zu ihm[1].

Alle die bisher geschilderten Anschauungen über das Wesen und das Verhältniss des „Sohnes" zum Vater werden sich wiederholen und verdeutlichen, wenn man die einzelnen concreten Bestimmungen in's Auge fasst, welche das Wesen und Wirken des Vaters characterisiren, also voraussichtlich wohl auch zum Sohne in Beziehung gebracht werden[2]. Gott ist nach Johannes Geist. Wie der Vater müsste es auch der Sohn sein. Nur sagt das der Evangelist nicht ausdrücklich, was um so mehr auffällig ist, als Paulus gerade das Geistsein vom Christus aussagt. Doch kann dies Schweigen zufällig sein. Vielleicht aber hängt es auch mit der eigenthümlichen Anschauung des Johannes vom Wesen des Sohnes zusammen, wonach derselbe „Fleisch werden" kann, also das reinste Gegentheil von Geist, während dies ihm wohl für den Vater, der schlechthin Geist ist, nicht denkbar wäre. Damit scheint übereinzustimmen, dass der verklärte Christus auch bei Johannes nicht völlig geistig vorgestellt wird, sondern mit einer Art Leiblichkeit versehen, vermöge welcher er auf Erden erscheinen, sich sichtbar, hörbar, fühlbar, überhaupt sinnlich bemerkbar machen kann[3]. Darnach hätte er wie bei Paulus nach seiner Auferstehung, ebenso wie in der Vorzeit Israels über eine himmlische Gestalt verfügt nach Art der Engel, als eine sichtbare Erscheinung, welche der alttestamentlichen Schechina entspricht, wie er denn sehr eingehend von seiner Himmels-Glorie *(Doxa)* redet, die man sich eben nach allgemeiner christlicher Vorstellung auch ziemlich real vorzustellen haben möchte[4]. Aber wenn der Sohn auch nicht selbst und absolut Geist ist, so ist er doch voll Geistes: der Geist steigt bei der Taufe nieder und bleibt über ihm und strömt, scheint es, stets masslos auf ihn über[5]. Sein Leib ist, wie es Barnabas bezeichnet, nur das „Gefäss seines Geistes", und wenn dieses Gefäss im Tode zerbrochen wird, dann strömt es aus wie die Narde, ja wie der Felsenquell Mosis, der alle Durstigen tränkt. Darum ist aber

---

[1] 1, 52. S. 44. 53. [2] Vergl. die Aussagen Philo's über den Logos S. 54 ff. [3] 20. 21. [4] 12, 41. 13, 13. 17, 5 vgl. 1, 14. 2, 11 vgl. I Cor. 15, 35 ff. II Cor. 3, 18. Ex. 33, 18 ff. [5] 1, 32 f. 3, 34 vgl. 1, 52.

auch alles was sonst von ihm ausgeht, also vor Allem sein Wort, wie der Duft von der Narde, Geist und Leben[1].

Auch „Leben“ geht von dem Sohne aus, wie von dem Vater. In ihm war Leben von Anfang, und durch ihn wird's auch der Welt zu theil: er lebt und belebt auch andere, der Tod hat über ihn selbst keine Gewalt und keine wider ihn, wenn er seine Lebensmacht einsetzt zu Gunsten Anderer[2]. Und wie mit dem Leben, so ist es mit dem Licht, der Weisheit und Wahrheit, der Vernunft und Offenbarung[3]: das Leben in ihm war das Licht der Menschen; er beleuchtet wie das Sonnenlicht jeden Menschen, und wo und wann er da ist, herrscht und leuchtet das Licht der Wahrheit, Offenbarung, Aufklärung. Er redet die Wahrheit und sein Gericht ist wahrhaft; überhaupt er ist voll der Wahrheit[4]. Also der Sohn wirkt Wahrheit und Leben, wie der Logos Philo's. Ja der Sohn ist selber „die Wahrheit und das Leben[5]“. So zeigt sich das Eigenthümliche, dass der Vater zwar „Geist“ heisst aber nicht „Leben und Wahrheit“, und der Sohn Wahrheit und Leben, aber nicht Geist[6]. Der „Geist“ scheint somit als etwas Principielles gedacht, Leben und Wahrheit aber nur als Secundäres, jener mehr Ursache, dieses mehr Wirkung[7].

Dies entspricht wieder der gesammten Stellung, die der Sohn in dem johanneischen Lehrbegriff einnimmt. Der Vater ist die göttliche Potenz, der Sohn die Realität, jener der Grund und Zweck, dieser das Mittel und Werkzeug alles Werdens. Darum ist der Vater auch nur im Sohn sichtbar, wie die Kraft in ihren Wirkungen zur Erscheinung kommt[8]. Darum erscheint aber der Sohn auch als der ewigregsame, nierastende, stetsthätige, wirkungsfrohe Ausrichter des göttlichen Willens, der „Weisheit“

[1] 7, 39 f. 19, 34. 20, 22. 4, 14. 6, 63 vergl. II Cor. 2, 16 S. 109. [2] 1, 4. 5, 26. 3, 16. 14, 19. 10, 18. 5, 21 ff. [3] Philo II, 218: Das Licht wird nicht von andern geoffenbart, sondern von sich selbst: so auch Gott. 415: Die Sonne sehen wir nur durch die Sonne, das Licht durch's Licht: so auch Gott durch ihn allein. 436, 9. Vergl. die Hypostasirung der Wahrheit III Esra 4, 33 ff. [4] 1, 4. 9. 12, 34. 36. 8, 45 f. 16. 18, 37. 1, 14. 17. [5] 14, 6. 8, 12. 9, 5. 11, 25. [6] Mit Weiss, §. 147 b. gegen Köstlin 75, Reuss II, 534, denen nach der Epistel (1, 5. 4, 8. 5, 20) Gott Licht und Leben ist wie Philo I, 156. 579 u. ö. 575. [7] Bemerke die Zusammenstellung von „Leben und Wahrheit“ mit „Weg“, während der „Vater“ das Ziel ist, also wohl auch Urgrund. [8] 3, 8. 8, 19. 12, 44 f. 14, 6. Col. 1, 16 f.: Bild des unsichtbaren Gottes.

gleich, welche vor Gott im Himmel und auf Erden ihr reges Spiel treibt[1].

Dieser johanneische Lehrbegriff vom „Sohn“ knüpft zunächst an die Darstellung vom Sohn-Gott im Hebräerbrief an. Noch mehr aber wie mit diesem christlich-alexandrinischen Begriff zeigt er eine Verwandtschaft mit der Logoslehre des jüdischen Alexandriners. Dieses Verhältniss kann nur das der Abstammung sein[2]; das verräth sich auch durch den Gebrauch des philonischen Kunstausdruckes, der an der Spitze des Evangeliums erscheint. Den Namen hat Johannes wie sein Meister Philo und insbesondere sein späterer Zeitgenosse Justin als einen bekannten einfach aufgenommen, ohne ihn weiter zu rechtfertigen oder abzuleiten, ähnlich wie Pseudo-Salomo den Namen und Begriff der jüdischen Weisheit[3]. Der Evangelist stellt diesen Namen voran, in welchem das Hellenenthum Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennen konnte, während der Name Messias oder Christus doch ein semitisch-barbarischer blieb. Andrerseits ist der Name aber auch durch die Anspielung auf den Bibelanfang mit der heiligen Schrift in Beziehung gesetzt und damit als heiliger einigermassen sanctionirt und canonisirt. Uebrigens ist dieser Name — wohl im Bewusstsein um seine fremde Herkunft und seinen nichtreligiösen Klang nur zweimal gebraucht, das einemal wo seine vorweltliche Existenz erwähnt wird, sodann da wo der Uebergang aus dieser metaphysischen Seinsform in die irdisch-sinnliche Erscheinungsweise berichtet wird, beidemale im Anschluss an alttestamentliche Schilderungen der Chokma-Sophia und dazu in dem Prolog, in welchem die persönliche und zeitliche Anschauung des Verfassers sich aussprechen kann.

Die Abhängigkeit des johanneischen Logosbegriffs von dem philonischen ist unverkennbar. Es wird wohl kaum eine Aussage über die göttliche Wesenheit und Wirksamkeit des Sohnes bei Johannes geben, die sich nicht auch irgendwie bei Philo auffinden liesse. Das umgekehrte Verhältniss freilich findet nicht statt: die beiden Begriffe decken sich nicht, dem Umfange nach ist der philonische weitreichender.

Auch in Beziehung auf den Inhalt machen die beiderseitigen

[1] 5, 17. 9, 4. 4, 34. Spr. 8, 30. 31. Weish. 7, 24. [2] S. o. S. 41—46. 53—57. [3] Der bekannte Logos 1, 1. 14 vgl. Z.-Schr. f. w. Th. 1875 p. 492.

Ideen einen ziemlich verschiedenen Eindruck, ein Verhältniss, welches einigermassen dem Unterschied des jüdischen und christlichen Messiasbegriffs entspricht. Der evangelische Logos hat gegenüber dem philonischen einen viel concreteren, persönlicheren, individuelleren Character trotz aller abstracten Begriffsbestimmungen, wie Licht und Leben, die sein Wesen bezeichnen sollen. Daran ist nicht nur die volksmässigere Sprache, die grössere Anlehnung an die hl. Schriften der alten und neuen Zeit, auch nicht das vorwiegend erbauliche Interesse, kurz nicht blos die Darstellungsweise des Evangeliums schuld, sondern die innere Verschiedenheit der Vorstellung, zunächst die verschiedenartige Genesis der beiderseitigen Lehrbegriffe. Bei Philo ist der Logos das Resultat eines philosophischen Denkprocesses, bei dem Johannisten die Verknüpfung des volksthümlichen Messiasideals mit dem speculativen Begriff und die Uebertragung dieser neuen dogmatisch-philosophischen Gestaltung auf eine historische Persönlichkeit. Dem christlichen Evangelisten stand eine historische Erscheinung, eine lebensvolle Persönlichkeit von heilsgeschichtlicher Wirksamkeit bei der Ausgestaltung seiner Logosidee vor der Seele, während dem jüdischen Philosophen in Chokma-Memra seiner hl. Schriften nur ein poetisch-theosophisches Schemen vorschwebte. Aber ausser dieser mehr formellen Seite und mehr als sie kommt noch die Nachwirkung des eigenthümlichen innern Wesens des Christenthums und seines Stifters in der Ausbildung der johanneischen Christologie zur Erscheinung: die durchaus ethische Bestimmtheit der neuen Religion[1]. Dies hatte sich schon bei der Lehre vom Sohn-Logos im alexandrinischen Hebräerbrief gezeigt, die sich eben in dieser Hinsicht von dem philosophischen Alexandrinismus unterscheidet; viel weniger ist dies freilich der Fall mit der Christologie der gnostisirenden christlichen Episteln[2]. Zwar ist im Evangelium sehr eingehend, in unzähligen Variationen das Verhältniss zwischen den beiden göttlichen Hypostasen geschildert: aber nicht in metaphysischer sondern vielmehr mystischer Art nach der sittlich-religiösen Uebereinstimmung beider, daher auch nicht die Namen von metaphysischer Färbung: der „Seiende“ und der „Logos“, sondern die mit mystisch-ethischem Klang: „Vater“ und „Sohn“ die gewöhnlichen

[1] S. o. S. 65. 66. 70. 92. 103. 153. [2] Doch vgl. Col. 1, 13. 24. 3, 13. Eph. 5, 2. 25. S. 159.

sind. Auch das ist bedeutsam als Unterschied zwischen Philo und Johannes, dass jener die „Welt“ als zweiten Sohn bezeichnen kann, was diesem unmöglich wäre. Nur mit kurzen Worten, kürzer als bei Hebräer-, Epheser- oder gar Colosser-Brief, ist bei Johannes die kosmische Stellung des Sohnes geschildert, soweit diese metaphysischer Natur ist. Dagegen gilt die breite Ausführung seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Menschheit, und seiner offenbarenden und erlöserischen Leistung in der Welt.

So lässt sich also in diesem Punkte das Johannesevangelium weniger als fast irgend eine der späteren neutestamentlichen Schriften auf die gnostische Zeitweisheit ein und weiter noch als der schon zurückweichende Epheserbrief scheidet sich die johanneische Auffassung von der gnostischen Darstellung des Erlösers, bei welcher das ethische Moment fast gänzlich in dem metaphysischen Verhältniss untergeht. Dagegen findet sich im Johannesevangelium eine eigenthümliche Erweiterung der Idee vom göttlichen Wesen, welche sich neben der Logoslehre wie eine Art Ansatz oder besser gesagt wie ein christlich kirchliches Seitenstück zu der gnostischen Aeonenlehre ausnimmt. Das ist die Vorstellung vom Geist.

3. Der Geist.

Der göttliche Geist kommt schon im A. T. in bedeutsamer Rolle vor, und zwar in bestimmter Beziehung zu Gottes Wort und Weisheit und stellvertretend für diese beiden Begriffe[1]. In Jesu Munde findet er sich kaum das eine oder andere Mal erwähnt als das göttliche Machtmittel seiner messianischen Ausrüstung bezw. der apostolischen seiner Jünger[2]. In der Apokalypse erscheint er als der Geist der Offenbarung im allgemeinen nach alttestamentlicher Auffassung, aber schon in einer Art selbständigen Gestalt, welche der Gemeinde als höhere Gewalt gegenübersteht[3]. Paulus hat eine sehr reich ausgebildete Geisteslehre, bei ihm tritt der Geist in nähere Beziehung theils zu Gott, theils zu Christus. Es wird vom Geiste Gottes und seines Sohnes geredet. Der Geist Gottes und Christi ist identisch, sofern er getrennt von beiden gedacht wird und wirksam im Menschen. Aber der Geist Gottes wird auch unterschieden vom Wesen Gottes,

[1] S. o. S. 20. [2] Mt. 12, 28. 32. (Lc. 4, 1. 18) 10, 20. [3] 2, 29. 3, 13. 22.

ja er tritt Gott gegenüber als Fürbitter für die Christen. Und der erhöhte Christus wird selber der Geist genannt; aber im selben Athem ist auch wieder vom Geist Christi geredet. So erscheint denn der hl. Geist bei Paulus als drittes Princip der christlichen Religion neben dem Herrn Christus und Gott dem Vater[1]. Diese Anschauungen werden dann fortgepflanzt und weitergebildet in Evangelien und Episteln. Wie bei Paulus der Gottesgeist der wirksame Factor gewesen, der Jesus in der Auferstehung zum Gottessohn darstellte, so war er's nach der spätern synoptischen Anschauung schon bei der Geburt Jesu. Und die jetzt aufkommende kirchliche Taufformel nannte ebenso nach Paulus als dritten heiligen Namen den Geist, wie auch der Heilsweg nach Anfang, Gang und Ziel: Berufung, Heiligung und Versöhnung durch Gott den Vater und den Geist und Christus beschrieben wird. Als Vermittler der himmlischen Wirkung Christi und Gottes auf die Gemeinde spielt er aber bei dem echten und gnostisirenden Paulus eine hervorragende Rolle[2].

So war im Entwicklungsgang der christlichen Dogmatik hinreichend der Aufnahme einer dritten Hypostase in die Gottesidee vorgearbeitet, so dass einem abschliessenden Buche diese Vervollständigung der Theologie nicht fehlen konnte. Freilich war vorauszusehen, dass dieses Lehrstück nicht eine so eingehende Ausarbeitung finden werde, wie die Logologie; ist es ja auch in der späteren kirchlichen Dogmatik stets verkümmert geblieben, und zu berücksichtigen ist, dass es theilweise in den alexandrinisirenden und sogar den gnostisirenden Schriften der Urkirche (im Hebräer- und Colosserbrief) so ziemlich übersehen war.

Der Geist ist bei Johannes zwar seinem Begriffe nach gleiches Wesens mit Gott, der ja als Geist bestimmt wird, doch ist er nicht selbst Gott genannt, wie umgekehrt der Sohn zwar Gott heisst, nie aber selber als Geist bezeichnet wird. Dennoch ist begreiflich, dass der Geist mit Gott wechselsweise gebraucht wird, und zwar sowohl mit dem Vater als auch mit dem Sohn. Aus Gott oder aus Geist geboren sein ist eins und die Parusie des Geistes und des Sohnes ist dasselbe Ereigniss, ja die Einwohnung des Geistes in den Herzen der Jünger ist näher als

[1] I Cor. 2, 11, Röm. 8, 9—16. 26. II Cor. 3, 17 f. vgl. Röm. 8, 26 mit 34. II Cor. 13, 13. [2] Röm. 1, 4. Mt. 1, 18. Lc. 1, 35. Mt. 28, 19. S. 78. 86. 159.

ein Wohnungnehmen des Vaters und Sohnes beschrieben[1]. Daneben ist der Geist doch auch wieder vom „Vater und Sohn“ verschieden. Er wird gesendet von dem einen und andern, geht aus vom Vater, ist ein „anderer Paraklet“ für Christus, der Stellvertreter und Nachfolger des Sohnes, zeugt für ihn, vervollständigt sein Werk[2].

Bald scheint er wie eine Gabe, wird gegeben und scheint's erbeten, ist mit einer Quelle verglichen, wird als Hauch mitgetheilt[3]. Und wiederum ist er vollständig personificirt als Schutzgeist, der nicht nur als treibende Kraft in den Jüngern webt, sondern bei ihnen ist und sie führt als Lehrer und Leiter der Wahrheit. Ja er wirkt nicht nur auf die Jünger, sondern ausser und neben ihnen für die Sache Christi und gegen die feindliche Welt[4]. So kann man etwa sagen: „er ist der sich selbst reproducirende Christus“, der sein Werk auf Erden entwickelt und es herrlich hinausführt. Diese Auffassung des Geistes bei Johannes entspricht der schwankenden Rolle, die der hl. Geist auch in den frühern Büchern spielt[5].

Die Wirksamkeit des Geistes ist auch eine bestimmte und begrenzte. Sie schliesst sich an die des Vaters und Sohnes an. Es ist ein Zeugnissgeben für den Sohn, wie es auch vom Vater gesagt war. Er ist „der Geist der Wahrheit“ und führt zu ihr, stammt also aus dem Sohn und bringt zu ihm, oder wirkt doch für ihn, der selber die Wahrheit ist. Er vollendet die Offenbarungsthätigkeit des Logos. Insbesondere aber führt er den Process gegen die Welt zur Entscheidung als Anwalt und Patron für die Sache der Christenheit und ihres Herrn und als Ankläger und Richter gegen die Welt und ihren Fürsten. Dieser seiner Wirksamkeit nach trägt er den Namen Paraklet (*patronus*)[6]. Diese Wirksamkeit des Geistes fängt erst mit der Heimkehr des Sohnes aus der Welt im Zustande seiner Verklärung an, ist also ge-

---

[1] 1, 13. 3, 5f. 14, 16. 18. 21. 23. [2] 14, 16ff. 26. 15, 26. 16, 12ff. [3] 3, 34. 7, 37f. 16, 24. 20, 22. [4] 14, 16f. 26. 15, 26. 16, 7—15. [5] 16, 23 vgl. 14, 25f. 15, 26f. 16, 13—15. Scholten S. 139. Anders in der Epistel cf. Weiss, §. 155b. [6] Weil dieser Name auf die heilsgeschichtliche Wirksamkeit geht und nicht auf seine göttliche Wesenheit, so kann er in diesem Abschnitt, wo von seinem Verhältniss zur Gottheit geredet wird, auch nicht mit diesem soteriologischen Amtsnamen bezeichnet werden, sondern nur mit dem allgemeinen theologischen Begriffswort.

wissermassen ebenso begrenzt wie die des Logos; die Linie des Todes scheidet die beiderseitigen zeitlichen Wirkungsgebiete, die sich aber nach beiden Seiten hin in die Ewigkeit erstrecken: beim Logos bis zurück an den Anfang, beim Geist vorwärts bis an's Ende. Doch darf man an eine Existenz und sogar eine mittelbare Wirksamkeit des Geistes in der Vergangenheit wohl ebenso bestimmt denken, wie an eine solche des Logos-Sohnes in der Zukunft[1].

Ueberblickt man das Verhältniss des Geistes zum „Vater und Sohn", so scheint er einerseits mit beiden identisch zu sein und nur eine Phase der göttlichen Wirksamkeit darzustellen, in der die specifische Wesenheit und Thätigkeit der beiden andern Hypostasen nicht hervortritt etwa wie bei Pseudosalomo das Wort in gewissen Beziehungen stellvertretend eingeführt wird für Weisheit oder Gott selber[2]. Andererseits findet sich eine gewisse Abstufung: gerade so wie der Vater den Sohn, sendet dieser den Geist; wie dieser nichts von sich selbst hat und redet und thut, sondern alles dem väterlichen Auftrag entnimmt, so auch der Geist in Beziehung auf den Sohn; und wie der Sohn durch seine Wirksamkeit den Vater verherrlicht, so thut es auch der Geist in Bezug auf den Sohn — wenn freilich auch die höchste Instanz stets im Hintergrunde steht[3]. So scheint der Geist einigermassen in der Leiter der Gottheit als die dritte Stufe und als „anderer Paraklet" in demselben Verhältniss zum Sohn zu stehen, wie „der andere Gott" zum Vater; ohne dass freilich diese Vorstellung rein durchgeführt wäre.

Die johanneische Theologie ist nach alledem im allgemeinen die des Alexandrinismus; über den volksthümlichen monotheistischen Standpunkt des Urchristenthums ist sie hinaus, aber bei der Aeonenemanation des Gnosticismus ist sie noch nicht angekommen, ja scheut sichtlich davor zurück. Insbesondere zeigt sich der Gegensatz des kirchlichen Buches gegen die häretische

---

[1] 7, 37 f. Hl. Geist war noch nicht da vor Jesu Verklärung d. h. noch nicht wirksam als christlicher Geist in den Gläubigen (vgl. Act. 2). 17, 1. 11. 1, 32. 3, 34. 16, 16 f. 23. 26. — Das „Senden des Geistes" deutet doch wohl auf ein Vorhandensein desselben, wenn auch in einer andern Daseinsform, ebenso wie beim Sohn. [2] S. 26. 30. [3] 16, 7. 13. 14. 15, 26 f.

Gnosis bei der Weltbildung, welche in ihrer Gesammtheit eifrig und nachdrücklich dem Sohne zugeschrieben wird.

Die zwei Angelpunkte der alexandrinischen Gotteslehre: Vater und Logos sind auch diejenigen der johanneischen. Auf die gnostische Theogonie ist Johannes gar nicht eingegangen, zum Zeichen, wie fremdartig unchristlich dieses System selbst einen über die gemeine Gottesvorstellung hinausgeschrittenen mit philosophischer Speculation wohlvertrauten Geist anmuthet: weder an eine ewige „Leere" noch an eine unendliche „Fülle" (Bythos und Pleroma) mag er denken, ja jene wird abgeschnitten durch den lebensvoll gedachten Vater, diese durch den alle göttliche Gaben und Kräfte in sich schliessenden Sohn. Sogar die himmlischen Mächte des Colosser- und Epheser-Briefes übergeht Johannes mit Stillschweigen, obwohl er Gelegenheit gehabt sie zu erwähnen; kaum kann man sie leise angedeutet finden. Selbst die Engel vermeidet er auch nur in Beziehung oder Vergleichung zum Sohne zu setzen, wie der Hebräerbrief thut[1]. In entschiedener Weise lehnt er überhaupt jede Zusammenstellung etwaiger anderer Mächte mit dem Sohne ab, sei's auch, dass diese nur untergeordnet sein sollten[2]: der Sohn ist der Eingeborne, Einzigartige, der seine Wesenheit und Herrlichkeit mit keinem Andern theilt.

Aber als neuer Factor des Gottesbegriffs macht sich das dritte Princip geltend, das im Urchristenthum und namentlich im Paulinismus schon eine bedeutende Rolle spielt. Diese dreigetheilte symmetrische Gliederung der Gottesidee war die einfachste und ansprechendste für das dermalige Bedürfniss: theils gegenüber dem starren Monotheismus, welchen das Judenthum selber, sobald es sich vom Hellenismus beeinflussen liess, durchbrach, theils gegenüber den wirren schwindelnden Aeonenreihen der Gnosis. Ueberhaupt aber erkennt man in der zum Trinitarismus hinweisenden johanneischen Theologie das wohlthuende Bestreben, aus der schwankenden alexandrinischen Theosophie concrete Vorstellungen zu gewinnen und aus den chaotischen Elementen der gnostischen Speculation greifbare Gebilde zu gestalten, wie sie einer Volksreligion, welche jüdische und vor Allem griechische Geister befriedigen sollte, nöthig war.

[1] 10, 29. 4, 18. [2] 10, 34 ff. kommt als *argumentatio ad hominen* hierfür nicht in Betracht.

4. Der Weltfürst.

Die urchristliche Gotteslehre findet eine Art Ergänzung in einem Gegensatz zu dem göttlichen Wesen, der sich schon seit der persischen Zeit des Judenthums zu einem persönlichen zugespitzt hatte. Diese widergöttliche Macht, der Teufel und seine Engel, spielt eine sehr bedeutende Rolle in der Vorstellungswelt des Neuen Testamentes, eine viel umfassendere als in den nachexilischen jüdischen Schriften. Der Teufel ist's, gegen den der Messias nach der Synopsis zu Felde liegt und den sammt seinem Reiche er durch Gottes Macht und Geist überwindet. In einem Kampfe zwischen Teufel und Christus besteht nach der Apokalypse das ganze Drama der Weltgeschichte. Auch bei Paulus übt der Teufel grosse Macht und viel List als gott- und menschenfeindliche Gewalt. Während in der Welt Philo's kein Raum ist für den Teufel, so findet er doch bei Pseudo-Salomo eine Stelle und Rolle im Kosmos als Urheber des Uebels und Bösen; und ebenso wie dieser populäre Alexandriner des Judenthums erwähnen ihn auch die christlich-alexandrinischen Episteln. In der Gnosis zertheilte sich dann die eine unheimliche Zwittergestalt in zunächst zwei verschiedenartige Wesen, die aber als zugleich verwandt zu einander in das Verhältniss der Abstammung gesetzt wurden nach der Analogie der Theogonie. Mit den dazu kommenden nach oben oder unten angeschlossenen weiteren Geisteswesen stellte sich dann das Bedürfniss einer geordneten Gliederung, einer staatsmässigen Ueber- und Unterordnung heraus: wie es auch im Colosser- und Epheserbrief sich zeigt. In dieser letzten Schrift der bisherigen kirchlichen Literatur findet sich, offenbar unter dem Einfluss des Gnosticismus, die bei weitem reichhaltigste Dämonologie, und zwar ist es insbesondere die Lehre von dem bösen Geiste und seinen Genossen, die hier ausgebildet ist. So darf man beim geradlinigen Fortgang auf diesem Wege der Entwicklung bei der nächsten Stufe auf eine eingehende Darstellung der Satanologie gefasst sein.

Johannes erwähnt denn auch den Teufel ziemlich häufig und gibt einmal sogar eine genauere Auseinandersetzung über seine Natur. Der Teufel erscheint im Evangelium unter doppelter

[1] Matth. 12, 25 ff. 16, 18. Lc. 4, 1 ff. Offb. 12—20. II Cor. 2, 11. 11, 3. 14. 12, 7. 4, 4. Weish. 2, 24. Hebr. 2, 14. Barn. 6, 13. 18, 2. S. 125 f.

Bezeichnung, welche ganz wie in der urchristlichen Vorstellung seine zwiefache Bedeutung ausdrückt im Gegensatz zu dem Gnosticismus.

Er heisst in einer Reihe von Stellen „der Teufel“ abwechselnd mit „der Satan“ oder „der Böse“ — alles herkömmliche Namen. Er ist „der Böse“, der verderben will, gegenüber Gott, der erretten will und beseligen; wie Gott aus grundloser und selbstloser Liebe, so handelt er — wenn man von denen, die „seiner Art“ sind, auf ihn selbst schliessen darf — aus grundlosem, selbstsüchtigem Hass, ähnlich wie es bei Pseudo-Salomo heisst „aus Neid“[1]. Wie nach dem Weisheitsbuch „durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen ist“, so heisst's auch bei Johannes: er war (= hat sich bewiesen als) ein Menschenmörder von Anfang, entweder durch die Verführung der ersten Eltern oder des ersten Mörders[2]. Wie ein Mörder, ist er auch ein Lügner; hat er ja doch die Eva verführt und verstellt sich stets in einen Engel des Lichtes, wie Paulus hervorhob[3]. Ja er mordet nicht nur hie und da, sondern das Wort vom anfänglichen Morden ist wohl so zu verstehen: er ist „principiell ein Mörder“, und er lügt nicht nur dann und wann, sondern „es ist gar keine Wahrheit in ihm“: er ist ganz Lüge, die Wahrheit ist in ihm ein fremdes, widriges Element, dass er auch gar nicht einmal in ihr existiren kann: „er besteht nicht in der Wahrheit“. Er redet und handelt also nicht nur im Gegensatz zur Gottheit, welche Wahrheit offenbart ohne Trug und Leben spendet ohne Ende, sondern er ist auch seinem Wesen nach der Tod und die Lüge, wie der Gott-Logos die Wahrheit und das Leben ist[4]. So ist der Teufel also das principiell Widergöttliche oder das ungöttliche Princip; „der Böse“ heisst er in dem Sinn, dass er sich mit dem Bösen identificirt: „wenn er die Lüge spricht, so redet er aus seinem Eigenen und das Tödten ist sein eigenstes Werk“[5]. Das Böse ist darnach seine Existenzbedingung: wie dem Logoschristus das Gottgefällige zu thun und Gottes Willen und Werk zu vollbringen Lebensgenuss und Lebensinhalt ist, so ist's für den Teufel, das Gottwidrige zu

[1] 17, 15 (vergl. mit Mt. 6, 13). 17, 23 (vergl. 3, 16). [2] Nach Röm. 5, 12 (vgl. Hebr. 2, 14) oder Gen. 4. [3] II Cor. 11, 3. 14. [4] 8, 44ff. 51. 14, 6. [5] 8, 44. 41.

thun, sein eigenes böses Gelüste durchzuführen oder doch wenigstens anzustreben — denn vollenden kann er's, wie sich herausstellen wird, nicht[1].

So sucht der Teufel also seiner Natur entsprechend möglichst Böses zu stiften nicht nur an Andern, sondern auch durch Andre, so dass er also nicht nur selbst Böses thut, sondern auch Grund wird für Uebelthaten. Dazu nun gebraucht er die Menschen. Vor Allem diejenigen, „die seines Theils sind", wie Pseudo-Salomo sagt: d. h. seine Parteigänger. In ihnen, den Söhnen der Unbotmässigkeit ist der böse Geist wirksam[2]. Er ist in ihnen der Urheber von Bösem, der Vater von Lüge und Mord; sie, „die seine Gelüste vollbringen wollen", sind seine Organe, stehen unter seiner Botmässigkeit, sind seine Partei, sie bilden seinen Machtbereich, die „Welt" im schlimmen Sinn. So ist „die Welt" sein Reich, in dem er als Herrscher waltet, das er auszudehnen strebt, indem er auch die Auserwählten antastet, die Schafe, die das Eigenthum Gottes sind, ja den Gottessohn selber, beides freilich vergeblich und zu seinem eigenen Schaden: er führt einen Krösus-Krieg, in dem sein eigenes Reich zerstört wird, da er meint das Gottesreich zu zerstören, indem er über seine Grenzen geht. So kehrt sich seine verderbliche Thätigkeit schliesslich gegen ihn selbst. Seine Herrschaft ist eine endliche, zeitlich begrenzte, wie schon die urchristliche Anschauung mit dem Namen „Gott dieser Weltzeit" und der Vorstellung von einem Sturz des Satans beim Eintritt des Gottesreichs ausdrückt[3]. Das ist die Bedeutung des Namens „Weltfürst", den der Evangelist für den Teufel gebraucht — bezeichnenderweise nur in diesem Zusammenhang, wo der Herrschaft Christi diejenige des Widersachers entgegengestellt wird[4]. Die Weltstellung des Teufels im Johannesevangelium ist also eine ganz andere als die in den Synoptikern, den Paulinen und den gnostisirenden Episteln. Er hat keine physisch-kosmische Macht, sondern nur eine ethische, sein Reich ist nicht die Erde, sondern die Mensch-

[1] 4, 34. 8, 49 f. vergl. 44. [2] Eph. 2, 2. [3] 6, 70. 8, 41. 44. 37 f. 13, 2. 10, 27 ff. 14, 30. 12, 31. 16, 11. 13, 27 — 31. [4] Für die Entstehung dieses Namens ist zu beachten, dass der dem altisraelitischen Kult gefährlichste moabitische Götze Moloch (d. i. König), dessen Opferstätte (Gehinnon) zur Hölle wurde, von den LXX als Ἀρχων übersetzt wurde (Lev. 18, 21. 20, 2 ff. Geiger, Urschr. und Uebers. 299 ff.

heit, er waltet nicht in der Luft, sondern im Herzen, er herrscht nicht über Engelscharen, sondern über Menschengeister; nicht in der Geisterwelt, sondern in der geistigen Welt ist er daheim. Darum bietet im vierten Evangelium nicht der Teufel, sondern die sinnliche Menschheit dem Herrn versucherisch ein Königthum an; darum gibts bei Johannes keine besessene Kranke, sondern einen besessenen Sünder, den Verräther Judas, der selber „Teufel" wird; darum kann kein Apostel einen Sünder dem Satan als Nachrichter übergeben, sondern der verlorene Sohn geht selber „in die Nacht" des Verderbens; darum sieht bei Johannes der Herr den Satan nicht wie einen Blitz vom Himmel fallen nach gelungenen Teufelsaustreibungen, sondern vielmehr als er die Frucht seines Todesopfers sieht und die Heiden zu ihm kommen, erkennt er, dass „der Fürst der Welt hinaus geworfen ist", nämlich aus seiner Herrschaft, die im Heidenthum eben ihren festesten Rückhalt hatte. Also durch eine ethische That, nicht durch „Kraftwirkungen" wie Exorcismen, wird der Fürst der Welt gestürzt, so kann seine Welt, sein Reich auch nur ethischer Art sein[1].

Wie ist nun die Herkunft dieses gottwidrigen Wesens zu erklären, wenn man darnach zu fragen hat? Wäre der Teufel etwas Gewordenes, so müsste er nach dem Prolog unter die Gebilde des Logos gerechnet werden. Doch würde das der Evangelist und seine ersten christlichen Leser wohl schwerlich zugegeben haben, dass der so streng ethisch gefasste Logos sollte etwas ethisch Böses auch nur gebildet haben. So würde der Teufel also als ungeworden zu denken sein, wie etwa die Finsterniss, die seinem Wesen entspricht und die für Johannes nach dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht ebenso vor aller Weltbildung vorhanden gewesen sein wird als etwas Ursprüngliches, man weiss oder fragt nicht woher gekommen.

Die Gnosis lässt freilich auch den Teufel, wie alle Weltmächte, mittelbar ein Geschöpf der Gottheit sein und namentlich zu dem Demiurgen in nähere Beziehung treten als dessen Gebilde oder Sohn. Auch im Johannesevangelium findet man einen Satz, welcher — dem blosen Wortlaute nach am einfachsten —

[1] Vgl. Joh. 6, 15 mit Lc. 4, 6. Joh. 13, 2. 27. 6, 70. 9, 1f. mit Mt. 12, 22ff. und II Cor. 12, 7. Joh. 13, 30f. 9, 1 mit II Cor 5, 5. Joh. 12, 20—31 mit Lc. 10, 17. 18.

auch von einem Vater des Teufels zu reden scheint[1]. Die Gnostiker beziehen das Wort natürlich geradezu auf den Demiurgen als den Vater des Teufels und erklären den Schöpfer und Gesetzgeber eben auch als einen Lügner[2]. Aber ein besonderer Schöpfergott neben dem weltbildenden Logos ist bei Johannes nirgends angedeutet, ja scheint geradezu ausgeschlossen; noch weniger wird er als Vater eines solchen absolut bösen Wesens, wie der johanneische Teufel ist, angenommen werden können. Auch nöthigt der Wortlaut nicht unbedingt zu jener Uebersetzung. Vielmehr lässt sich ganz wohl eine Beziehung nach dem Sinn annehmen: ein Lügner ist er und der Vater eines solchen. Damit stimmt der Zusammenhang des Ganzen; denn darin kommt's darauf an, die Juden als Teufelskinder darzustellen, das ist als Mörder und Lügner; daher muss er einerseits als Urheber alles Mordes nachgewiesen werden, wie als Urheber der Lüge oder Vater (alles) Lügnerthums.

Somit wäre die Herkunft des Teufels bei Johannes wie bei Pseudo-Salomo und den urchristlichen Schriften allen unerklärt geblieben. Das entspricht auch der volksmässigen Vorstellung, die sich sonst im Evangelium findet[3]. Nach der Volksanschauung in alter und neuer Zeit hat der Teufel keinen Vater, das will heissen: das radikal und principiell Böse ist unerklärlich für das menschliche Denken.

Der Teufel steht als Weltfürst bei Johannes in näherer Beziehung zu Christus dem Weltheiland. So war es aber schon von Anfang in der christlichen Vorstellungswelt. Die Satanologie ist immer dem Entwicklungsprocess der Christologie gefolgt. In demselben Masse daher als der johanneische Christus erhoben, apotheosirt erscheint, zeigt sich auch sein Widerspiel sublimirt und dämonischer gemacht, insbesondere dadurch dass auch sein Wesen und Walten in's Ethische gerückt ist. Der Gegensatz zwischen Gott und Teufel ist dadurch bedeutend geschärft. Damit ist aber auch zwischen dem Bereiche Gottes und des Satans eine viel tiefere Kluft befestigt als früher: ja nicht nur weit

[1] 8, 44: „Ein Lügner ist (er wie) auch sein Vater". Vergl. zum Folg. Hilgenfeld, Lehrb. 157 ff. Im Anfang des Verses müsste man lesen: „aus dem Teufel als eurem Vater", nicht aus „dem Vater des Teufels", weil sonst unter ἐκεῖνος nicht der Teufel, sondern sein Vater verstanden werden müsste, was unsinnig wäre (Scholten 90 f.). [2] S. o. S. 138. [3] Reuss, Joh. Theol. 34.

auseinander, sondern einander gegenüber stehen Himmel und Erde, wo jener und dieser ihr Wesen haben. Denn wie bei Pseudo-Salomo und Philo hat auch bei Johannes der Hades und die Hölle keinen Ort in der Welt. Es gibt hier nur als wirklich existirende Räume Himmel und Erde.

II. Die Welt.

Das alexandrinische Christenthum hatte mehr und mehr den urchristlichen Gegensatz von zwei Weltzeiten: der gegenwärtigen und zukünftigen, in einen Gegensatz zweier Welten aufgehen lassen; nicht mehr das Einst im Gegensatz zum Jetzt, sondern das Drüben gegenüber dem Hüben interessirte es: das Himmelreich war zum Himmel geworden und das Weltalter zur Welt. Der Gnosticismus hatte dann gerade diese beiden Welten zum Tummelplatz seiner Speculation gewählt, und in seinen Aeonenreihen eine Himmelsleiter gebaut, welche die Kluft zwischen beiden überbrücken sollte. Ja den beiden christlichen Episteln der gnostisirenden Zeit erscheint Himmel und Erde verbunden durch die einigende Macht der umfassenden Herrschaft Christi[1]. So lässt sich auch in der die neutestamentliche Dogmatik abschliessenden Schrift eine eingehendere Berücksichtigung der zwei Welten und irgendwie eine Verbindung zwischen denselben durch den Mittler-Sohn erwarten.

An sich freilich liegen von vornherein die zwei Welten himmelweit von einander, sind einander entgegengesetzt, ja im Widerstreit unter sich. Zwar nach der alten synoptischen und apokalyptischen Vorstellung, welcher auch Paulus sich einmal anschliesst, sind Himmel und Erde in gleicher Weise endliche Schöpfung und daher der Vergänglichkeit, aber auch der Verklärung unterworfen[2]. Aber Paulus hat auch schon der Erde als Ort des Vergänglich-Sinnlichen und darum Sündlichen den Himmel als Ausgangspunkt des Ewig-Geistigen und Göttlichen gegenübergestellt, und im Hebräerbrief steht Erde und Himmel sich

[1] Col. 1, 16. 20. Eph. 1, 10. 23. 4, 8 ff. S. 165. Daneben noch zwei Weltzeiten. Eph. 1, 21. 2, 2. [2] Mt. 24, 25. Offb. 21, 1. Röm. 8, 19 ff. vgl. I Cor. 15, 51 ff. 7, 31 cf. Hebr. 12, 26.

entgegen wie Schatten und Wirklichkeit, Gleichniss und Wahrheit[1]. Im Colosser- und Epheserbrief endlich ist vom Himmlischen geredet im Gegensatz zu Tod und Finsterniss[2]. Wie steht es nun mit den beiden Welten bei Johannes?

1. Der Himmel.

Der Himmel wird bei Johannes zunächst in ganz vorstellungsmässigem Sinn über uns gedacht, weshalb man beim Gebet seine Augen erhebt, und die Ausdrücke „aufsteigen" und „herabsteigen" mit Bezug auf den Himmel gebraucht werden[3]. Ja er heisst geradezu „das Oben". In dieser Bezeichnung liegt aber schon ein Uebergang von der räumlichen zur wesenhaften Vorstellung: „das Oben" im Gegensatz von das „Unten" oder die „Erde" soll das wesentlich höhere, das herrlichere und erhabenere Wesen ausdrücken: „Wer von Oben kommt ist über Allen (Allem)"[4]. Ja die Vorstellung der Oertlichkeit scheint ähnlich wie beim Hebräerbrief und beim Pleroma des Epheserbriefs vollständig aus dem Begriff des Himmels zu verschwinden, wenn vom Menschensohn gesagt werden kann, dass er stets im Himmel ist, wie andererseits auch, dass der Himmel mit seinen Kräften ihn überall umgibt, so dass es so angesehen werden kann, dass er sei, wo der Himmel ist und der Himmel, wo er ist. Dem ähnlich lautet's, wenn einerseits den Christen eine Stätte bereitet wird bei Gott und andererseits wieder der Vater Wohnung macht bei den Jüngern. Mit dieser Anschauung vom Himmel als einer Zuständlichkeit statt Oertlichkeit stimmt dann auch die vom Gottesreiche, welches nicht als zukünftiges oder jenseitiges, sondern gegenwärtiges gedacht wird und in das man kommt nicht erst beim Sterben, sondern bei der Wiedergeburt[5]. Wenn man von dieser Anschauung als der grundlegenden und massgebenden Vorstellung des Johannesevangeliums ausgeht, so wären dann die Ausdrücke „kommen" und „gehen", „herab"- und „hinaufsteigen" vom oder

[1] I Cor. 15, 40—50. Phil. 3, 20. Hebr. c. 8—10, besonders 9, 24. 10, 34. 12, 22 13, 14. Philo II, 226: alles Irdische ist ein Symbol von Himmlischem. [2] Eph. 1, 3. 2, 6. 1. 2. Col. 1, 13. Philo II,62: Das Himmlische ist das Lichte, Wache, das Irdische das Dunkle, Schläfrige. [3] 11, 41. 17, 1. 3, 13. 6, 62. 20, 17. 1, 32. 52. [4] 8, 23. 3, 31. 7 cf. Philo II, 62: Das Himmlische ist vorzüglicher. I, 6. 12. 28: Der Himmel, Sitz der sichtbaren Götter. [5] 3, 13. 1, 52. 14, 2. 23. 18, 36. 3, 3ff.

zum Himmel eben nur bildlich und uneigentlich zu nehmen von dem Uebergang in eine niedere oder höhere Lebenssphäre, wenigstens nach der Anschauungs- und Ausdrucksweise der Menschen. Aehnlich ist ja offenbar die Rede von dem Vaterhaus und seinen vielen Wohnungen bildlich zu verstehn. Doch scheint sich in diesem wie in andern Punkten bei Johannes die ideelle mit der gewöhnlichen Anschauung zu vermischen [1].

Der Himmel ist die Stätte Gottes und der Aufenthalt des Logos, auch der Geist steigt von dort oben herab und die Engel; von dort stammt auch das Reich Christi [2]. Damit ist er die Heimat, der Ausgangsort und das Ziel alles Geistigen als des Gottverwandten: von oben herab werden die Geistes- oder Gotteskinder geboren, aus jener andern Welt muss alles Gottgefällige und Gotteskundige stammen; aber dort „in des Vaters Hause" sind auch die vielen „Wohnungen" für diese Gotteskinder bereitet, und hinauf zu dem „Sohn" kommen und bei ihm weilen sie in seiner Herrlichkeit [3].

Als Stätte des göttlichen Geistes ist der Himmel nun auch die Heimat alles Lichtes und Lebens. Nur wer vom Himmel kommt, kann die Wahrheit offenbaren, weil sie dort heimisch ist und er sie dort gesehen und gehört hat. Vom Himmel herab kommt aber auch das wahrhaftige Brot, das der Welt ewiges Leben gibt [4]. Ueberhaupt erscheint der Himmel des Johannes ähnlich dem des Hebräerbriefs als das Reich alles Wesenhaften und Wahrhaften, gleichwie die geistige Welt Plato's und Philo's die Heimstätte der Ideen ist [5]. Niemals aber wird im Evangelium der Himmel Kosmos genannt, wie er bei Philo regelmässig heisst, nämlich geistiger Kosmos; das Wort scheint sogar, da es durch den Gegensatz „diese Welt" nahe gelegt ist, absichtlich vermieden. Warum? Wohl weniger weil der Name zu sehr an eine räumliche Sphäre denken lässt, während Johannes an eine Lebenssphäre gedacht haben wollte, an den Bereich der göttlichen und geistigen; vielmehr aber weil das Wort im christlichen Gebrauch zu eng mit dem Begriff des Geschöpflichen, Sinnlichen, Irdischen, also mit dem Gegensatz des Himmels zusammenhängt, welch letztern Johannes insbesondere sich auch ungeworden denken muss.

[1] Vgl. 17, 11. 13, 31. [2] 14, 2. 13, 1. 17, 13. 5. 3, 13. 1, 33. 16, 7. 1, 52. 5, 4. 18, 36. [3] 3, 3 ff. 1, 13. 8, 21—24. 47. 7, 28 f. 14, 2. 17, 24. [4] 3, 12 f. 32. 18, 36. 6, 32. 51. [5] 3, 27. 31. 14, 27.

2. Die Erdenwelt.

Was nicht Gott und Himmel ist, heisst die „Welt" im weitesten Sinne[1]. In dieser allgemeinsten Bedeutung umfasst sie nach einem Ausdruck Philo's die Gesammtheit „alles Gewordenen", dessen Gestalt darum auch wieder vergeht[2], wie Paulus sagt; also die Erde und was als Gestirn oder Sphäre dazu gehört und was als Bewohner darinnen ist, und zwar sowohl die sichtbaren Geschöpfe wie die unsichtbaren Geister, soweit diese eben „geworden" sind[3]. Diese Welt ist also nach der gesammten jüdisch- und christlich-alexandrinischen Vorstellung nicht etwa aus Nichts erschaffen, sondern geworden d. i. gebildet aus einem vorliegenden Substrat[4]. Welcher Art dieses sei, ist nicht ausdrücklich gesagt, wie bei Weisheit, wo es „gestaltloser Stoff" oder wie bei Philo, wo es eine wirre, form-, licht- und lebenlose Masse ist, sondern es ist offengelassen, wie im Hebräer- und Barnabasbrief. Doch ist seine Wesenheit aus mancherlei Andeutungen zu erschliessen, insbesondere aus dem Gegensatz, in welchem die Welt zu dem Ungewordenen gedacht ist.

Die Welt ist als „die Erde" bezeichnet, weil diese nach der volksthümlichen Anschauung der centrale Haupttheil der sichtbaren Schöpfung ist; zugleich aber auch, weil sich mit dem Wort der Begriff des Unvollkommenen, Grobsinnlichen, des sichtbaren Scheins, der Vergänglichkeit und Eitelkeit verbindet, im Gegensatz zum „Himmel"[5]. Sie heisst darum „diese Welt", die demonstrative, sichtbare, sinnlich wahrnehmbare, wie sie Philo nennt, zugleich mit dem Nebensinn des Verächtlichen im Gegensatz zu der den Menschen an sich unbekannten ungenannten jenseitigen Welt[6], wie schon Paulus den Ausdruck gebraucht[7]. Sie ist die „untere", das heisst niedere, im Gegensatz zu dem höheren „Oben", das unendlich erhaben über sie ist, so dass Keiner aus eigener Kraft hinauf kommen kann[8].

---

[1] 13, 1. 17, 11. 18, 37. Gal. 4, 9. [2] Philo I, 142 κόσμος ὁ γενόμενος. I Cor. 7, 31. [3] 17, 5. 24. 1, 2. 10. (Col. 1, 16. 17.) 11, 9. [4] Vgl. Hebr. 3, 4. 11, 3. Barn. 6. Das Schaffen vermeidet Joh. noch consequenter als Philo, der den Ausdruck öfters missbräuchlich noch setzt, wie auch Weish. 9, 1. 2, 23 und Hebr. 1, 2. [5] 3, 31. 12, 32. 17, 4. 16, 33 cf. I Cor. 15, 46. [6] Aehnlich hiess es früher „dieses Weltalter". [7] 11, 9. 13, 1. 16, 28. 18, 36 vgl. I Cor. 7, 31. Nach Joh. 1, 52 ist der Himmel den Menschen für gewöhnlich verschlossen vgl. 3, 13. [8] 8, 22 f. 3, 13. 31. 13, 33. 14, 2 ff.

Schon aus diesen Bezeichnungen geht hervor, dass die Welt dem Himmel gegenüber steht, dass sie einen Gegensatz bilde zu der Wesenheit der Dinge, welche die Lebenssphäre des Göttlichen bildet. Noch deutlicher wird aber das gegenseitige Verhältniss, wenn man die Wesenseigenthümlichkeit der Welt ins Auge fasst.

Die Welt ist die Mutter der Fleischgebornen und also selbst ihrer Substanz nach „Fleisch", d. h. Sinnenwesen, „Eitelkeit"[1] im Gegensatz zum Geist, der das himmlische Wesen ausmacht[2]. Sie hat darum in sich keine Lebenskraft und kein Lebensmittel; beides muss ihr erst mitgetheilt werden von Oben durch den Logos, denn in ihm und ihm allein war Leben und er erweckt oder verleiht es erst; er hat und ist selbst das Lebensmittel für die Welt, welche sonst nur vergängliche und der Vergänglichkeit nicht wehrende scheinbare Lebensmittel besitzt; an sich ist die Welt dem Tod und Verderben geweiht. Ja die Erde ist nichts anderes als ein grosses weites Grab[3]. Und wie kein Leben, so hat die Welt an sich auch kein Licht. Sie muss erst wie das uranfängliche Chaos das Licht erhalten, und kann dessen wieder beraubt werden; als das Licht der Welt scheinet aber der Logos, ohne ihn ist sie lichtlos, in Finsterniss, ja ist selbst Finsterniss[4].

Dieser Gegensatz, der im Allgemeinen aus der alexandrinischen Unterscheidung der sinnlichen und geistigen Welt herausgebildet ist, wird aber nun im Anschluss an den paulinischen Dualismus von Geist und Fleisch und an die Anschauung der Epheser-Colosser-Briefe von natürlichem Tod und Finsterniss, gegenüber dem Licht und Leben in Christo vom Evangelisten noch geschärft durch die Angaben, dass die finstre todte Welt auch unempfänglich sei für Licht und Leben, ja dass sie dieses nicht nur abweise, sondern sich sogar feindselig dagegen verhalte und in dieser Beziehung selbst aggressiv vorgehe gegen die heilvollen Mächte des Himmels[5]. Was von der Welt ist, hasst, verfolgt das vom Himmel Entstammende und sucht den Träger von Licht und Leben zu vernichten. So kann denn die Welt nicht

---

[1] Nicht Sündenleib, weshalb auch der Logos Fleisch werden kann, 3, 6 cf. 6, 63. Anders I Joh. 2, 16. Weiss, §. 145c. [2] Philo I, 43. 47 (vgl. 436). Die Erde ist Bild der Sinnlichkeit, der Himmel Bild des Geistes (Nus). [3] 1, 4. 5, 26. 6, 27. 58. 3, 16. 36. 6, 49—53. 8, 21f. 5, 24. 25. [4] 8, 12. 9, 5. 12, 35. 1, 5. Philo II, 62: Das Himmlische ist das Lichte, das Irdische vom schläfrigen Dunkel umhüllt. [5] 1, 4. 10f. 3, 32. 19. 8, 37. 40. 7, 7. 15, 18f. 16, 2.

verklärt werden zu höherer Daseinsform wie bei Paulus, sondern muss überwunden werden als absolutes Widerspiel des Göttlichen, denn sie ist nicht blos unter dem Zauberbann der Eitelkeit, sondern ist selber widergöttlich nach ihrem eigensten Wesen[1]. Dies offenbart sich allerdings nach seiner ganzen Schärfe in denen, in welchen das Wesen der Welt zu seiner bewussten und willensbestimmten Erscheinung kommt, in den persönlichen Trägern und Vertretern des weltlichen Princips, dem Fürsten und den Kindern der Welt.

Wie erklärt sich nun diese widergöttliche Bestimmtheit der Welt?

Ihre Bildung verdankt sie der Wirkung Gottes bezw. des Logos. Da nun diesem eine Schöpfung, bezw. Organisation wider das eigene Wesen nicht zugeschrieben werden kann, so müsste der Grund ihrer Widergöttlichkeit in ihrer Substanz liegen, dem Stoff, aus dem sie gebildet worden. Dieser müsste demnach unabhängig von Gott uranfänglich bestehen als das chaotische Dunkel gegenüber dem lebensvollen Licht und, sofern sie ethisch sich bestimmt, als die Verneinung gegenüber der ewigen Wahrheit und Wesenheit. Die in diesem Ungöttlichen sich offenbarende Potenz könnte in ihrer persönlichen und ethischen Ausgestaltung und Hypostasirung Fürst der Welt heissen, in Aehnlichkeit mit der hellenischen bösen Weltseele und dem ophitischen Satan; und diese ethische Potenz müsste dann die Ursache sein oder werden für die ethisch böse bestimmten Wesen in der Welt.

Aber wie kam denn die Gottheit dazu, diesem ihren Gegensatz wirkliches Dasein zu geben nicht nur, sondern ihr im einzelnen Organisation zu verschaffen durch das Bilden ihrer manchfaltigen Erscheinungen? Eine Andeutung dafür kann man finden in der Bemerkung, dass „im Logos Leben war"; daraus kann man schliessen, diese Lebensfülle und Lebenspotenz wollte sich auch — wie bei Philo — wirksam erweisen ausser sich und gerade in dem todten dunklen Nichts[2]; und damit würde dann stimmen, dass die Welt auch des Logos Eigenthum heisst, da sie ja ihm das Dasein in der Wirklichkeit und ihre Gestaltung verdankt. Wenigstens liesse sich als Frucht dieser Lebensbe-

[1] Röm. 8, 19ff. Joh. 16, 33. [2] 1, 4. 11.

thätigung in der Welt die Gestaltung des Stoffes zum „Kosmos“ denken, so dass wenigstens die einzelnen Gebilde als die „Seinigen“ erschienen. Mit beiden Annahmen käme man auf eine ähnliche Vorstellung, wie sie in der gnostischen Lehre vom überfliessenden Pleroma ausgebildet war. Aber da der johanneische Gottesbegriff durchaus ethisch bestimmt ist, musste eine Lebensbethätigung nach aussen auch eine ethische sein, musste eine irgendwie heilsame Wirkung haben. Wenn dabei auch nicht eine Vergöttlichung der gesammten Welt möglich war, so ist jedenfalls die Vergeistigung eines Theils nothwendiges Erforderniss der göttlichen Thätigkeit. Diese Folgerung wird sich denn auch später in Beziehung auf die heilsfähige Menschheit als wirkliche Anschauung des Evangelisten herausstellen. Wie weit aber die angedeuteten Prämissen über die Ursachen der Weltbildung und der Beschaffenheit der Welt von Johannes selber angenommen oder ausgedacht worden, das ist aus den wenigen Bemerkungen, die man dafür ansehen kann, weder deutlich noch sicher genug. Ja, ob der Evangelist sich und seinen Lesern überhaupt diese letzten und höchsten metaphysischen Fragen über die Entstehung der Welt und des Guten und Bösen in ihr vorlegen will, ist nicht einmal bestimmt zu erkennen. Offenbar interessiren ihn diese theoretischen kosmisch-metaphysischen Verhältnisse weniger als die praktischen anthropologisch-ethischen; über die Erdenwelt will er weniger wissen und sagen als über die Menschenwelt. Das entspricht ganz der allgemeinen christlichen Anschauungsweise mit ihrem weit überwiegenden sittlich-religiösen Interesse. Ja in dieser alleinigen Hervorhebung des ethischen Standpunktes übertrifft Johannes noch die urchristliche Anschauung, indem er so wenig auf die Substanzialität der Welt reflectirt, und so wenig Scheu oder Abscheu vorm Fleisch zeigt, dass er am wenigsten von allen christlichen Schriftstellern irgend welche Neigung zur Askese verräth und darin am schärfsten Philo gegenübersteht. Diese Anschauung spricht sich am schlagendsten darin aus, dass er den Logos selbst Fleisch werden lässt, eine Vorstellung, welche — namentlich in dieser Ausdrucksweise — für Philo unmöglich wäre und vor der selbst Paulus zurückscheut[1].

[1] Röm. 8, 3.

3. Die Menschenwelt.

Weil der Mensch als der vornehmste Weltbewohner erscheint, um dessenwillen die Welt und was sie füllet da ist, so wird auch die Menschheit selber als Welt (*Kosmos*) bezeichnet. Ganz besonders heisst aber in den christlichen Schriften, vor allem bei Paulus, die Menschheit so als Gesammtheit der sittlichen Subjecte[1]. Von dieser Ausdrucksweise macht Johannes einen so ausgiebigen Gebrauch, dass bei seiner äusserst häufigen Anwendung des Wortes „die Welt" ohne weiteren Zusatz in der Regel die Menschheit bedeutet oder doch den Haupttheil derselben[2].

Doch haftet bei Johannes — wie bei den übrigen Schriftstellern — dem Namen noch eine Nebenbedeutung gleichsam als Erdgeschmack von dem Boden an, aus dem er entstanden ist: er soll zugleich an die Wesensverwandtschaft des Menschen mit dem irdisch sinnlichen Element erinnern, welches zunächst und ursprünglich „Welt" heisst, daher denn auch der Name in Beziehung auf die Menschenwelt an alle den Nüancen der Bedeutung theilnimmt, die er für die Erdenwelt aufweist, ja der eine Name geradezu in den andern übergeht.

Die Menschheit nun stammt aus der sichtbaren „Welt", ist von „unten", von der Erde und heisst darum „Fleisch"[3]. Ihrem Ursprung gemäss ist auch ihr Wesen und Wirken: der Erd- und Fleischentstammte lebt nun auch als solcher und redet als solcher. Die „Welt" hat auch Gefallen an ihres Gleichen; „sie liebt das Ihre", erfreut sich an der weltlichen Ehre: und liebt den Ruhm bei den Menschen. Sie sucht die eigene statt göttliche d. i. wahre Ehre, horcht auf ihre eigenen nichtigen Gedanken und beliebt ihre eigenen bösen Gelüste. Täuschend ist ihr Urtheil, trügerisch und eitel sind auch ihre Gaben[4].

Nun aber ist die Welt nicht blos „Erde und Fleisch", also unhimmlisch und ungeistig, sondern dem Göttlichen entgegenge-

---

[1] Mt. 18, 7. Röm. 3, 19. I Cor. 11, 32. II Cor. 5, 19. [2] 1, 10. 29. 3, 16. 17. 4, 42. 6, 33. 51. 7, 4. 8, 12. 12, 19. 47. 14, 27 (?). 17, 6. 21. 18, 20. Auch in den Phrasen „senden in die Welt" (besonders 17, 18 vgl. Mc. 16, 15) kann man an die Menschheit denken. [3] 8, 23. 3, 31. 17, 2 vgl. 1, 13. 3, 6. [4] 3, 6. 31. 15, 19. 5, 41 ff. 12, 43. 5, 30. 35. 39. 40. 6, 26. 7, 17 f. 24. 8, 15. 14, 27.

setzt, also auch die Negation, ja der Gegensatz von Licht und Leben. Folglich müssen auch die Menschen des geistigen oder göttlichen Lichtes und Lebens entbehren, ja wenn dieses erscheint, unempfänglich dafür sein, es verkennen; und wenn es auf sie einwirken will, ihm widerstreben; ja in der höchsten Spannung der Opposition müssen sie es hassen und bekämpfen. Nach dieser Stufenreihe des Gegensatzes beschreibt nun auch das Evangelium den Zustand und das Verhalten der Menschenwelt, ganz ähnlich wie Paulus die fleischliche Menschheit schildert[1].

Die Menschen sind darnach im Allgemeinen geistig blind und todt, ohne göttliches Licht und Leben in der Welt[2]. Der Mensch „wandelt in Finsterniss", „weiss nicht wohin er geht", kann den lichten Pfad zum Himmel nicht finden, „Niemand kommt zum Vater" von sich aus[3]. Keiner hat noch Gott gesehen oder gehört, keiner ihn erkannt, noch verstehn sie seinen Gesandten, sie wissen nicht dessen Herkunft und Hingang, seine Mission, sein Werk und Wort, noch weniger können sie den Wahrheitsgeist begreifen oder gar empfangen. Die Menschen haben keinen Sinn und kein Herz, kein Organ für's Göttliche, also auch weder Verständniss noch Liebe dafür[4]. Daher kann von allen gesagt werden, dass sie ohne (den wahren) Gott in der Welt leben: denn den religiösesten Völkern, den Juden wie den Samaritern weist Jesus nach, dass „der Vater" ihr Gott nicht sei[5]. Neben dem Wahrheitslicht fehlt den Menschen auch das Licht des Lebens. Es ist kein Leben in ihnen. Die Menschen sind in anderm Bilde Gefangene, Unfreie und Sclaven, welche die wahre Lebensbedingung und Selbstbestimmung nicht haben, die ihnen der Wahrheitsgeist verschaffen könnte. Sie sind lebensunfähig: gelähmt, abgezehrt, schwach und sterben dahin wie die Väter in der Wüste; schliesslich sind sie völlig todt, ihr Ziel ist Grab und Verwesung[6]. Demgemäss werden die Menschen mit Bezug auf

---

[1] Röm. 1. 2 u. A. [2] Wofür der verblendete Nikodemus und der Blindgeborne, der lebenslang Kranke und der todte Lazarus Sinnbilder sind. c. 3. 9. 5. 11 s. ü. [3] 8, 12. 12, 35. 7, 34. 14, 6. [4] 1, 18. 10. 5, 37. 8, 19. 55. 14, 17. 8, 14 ff. 7, 28. 5, 44. [5] Joh. 4, 18. c. 8 vergl. 17, 3. [6] 8, 12. 11, 10. 12, 35. 6, 53. 5, 40. 25. 8, 34 f. m. 11, 44. 5, 3. 5 vgl. m. 7, 23. 6, 49. 5, 21. 24 ff. 40. 28. 11, 39.

diese weltförmige Qualität „Welt“ mit schlimmer Nebenbedeutung genannt[1].

Aber die Menschen haben nicht nur in sich kein Licht und Leben und keine Fähigkeit dafür, sondern sie widerstreben ihm auch, wenn es an sie kommt. Das Licht kam in die Welt, aber die Menschen hatten die Finsterniss lieber als das Licht und kommen nicht ans Licht. Sie sagen, sie sähen und berauben sich gerade dadurch der Gelegenheit, sehend zu werden[2]. Sie lieben den Schein mehr als die Wahrheit, die trügerische Täuschung des sinnlich Fleischlichen geht ihnen über die Wesenheit des geistig Ewigen[3]. Ja gerade weil Etwas Licht ist, wollen sie nicht dazu kommen, weil ein Wort Wahrheit ist, nehmen sie's nicht an und verstatten ihm keinen Raum; sie wollen vielmehr die Wahrheit mit ihrem Träger vernichten[4]. So ist's auch mit dem Lebensprincip. Sie lieben den scheinbaren Lebensquell mehr als den wahren, eben aus Befangenheit durch jenen. Sie verlassen und verleugnen den, der das wahre Lebensmittel bietet und ist, weil sie sich am vergänglichen, fleischlichen Wesen ersättigen wollen; sie ärgern sich daran, dass er Geist und Leben in seinen Worten geben will, während sie einen Brotspender haben möchten[5]. Man zürnt dem, der einen ganzen Menschen gesund gemacht, ja verfolgt ihn mit Todfeindschaft, weil er ein fleischliches Vorurtheil verletzt hatte. Ja weil er die Auferstehung und das Leben ist, darum wird ihm das Verderben beschlossen[6].

Ueberhaupt verwirft und verfolgt die Welt, wie die Gottlosen bei Pseudo-Salomo alles Göttliche zuletzt nicht, obgleich, sondern weil es göttlich ist und als solches von ihr erkannt wird[7]; dies thun sie freilich — und das ist eben wieder der grosse Selbstbetrug des Lügengeistes, der in ihnen ist, — unter dem Schein der Gottseligkeit und des Eifers für Gott, aber in fleischlicher Verblendung und für einen Gott, der eben nicht der wahre ist[8]. Diese höchste Spannung des Gegensatzes bringt einen Zug des Teuflischen in die Menschenwelt; kein Wunder daher, dass die

---

[1] 14, 17. 19. 22. 27. 31. 17, 25. [2] 3, 19 f. 9, 41. [3] 7, 24. 6, 26. [4] 8, 40. 45 ff. [5] 5, 39 f. 6, 27 f. 60—69 vgl. m. 14. 30 f. [6] 7, 21 ff. lies: διὰ τοῦτο sc. ἐμὲ ζητεῖτε ἀποκτεῖναι cf. 12, 9 ff. [7] 16, 21—25. Weish. 2 f. [8] 7, 23. 24. 11, 50. 5, 17 f. 10, 32 ff.

Träger solch tödtlichen Hasses nicht nur als Welt im schlimmsten Sinn, deren Fürst der Teufel ist, sondern als Teufelskinder bezeichnet werden, ja der qualificirteste menschliche Gegner des erscheinenden Göttlichen geradezu Teufel heisst[1].

Während nun der echte wie der gnostische Paulus alle Menschen ohne Ausnahme unter dem Bann des Fleisches und der Gottentfremdung, damit aber der Sünde und des Verderbens stehen lässt, um ihnen dann auch allgemeine Errettung davon zu Theil werden zu lassen, kennt Johannes keinen solchen Universalismus der Gottwidrigkeit, — allerdings auch keinen Universalismus des Heils.

Neben der Allgemeinheit des ungöttlichen Wesens, das als Regel vorausgesetzt ist, wird doch auch immer eine gewisse Fähigkeit für das Göttliche bei einer bestimmten Auslese angenommen — sonst käme ja der Gottessohn nicht in die Welt und wäre überhaupt eine göttliche Erlösungswirksamkeit ausgeschlossen. Aber es ist in der That die Empfänglichkeit für alles Göttliche, die „Erkenntniss des Einen wahrhaftigen Gottes und seines Gesandten“ und damit die Fähigkeit für „ewiges Leben“ in der „Fleischeswelt“ vorhanden, um dieser Glaubens- und Rettungsfähigkeit willen gab auch der liebereiche Gott seinen eingebornen Sohn[2]. So oft über die allgemeine Unempfänglichkeit für das Göttliche geklagt wird, so oft wird auch die tröstliche Hinweisung auf solche gegeben, „welche den Logos aufnahmen, sein Zeugniss annehmen“, an ihn glauben nicht nur wegen seiner Zeichen, sondern die auch das Bekenntniss seines wahren göttlichen Wesens aussprechen und sogar „die Wahrheit thun“ ohne ihn, von sich selbst aus[3]. Diese Auserwählten können Gott erkennen, an ihn glauben, ihn lieben, ihn schauen, ja zu ihm kommen und ihn aufnehmen; ferner sein Wort bewahren und seine Werke thun d. h. wirksame Organe des Göttlichen werden, gleich dem Logos; und sie thun dies Alles[4]. Sie werden als Gottes „Eigenthum“ bezeichnet, als seine „Angehörige“, seine „Schafe“, um derentwillen Gott auch die Welt d. h. die Menschheit liebt. Sie heissen Gottes Jünger, Freunde, Kinder; ja

---

[1] 15, 18 f. 16, 8. 20. 33. 17, 14 8, 37—47. 6, 70. [2] 17, 2. 3. 6. 3, 16. [3] 1, 12. 3, 33. 36. 4, 43. 6, 67 ff. 3, 21. [4] c. 14. 15, 1 ff. 16, 30 f. 17, 6. 25. 20. 14, 12. 15, 8. 16.

selbst „Götter“ werden sie genannt, sofern sie Träger der göttlichen Offenbarung sind, ebenso wie derjenige „Teufel“ heisst, der sich zum Werkzeug des Teufels hergibt [1]. Sie werden demgemäss nicht zur „Welt“ im eigentlichen Sinn gerechnet, obgleich sie „in der Welt sind“; sie sind vielmehr „der (bösen) Welt“ entgegengesetzt und erfahren von ihr allen Widerstand und Hass, den sie dem Göttlichen entgegensetzt [2].

Es gibt also nach Johannes zwei Menschenklassen, die nicht blos auf's schroffste von einander unterschieden sind, sondern principiell sich von einander scheiden und einander gegenüber stehen. Auf der einen Seite steht die grosse Masse, die die Hauptsumme des Menschengeschlechts ausmacht und daher „die Welt“ heisst, auf der andern die kleine Auswahl derer, welche die „Synagoge“, die Gemeinde Christi bilden und wie eine „Diaspora“ in der Welt zerstreut sind, wie eine Saat auf dem Acker, wie Oasen in der Wüste [3]. Diese haben die Empfänglichkeit, die Erkenntniss, den Glauben, die Liebe, das Schauen, den Zugang und die Einwohnung des Göttlichen, des Geistes und der Wahrheit und des Lebens, jene haben dies Alles nicht. Die Einen heissen die Schafe, die Schüler, die Freunde, die Kinder Gottes, die Andern die des Teufels.

Ein ähnlicher Dualismus findet sich allerdings in früheren christlichen und jüdischen Schriften, wie er denn dem Semiten sehr nahe liegt. Schon die Propheten und Psalmen können sich nicht erschöpfen in Schilderung des schroffsten ethischen Gegensatzes und die Weisheitsbücher kennen nur Thoren und Weise; auch Jesus unterscheidet zwischen Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten, und in den synoptischen Gleichnissen wird von Kindern des Reiches und von Teufelssamen, von Kindern des Lichtes und des Weltalters gesprochen [4]. Und obgleich Paulus in der Theorie alle Menschen in die gleiche Verderbniss und Verdammniss stellt, setzt er doch *in praxi* Verworfene und Erwählte, Gläubige und Ungläubige einander entgegen als Gottgeliebte und Gottverhasste, als Kinder des Lichtes und der Finsterniss, Christi und Belials [5]. Auch Philo unterscheidet ein

---

[1] 13, 1. 17, 6. 9. 10. 10, 4. 15 f. 27, 6, 45 f. 15, 13 f. 11, 52. 13, 33. 14, 18. 10, 34 f. cf. 6, 70. [2] 17, 14. 11. 9. 15, 18 ff. [3] 11, 52. [4] Matth. 5, 45. 13, 36. Lc. 16, 8. [5] Röm. 9. II Cor. 6, 14 ff.

zwiefaches Menschengeschlecht und zweierlei Seelen. Am schärfsten aber vielleicht scheidet der jüdische Alexandriner Pseudo-Salomo zwischen Gut und Böse und zwar einzelnen ausnahmsweise Gerechten unter den vielen Ungerechten, nennt die letztern gradezu Teufelsgenossen und schildert sie demgemäss als bewusste principielle Bösewichter[1]. Im Gnosticismus vollends ist die Unterscheidung von wesenhaft verschiedenen Menschenklassen geradezu eine characteristische Fundamental-Lehre. Johannes schliesst sich diesem dualistischen Zug in der Anthropologie aufs endschiedenste an. Und zwar ist sein anthropologischer Dualismus nicht nur eine so nebenhergehende an die praktische Erfahrung angeschlossene Anschauung, wie bei den urchristlichen Schriften oder etwa „Weisheit", sondern wie in der Gnosis ein grundlegender durch die ganze Weltanschauung des Evangelisten sich hindurchziehender, die gesammte Darstellung des Buches beherrschende und breit und eingehend vorgetragene Theorie. So zeigt das Johannesevangelium gerade in diesem Lehrstück die allermeiste Verwandtschaft mit dem Gnosticismus. Und zwar, da bei Johannes von einer mittleren Menschenart, wie eine solche in den reicheren gnostischen Systemen hervortritt, noch nicht die Rede ist, höchstens ein Ansatz dazu sich findet, so tritt in diesem Punkte das Evangelium den drei älteren syrischen Gnostikern an die Seite[2].

Wie erklärt sich nun dieser tiefe Gegensatz in der Menschenwelt?

In den Synoptikern wird kaum darüber reflectirt, wenn man nicht das Gleichniss vom Unkraut pressen will. Paulus scheut sich nicht wegen der absoluten Machtvollkommenheit Gottes auch die Verstockung auf göttliche Veranstaltung zurückzuführen[3]. Pseudo-Salomo und Philo schieben das Problem einfach eine Stufe zurück in den vorzeitlichen Zustand, ohne es zu lösen. Im Colosserbrief wird von einer blosen Entfremdung der Menschen von dem göttlichen Pleroma geredet und von einer Verhaftung unter die weltlichen Mächte, einer Unterwerfung unter die Obrigkeit der Finsterniss, aus welcher dann Gott und zwar möglichst allgemein rettet. Consequenter verfährt die spätere

[1] S. 8 f. 73 ff. 49 ff. 27. 124—127. [2] S. 134 ff. [3] Röm. 9.

gnostisirende Epistel, welche „alle Menschheit von Natur Kinder des Zorns“ und sündentodt sein lässt, ja selbst zur Finsterniss rechnet, während Einzelne, durch Gottes Gnadenrath zuvorbestimmt, herausgelesen werden zur Seligkeit[1]. Jenes ist aber mehr der Gnosis entsprechend. Der Gnosticismus musste bei seinem scharfen Gegensatz zwischen Gott und Welt nachweisen, nicht wie das Böse in der Welt zu erklären ist, sondern vielmehr wie das Gute oder Göttliche in die Welt kam und er bestimmte dieses Vorkommen des Geistigen in der Materie als beklagenswerthe Verirrung, als sündlichen Abfall oder als gewaltsamen Raub der Lichtelemente.

Auch bei Johannes ist ein unendlicher Abstand, ja ein principieller und unüberwindbarer Gegensatz zwischen Gott und Welt. Gott und Welt stehen einander gegenüber nicht nur wie Geist und Fleisch: das bedeutet für Johannes noch nicht den höchsten Gegensatz; vielmehr wird bei ihm das Göttliche und Weltliche mit dem mehr an ein ethisches Princip erinnernden Gegensatz von „Licht“ und „Finsterniss“ bezeichnet und gesagt, dass die Finsterniss das Licht nicht ergriff[2]. Die Ungöttlichkeit der Menschenwelt ist damit eigentlich selbstverständlich und natürlich, wird deshalb auch als von Anfang vorausgesetzt. Sofern sie aber nicht blos substanziell ist, sondern ethisch bestimmt, muss eben auch ein ethisches Princip die Ursache dieser Widergöttlichkeit sein. Und als dieses Princip wird der Teufel bezeichnet, der darum der Vater der Weltmenschen heisst und der Fürst der Menschenwelt.

Da nun diese Menschenwelt im Allgemeinen widergöttlich und teuflisch ist, ist auch bei Johannes wie in der Gnosis die Frage: wie kommt das Gute und die Guten, die Kinder des Lichts in die böse finstere Welt?

Bei der Ankunft des Logos im Fleische sind deren schon vorhanden, wie eine ausgestreute Saat, die er nur auszulesen und zu sammeln hat; sie thun schon die Wahrheit und göttliche Werke, ehe sein Weltlicht aufgegangen ist; schon bei seinem vorhistorischen Wirken auf die Welt findet er sie vor, erwartet er ihre Empfänglichkeit und erfährt Aufnahme bei ihnen[3]. Also

---

[1] Col. 1, 21. 2, 14. 15. 1, 13. 12. 28. 3, 11. Eph. 2, 1ff. 1, 4ff. 5, 8. [2] 17, 2. 6, 63. 3, 3ff. 1, 13. 1, 5. [3] 11, 52. 6, 70. 15, 16. 3, 21. 1, 10f. vgl. 8, 56. 12, 41.

müssen Gotteskinder dem Wesen nach — anders wie im Epheserbrief — schon von der Weltschöpfung an in ihr vorhanden sein. Durch wen, wie und woher aber sind sie in die Welt gekommen? Von einer Seelenpräexistenz, wie bei Weisheit und Philo ist im Johannesevangelium keine Spur zu finden. Von einer unbewussten Verirrung oder einem freiwilligen Abfall in der Vorzeit ist auch keine Rede. Ebenso ist ein gewaltsamer Lichtraub ausgeschlossen durch die allgemeine Schöpferthätigkeit des Logos und die ausdrückliche Bemerkung, dass die Schafe Gottes ihm Niemand aus der Hand reissen könne.

So bleibt also allein die göttliche Ursächlichkeit für die Existenz der Göttlichgearteten. Damit stimmt im Allgemeinen, dass sie Gottes (besonderes) Eigenthum heissen oder Gottes Kinder. Ja es wird geradezu gesagt, dass ein solcher „aus Gott sei" oder „aus Gott geboren". Ebenso heisst es, sie „stammen von Oben" und „sind nicht aus der Welt", also aus der Sphäre des Geistes und der Wahrheit [1]. Sie sind also ganz andern Wesens als die Weltmenschen, stammen aus göttlich-himmlischem Sein und sind durch ein unbegreifliches und unergründliches Wunder [2], einen ausserordentlichen Act Gottes entstanden, welcher als eine Art Zeugung angesehen wird im Unterschied vom „Werden durch den Logos", wie es von den Weltwesen ausgesagt wird. Freilich diese Geistesgeburt ist nicht blos einmal in der Vergangenheit geschehen, sondern vollzieht sich stetsfort auch in der Gegenwart des fleischgewordenen Logos, und auch noch nach seinem Tode — kurz immer und überall, wo der Geist weht [3]. Mit dieser ausserordentlichen Genesis, dem unmittelbaren Hervorgang aus dem Vater stimmt es auch, dass sie zuerst und zunächst in Gottes Hand und Hörigkeit gedacht und dem Sohne erst gegeben werden [4]. Diese Vorstellungsweise entspricht einigermassen derjenigen Pseudo-Salomo's und Philo's vom Einwohnen des Weisheits- oder Logosgeistes in den Auserwählten, noch mehr aber der Valentinischen Anschauung, dass von oben her Logoi *(spermatikoi)* als Keime in die Welt gestreut werden, welche neben den Seelen in den Menschen einwohnen statt der Dämonen; eine Anschauung welche in weniger phantastischer Weise schon

---

[1] 17, 10. 11, 52. 8, 47. 3, 3—8. 18, 37. 15, 19. 17, 14. Siehe oben S. 27, [2] 3, 7. 8. [3] 1, 13. 3, 3 ff. 12, 24 f. [4] 6, 37. 44 f. 65. 17, 6. S. 216 f.

im Jacobus- und Petrusbrief sich findet, wonach die Christen von Gott mittels seines Wortes oder Logos wiedergeboren werden anstatt der fleischlichen Geburt aus vergänglichem Samen. Ja bis auf's Wort „Saat und Samen" stimmen diese Episteln und Valentin mit Johannes überein, wenn man vergleicht, wie die Gläubigen aus den Samaritern und Heiden eine Saat und Ernte genannt werden[1].

Dies die johanneische Lehre vom principiellen Ursprung der Teufels- und Gotteskindschaft. Es mag allerdings gefragt werden, ob der Evangelist diese Anschauung in ihrer ganzen strengen Folgerichtigkeit sich klar vor Augen gestellt habe und mancherlei Inconsequenzen oder wenigstens scheinbare Abweichungen werden sich, wie leicht begreiflich, bei der Anwendung auf's praktische Leben mit seinen manchfaltigen Erscheinungen, die sich mit der Theorie nicht decken, ergeben, namentlich wenn das Interesse der Paränese hereinspielt[2]. Aber wenn irgend etwas, muss doch dies die allgemeine Grundanschauung des Evangelisten von der Wesenheit der Auserwählten sein, dass diese von Anfang besonders befähigt und ausgestattet sind, um des ewigen Lichtes und Lebens theilhaftig zu werden, dass sie dies geniessen eben weil auch ihr Auge sonnenhaft und ihr Herz geistlebendig angelegt ist, oder vielmehr dass sie gleiches Wesens mit dem Göttlichen sind, nach dem allgemeinen griechisch-philosophischen Grundsatz, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt und erfasst werden kann; während die andern gerade für das entgegengesetzte Princip angelegt und durch dieses bestimmt sind in ihrem ethischen Verhalten[3].

In einer solchen Menschheit, welche von Natur und wesenhaft so und so bestimmt ist, kann streng genommen von einer sittlichen Zurechnung nicht die Rede sein: die Menschen handeln eben ihrer Herkunft, ihrer Natur gemäss gut oder böse; sie können gar nicht anders, die Bösen können das Göttliche nicht sehen, nicht hören, nicht glauben, nicht zu ihm kommen, es nicht empfangen[4]; sie müssen es hassen, weil sie das Ihre lieben, und

[1] S. o. S. 28f. 49. 142f. Jac. 1, 18. I Petr. 1, 23. Joh. 4, 35ff. 11, 52. 12, 24. [2] Vgl. Reuss, Joh. Th. 54. Weiss, L.-B. 148. [3] Vgl. I Cor. 2, 8ff. Philo I. 482. Aristot. de on. I, 2. Plato Tim. 37B. [4] 3, 3f. 8, 43. 5, 44. 12, 39. 14, 17. 8, 21. 7, 34.

ihr Vater solche Gelüste hat und in sie legte[1]; sie können auch auf keine Weise davon abgehalten werden, weshalb der Heiland den Verräther nicht bessert und für die Welt nicht betet: es muss geschehen, was geschieht[2]. So können auch die Auserwählten nicht verloren gehen, keine feindselige Macht vermag sie anzutasten und zu verderben, allerdings mit durch den Schutz und Beistand Gottes, der aber auch nicht ausbleiben kann, ebenso wie für die Weltmenschen die Beherrschung durch den Weltfürsten schliesslich unumgänglich sein wird[3].

So gäbe es also nach Johannes nur eine objective Sünde, und von einer Schuld könnte und sollte nicht geredet werden; dass „die Welt" nicht empfänglich ist für das Göttliche, sondern feindselig gegen dasselbe, sollte folgerichtiger Weise gar kein Gegenstand der Klage oder Anklage sein. Es müsste das gottfeindliche Widerstreben nur als einfache Thatsache berichtet werden, die freilich dem Freunde des Guten als eine leidige wehthuende erscheinen, ihn zum mindesten mit wehmütiger Resignation erfüllen muss[4]. Nun ist auch ausdrücklich im Evangelium erklärt, dass die geistige Blindheit und das ungöttliche Wesen überhaupt an sich keine „Sünde" sei, das heisst keine Sündenschuld, wenn auch im objectiven Sinne eine Sünde. Auch diese objective Sünde hat aber Gottes Widerwillen, seinen Zorn (als Gegensatz zu seinem Wohlgefallen) auf sich, weil das Göttliche (ganz nach alttestamentlicher Anschauung) alles Ungöttliche verneinen, verabscheuen, verwerfen muss[5].

Die Sünde aber wird zu einer Art subjectiven, wenn sie als bewusster Gegensatz wider das Göttliche in die Seele des Menschen aufgenommen wird, was dann geschieht, wenn das Göttliche sinnlich sichtbar auch für die sinnlichen Erdenmenschen diesen gegenübertritt, wie es in der Person, den Thaten und Reden des fleischgewordenen Logos geschieht[6].

Wo keine Schuld und kein Verdienst, da kann auch Strafe und Lohn nicht vorkommen.

Von beiden ist nun auch im ganzen Evangelium in höchst bezeichnender Weise keine Rede, ja der Begriff der Strafe ist sogar ausdrücklich abgelehnt, wie der der Schuld; demgemäss

[1] 15, 19. 8, 44. [2] 17, 12. 13, 26 ff. 17, 9. [3] 10, 28 f. 5. 4. 17, 11 f. 13, 26 ff. 6, 70. [4] 1, 10. 3, 10. 33. 6, 64 ff. [5] 9, 3. 41. 15, 22. 3, 36. 8, 29. [6] 9, 41 vgl. Mt. 12, 22 ff. Röm. 2, 19. Joh. 8, 24. 15, 22. 24 f. 16, 9.

wird auch die Vorstellung von einem in positiver Weise geschehenden Gerichte, wie sich zeigen wird, wegfallen[1]. Aber allerdings ihrem wesentlichen Zustande und dem daraus nothwendig und natürlich sich entwickelnden Verhalten entsprechend erfahren die beiderseitigen Menschenarten auch ein eigenthümlich geartetes, naturnothwendig sich ergebendes Schicksal, das nicht von aussen verhängt zu werden braucht, sondern nach dem innewohnenden Wesen, wenn auch unter andrerseits gegebener Veranlassung vor sich geht.

Wer böse Werke thut, der liebt die Finsterniss, der bleibt darin, geht in die Finsterniss oder wird, wenn ihn eine Zeitlang das geistige Licht der Welt überstrahlt hatte, von der Finsterniss überfallen. Wer ohne Licht in sich ist, der muss in der Finsterniss straucheln und stürzen: die Finsterniss ist aber zugleich Todesdunkel oder Verderben[2]. Unter anderm Bilde: wer kein echter Gottessohn ist, sondern ein Sklave, kann nicht im Hause Gottes bleiben; wer gar des Teufels Anhang ist, wird mit ihm (aus der Existenz) hinausgeworfen[3]. Die Gottwidrigen bekommen kein Leben und Lebensmittel, und da sie an sich keins haben, so verfallen sie eben dem Tode. Die Ungläubigen sterben in ihren Sünden und erfahren keine Auferweckung, sie spüren keinen Zug zum Lebenspender und vernehmen seine Stimme nicht, sie sind an sich todt und bleiben todt[4]. Umgekehrt haben die Gottesmenschen in sich die Anlage zu Licht und Leben. Sie freuen sich des Lichtes, kommen dazu, werden Söhne des Lichtes und haben (in sich) das Licht des Lebens[5]. Sie spüren den Zug zu dem Spender des Lebens und empfangen's von ihm, sie leben ihres Glaubens und wenn sie gleich sterben, leben sie doch, im Grabe hören sie seine Stimme und gehen hervor zum ewigen Leben, werden als sein Anhang von ihm und mit ihm erhöht von der Erde zum himmlischen Ort des ewigen Lebens[6].

Indessen vollzieht sich das Schicksal an den Gottes- und

---

[1] 9, 2 f. Ein „Lohn" kommt allerdings vor 4, 36; aber in ganz besonderer Beziehung und im Anschluss an eine paulinische Grundstelle (I Cor. 3, 8. 9, 17 s. u.); von „Strafe" ist aber dem Wortlaut wie dem Begriff nach nirgends gesprochen; über 5, 14. 29 und „Gericht" s. u. [2] 3, 20. 12, 35. 11, 10. 8, 12. („Licht des Lebens"). [3] 8, 35. 12, 31 cf. 32. [4] 6, 53. 8, 21. 24. 5, 24. 6, 65. 44. 5, 25. Col. 2, 13. Eph. 2, 1. [5] 3, 20. 8, 12. 12, 36. [6] 6, 44. 11, 25. 5, 25. 12, 32. 26. 14, 2 f. 18. 17, 26.

an den Weltmenschen nicht wie ein Naturprocess von selbst und von sich aus, sondern wie die angeführten Stellen ergeben, erst unter bestimmter bedingender Einwirkung einer göttlichen Macht, welche die in ihnen befindlichen Anlagen zur Reife und Entfaltung bringt. In die beiderseitige Masse der doppelten Menschheit wird erst eine neue Substanz gebracht, die als Ferment für die einen verderblich wirkt und für die andern heilsam. Ueber dem Chaos der Welt geht die Sonne auf, in deren Licht die giftigen Pilze verderben und vergehen, die Pflanzen Gottes aber gedeihen und leben. Das ist aber, wie Paulus sagt, „der Wohlgeruch Christi", wirksam „an den dem Verderben und den dem Heil geweihten, für die einen vom Tode zum Tode, für die andern vom Leben zum Leben", d. h. der principiell vorhandene Zustand wird durch Christus real[1].

Damit ist die Idee einer göttlichen Veranstaltung eingeleitet, welche die Erlösung zum Gegenstande hat, nämlich als positive Leistung die Lösung der Gottesmenschen von der Welt, als negative die Erlösung der „Welt" von sich selbst, durch Vernichtung der Weltmenschen, vielleicht und des Weltfürsten und der Welt als solcher.

Wenn man das johanneische System nach seinen Grundlagen ansieht und aus diesen Prämissen consequent die dialektischen Folgerungen zöge, so würde sich als Resultat keine solche ausserordentliche Massregel ergeben. Man müsste, wie bei Pseudo-Salomo, Philo und Valentin[2] schliessen, die gottentstammenden Seelen sollten wohl allein von sich aus vermöge des Zuges und Triebes ihrer göttlich-himmlischen Natur den Rückweg zu dem Vater im Himmel finden.

Aber eine solche Vorstellung, wie sie wohl dem griechischen Denken möglich war, widersprach dem stark ausgebildeten religiösen Sinn des Israeliten, der ein zu tiefes Gefühl von der eigenen Unwürdigkeit und der göttlichen Heiligkeit, von der menschlichen Hilfsbedürftigkeit und der himmlischen Gnade hatte, als dass er seine innige sittliche und fromme Erfahrung und Empfindung ganz einer fremden philosophischen Theorie aufopfern konnte. Darum haben schon die Alexandriner, wie die Gnostiker, im religiös-sittlichen Interesse eine Erlösungsbedürf-

[1] II Cor. 2, 15 f. Joh. 3, 19 ff. 9, 41. 12, 40 f. [2] S. 27. 50. 142.

tigkeit auch der Gottseligen und Weisen vorausgesetzt, sie wurde begründet durch die Verquickung und Vermischung der Gerechten mit der Materie und mit den Ungerechten. Die Macht der Sinnlichkeit und der Verführung in der Welt ist für diese Lehrer so gross, dass sie besondere Gnadenhülfen des Himmels für nöthig erachten. Andererseits waren die Ideen von der Sophia und dem Logos und Christus, von ihrer heilsamen, aufklärenden und beseligenden Wirksamkeit so lebendig und mächtig in der jüdisch-alexandrinischen und gnostischen Vorstellungswelt, dass man doch auch für diese Thätigkeit einen entsprechenden Wirkungskreis aufzeigen musste. Und so begegneten sich beide Gedankenreihen. Aehnlich hatte auch Paulus von der erfahrenen Wirklichkeit eines Erlösers auf die wirkliche Nothwendigkeit eines solchen geschlossen und hatte diese eben in seinem tiefen Gefühl von der sittlichen Unzulänglichkeit des Menschen gefunden. Diese beiden Gründe sind auch bei Johannes massgebend, dass er — eigentlich inconsequent — eine Erlösungsbedürftigkeit auch der Gottmenschen in der Welt annimmt. Von dieser Erlösungsbedürftigkeit spricht er an manchen Stellen sogar in ziemlich starken Ausdrücken, während sie an andern Orten, die oben berührt wurden, ganz ausser Acht gelassen wird.

Die Gottesmenschen sind den Angriffen und Verführungen der Welt und ihres Fürsten ausgesetzt und müssen darum besondern göttlichen Schutzes geniessen, um gerettet zu werden[1]. Sie sind als Glieder der Welt auch einigermassen verflochten in ihr sinnlich-sündliches Wesen und besonders in ihr Schicksal. Sie sind der Welt und Sünde verhaftet und müssen erst die förmliche Declaration der Gotteskindschaft empfangen, ähnlich wie bei Paulus die designirten Gotteserben mündig und frei erklärt werden zu bestimmtem Termin und durch besondere Willenserklärung des Vaters[2]. Als in der Welt sind sie an sich in der Finsterniss — oder blind und zwar von Geburt an — und müssen erst „Söhne des Lichtes" werden durch die Nachfolge und das Wandeln im Lichte des Erlösers[3]. Sie können auch ohne ihn nicht zum Himmel und zum Vater kommen[4]. So müssten sie auch in der Wüste der Welt geistig verhungern ohne das Him-

[1] 10, 8. 10. 12. 28. 15, 18 ff. 16, 33. 17, 11 f. 15. [2] 1, 13 cf. 8, 36. Gal. 4.
[3] 3, 21 f. 12, 38 f. c. 9. [4] 3, 13. 14, 6.

melsbrot des Logos[1]. Ja auch die, welche gerettet werden sind durch die Sünde und Sinnlichkeit doch schwach und krank. Die Lieblinge Gottes können sogar durch die Entfernung oder Abwesenheit dessen, der das Licht und Leben der Welt ist, sterben und todt sein, so dass sie erweckt werden müssen[2]. Kurz in und mit der Welt würden auch die Gottesmenschen verloren gehen ohne die Liebe Gottes und die Sendung seines Sohnes[3].

So leitet die Beschaffenheit der Welt, im Besondern der eigenthümliche Zustand der Menschenwelt und darin wieder am speciellsten die Lage der Gottmenschen über zu einem Verhältniss, in das Gott und die Welt zu einander treten müssen, und was von Anfang an durch eine tiefe Kluft getrennt schien, veranlasst eine Brücke der Verbindung, über die der Sohn, der in des Vaters Schoosse sitzt, hinüberschreiten kann an den Ort der Unseligkeit und des Todes.

Wie sich gezeigt hat, ist die Welt für Johannes nicht mehr der Schatten Gottes und des Himmels und also einigermassen zu ihm gehörig, wie bei Philo und dem Hebräerbrief; sondern sie ist vielmehr im Ganzen genommen das Reich der gottwidrigen himmelfernen Finsterniss und steht im Banne des Teufels, wie es schon die beiden letzten Vorgänger des Johannesevangeliums anzusehen begonnen hatten. Aber in diese starre dunkle Masse sind gleich Strahlen eines versprühenden Sternes Lichtfunken eingeschlossen wie Feuer im Felsen, welche bei der richtigen Berührung hervorgelockt werden können. Sie geben der unnützen Welt ihren Werth, um ihretwillen liebt Gott die Welt, in die sie verschlagen sind und gibt seinen eingebornen Sohn an sie hin zu ihrer Erlösung[4]. Unter Todgeweihten erhebt sich Christi Kreuz. Alle sind in der gleichen Verdammniss des Verderbens. Aber doch gibt es ein Rechts und Links und das Zeichen des Menschensohns ist der Prüfstein, an dem das Wesen der Menschenherzen offenbar wird, der Stein, an dem die einen strauchelnd

---

[1] 6, 33. 53. [2] 7, 23 Col. 2, 11 vgl. m. Joh. c. 5. 5, 25 vgl. m. c. 11; 11, 10 f. bezieht sich auf Lazarus; in ihm war kein Lebenslicht mehr, weil ihm das Lebenslicht (8, 12) fern war: vergl. v. 21 und überhaupt Joh. 11 mit Eph. 5, 14. Eph. 2. Col. 2, 11 ff. [3] 3, 16. S. o. S. 27 f. [4] 6, 63. 3, 16.

stürzen, die andern sich aufrichten und hinanziehen lassen zum Leben, zum Paradies.

So ist also bei Johannes ausser dem kosmischen ein noch schärferer anthropologischer Dualismus: eine *massa perditionis* und darin eine kleine Auslese von Geretteten, jene als Weltmenschen und Teufelskinder unrettbar verloren, diese als Menschen von Oben mit der Anlage und Bestimmung ausgestattet zur Gotteskindschaft und zum Erbe des Lebens zu gelangen. Es ist hier umgekehrt wie im synoptischen Gleichniss vom Unkraut im Acker; hier ist der gute Same hineingestreut zwischen das Unkraut und wird besonders gesammelt in Bündlein. Dieser Partikularismus des Heils steht dem paulinischen Universalismus gegenüber, welcher an sich keine dualistische Scheidung der Menschheit kennt, nur einen zeitlichen Gegensatz zwischen dem alten fleischlichen Geschlecht vor und dem neuen geistigen seit und durch Christus. Die johanneische Anthropologie ist einigermassen der Anschauung des Barnabas verwandt, welcher zwischen den sinnlichen und geistigen Beobachtern der Schrift wie zwischen zwei Menschenarten unterscheidet. Noch mehr aber stimmt sie — und zwar in dieser Art einzig unter den christlichen Schriften — mit der gnostischen Scheidung zwischen Hylikern und Pneumatikern, die von Natur und ihrem Wesen nach verschieden sind und darum auch einem entgegengesetzten Geschicke verfallen. Damit ist bei Johannes auch eine der Gnosis verwandte Heilslehre bedingt und angebahnt.

III. Der Heiland.

Die Welt, das heisst die Menschenwelt und zwar im gewissen Sinn die ganze ergab sich also bei Johannes als erlösungsbedürftig; des Heils und Lebens freilich fähig ist nur eine Auslese; diese aber ist dessen auch gewissermassen würdig und sicher, weil gottverwandt. Dass eine solche Erlösung göttlicherseits veranstaltet und durchgeführt werde, lässt sich nach den bisherigen Grundlagen des johanneischen Lehrsystems voraussetzen. Himmel und Erde, so sehr sie von einander getrennt sind, sind doch gegenseitig nicht ganz verschlossen: der Himmel hat ein Thor, das sich öffnen kann, dass himmlisches Licht

und göttliche Kräfte niederströmen; und es kann einen Weg geben, auf dem die Menschenseelen auch hinaufwandeln zur oberen Heimat. Gott liebt die Welt und sein Endzweck ist, an ihr zu retten, was zu retten ist.

Der Gedanke einer Erlösung, welcher auf heidnischem Boden nur ganz vereinzelt aufgetaucht war, hatte sich als religiöse und nationale Idee, wenn auch stets mit particularistischer Färbung, mehr und mehr im Judenthum entwickelt und war endlich im Christenthum zur allesbestimmenden Macht eines begeisterten Glaubens und Hoffens geworden, das sich an eine historische Persönlichkeit und Thatsache anschloss und das jüdische Messiasdogma, wie die rabbinische Lehre vom doppelten Adam in Beschlag nahm. Der jüdische Alexandrinismus dagegen übertrug die Heilandsrolle der personificirten göttlichen Weisheit und dem Logos, ja versuchte in Moses als einer Incarnation desselben einen geschichtlichen Weltheiland nachzuweisen, während die christlichen Alexandriner diese Würde auf Jesus von Nazaret übertrugen. Der Gnosticismus schloss sich zwar an den christlichen Erlösungsglauben an, verflüchtigte aber dessen historische und ethische Grundlagen, indem er die concrete Persönlichkeit und das irdische Leben und Wirken des Erlösers in einen metaphysischen Processs auflöste und die Heilsaneignung der Christen vom praktischen Boden des Willens, Gewissens und Gemüthslebens auf den theoretischen eines blossen Wissens bezw. einer platonischen Anamnesis verlegte. Dieser wieder ins Heidnische zurückfallenden Anschauungsweise gegenüber machten die der Gnosis nahestehenden christlichen Episteln den christlich-religiösen Standpunkt geltend, indem sie die Erlösung als einen positiven Act Gottes und Christi darstellten. Bei diesem aber bleibt des Menschen Anlage und Thun gänzlich ausser Betracht und wird allein der göttliche Wille und Rathschluss massgebend. Indessen auch in der Gnosis war die menschliche Betheiligung bei der Erlösung schon eine fast zur Passivität abgeschwächte Receptivität geworden.

So zeigt sich in der dogmatischen Bewegung eine von Paulus angebahnte, im christlichen Gnosticismus vollendete Steigerung der religiösen Seite der Erlösungsidee. Dass sich diese Tendenz auch in der johanneischen Heilslehre geltend macht, darauf weisen alle bisher beobachteten Erscheinungen in seinem

System hin, darauf lässt vor allem schon die hohe überragende Stellung schliessen, die der Heiland bei ihm einnimmt. Denn es ist eine sehr natürliche Folge, dass dem heilsbedürftigen Menschen um so weniger zu thun übrig bleibt, je gottesmächtiger das Wesen und Walten des Heilbringenden selber ist. Das wird sich auch zeigen, wenn wir nunmehr die johanneische Lehre vom Heiland, einer Heilswirksamkeit und dann von dem Verhalten und Schicksal der Menschen rücksichtlich derselben ins Auge fassen.

Der Erlöser ist in allen christlichen Lehrbegriffen der Gottessohn, welche metaphysische Bedeutung dieser Name auch immer haben mag. Dies gilt auch in den gnostischen Systemen, welche freilich den Begriff vielfach spalten und vertheilen. Einen Antheil an der Erlösung hat aber auch der Vater und der Geist; jenem wird besonders die Vorbereitung derselben zugeschrieben, diesem die Vollendung des Heils. Dies Alles gilt auch für das Johannesevangelium. Der Vater ist bei ihm, wie überall der letzte und oberste Urheber des Heils, der den Erlösungs-Rathschluss und -Plan fasst und durchführt, den Sohn sendet, seine Mission und Aufgabe ihm vorschreibt, und ihm die Menschen zubereitet und zuführt, sie bewahrt und ausrüstet, der auch den Geist sendet und die Menschen heiligt, überhaupt ursprünglich und eigentlich Alles thut, was der Sohn auch[1]. Der Geist aber führt das Werk des Logos fort und zu Ende, wie oben schon angedeutet und später ausgeführt werden wird[2]. Der Erlöser im eigentlichen Sinne aber ist der Sohn.

Der Begriff des Gottessohns ist nun bei Johannes auf das höchste gespannt. Er ist hocherhaben über den Sohn und Messias der Synopsis, ist nicht mehr nur der paulinische Zweite Adam, auch der Schöpfer der Welt und Hohepriester des Himmels im Hebräerbrief kommt ihm nicht gleich, nicht mehr fast der alle Geisteswelt überragende und umfassende Träger der Gottheit in den gnostisch-christlichen Episteln, gar nicht zu gedenken des oberen Christus im häretischen Gnosticismus, auch der göttlichgestaltete Erlöser des Philipperbriefes bedeutet noch nicht dasselbe wie der wesensgleiche Gott genannte Sohn des Evangeliums.

[1] S. 181. [2] S. 198.

Am meisten noch entspricht diesem der philonische Logos, über dem jedoch der johanneische insofern noch erhaben gedacht werden kann, als dieser Gott näher und der Welt ferner steht als jener, da er der Eingeborne heisst und in des Vaters Schoosse sitzt, also nicht den Kosmos zum jüngeren Bruder hat und nicht in der Welt immanent ist.

Ist so die Persönlichkeit des Heilandes bei Johannes eine eigenthümliche, alles überragende, so wird es auch die Heilswirksamkeit sein, die ihm zugeschrieben wird, aber eine solche, welche am meisten den Heilswirkungen des Philonischen Logos entsprechen wird. Die Art dieser Heilswirksamkeit wird nach den Wesensbestimmungen sich richten, welche von dem Logos-Sohn ausgesagt wurden. Modificirt wird diese Wirkungsweise durch die verschiedenen Phasen, in welchen die Existenz des Logos gedacht wird. Es werden nämlich schon auf den frühesten Entwicklungsstufen der Christologie mehrere Perioden in der Existenzform und Erscheinung des Gottessohnes unterschieden. Zunächst die erste und zweite Parusie; mehr und mehr aber wird, namentlich seit Paulus und den Alexandrinern, ausser der historischen Erscheinung Christi in Menschengestalt noch eine Prä- und Postexistenz in verklärter Wesenheit ausgebildet. Sogar bei Philo, dem ja Johannes sich in seiner Logologie anschliesst, findet sich eine Art Parallele zu der Christologie in diesem Punkt: ausser der zerstreuten allgemeinen Erscheinungs- und Wirkungsweise des Logos nimmt er eine besondere Incarnation in der geschichtlichen Person des Mose an und in der Zukunft eine Parusie des Logos in einer Wundergestalt, die mit dem christlichen Menschensohn der Parusie oder auch dem Paraklet eine gewisse Aehnlichkeit hat. Den Thatsachen der christlichen Geschichte entsprechend muss nun der Evangelist eine dreifache Offenbarungsweise des Logos-Heilandes annehmen: ausser der in Menschengestalt im Jahre des Heils eine Wirksamkeit in der Vergangenheit des Alten Bundes und eine fortdauernde Nachwirkung in der Zukunft der christlichen Kirchengeschichte. In diesen drei Phasen nun vollzieht sich die Erlösung im engeren Sinn.

1. Der Heiland in der Vorzeit[1].

Die ältesten wie die jüngsten Schriften des vorjohanneischen N. T., Evangelien und gnostisirende Epistel brachten die Erlösung schon mit der Weltschöpfung in Zusammenhang, damals schon sei sie vorgesehen und vorbereitet gewesen[2].

So setzt auch Johannes die erlöserische Thätigkeit des Logos an den allerersten Anfang der Geschichte. Ist doch die Welt, die sichtbare Schöpfung als Gotteswerk nach Paulus wie den Weisheitsbüchern und Philo eine Offenbarung Gottes[3]; und mehr als das: die Welt und ihre einzelnen Gebilde, insbesondere die Menschen, müssen doch irgendwie den Einfluss und das Gepräge des guten göttlichen Princips an sich erfahren, das ihr Bildner ist. Die Schöpfung durch den Logosgott, der Licht und Leben ist, muss wenigstens in formaler Weise auf die Menschen einwirken, wenn auch eine wesenhafte Umwandlung nicht möglich ist[4]. So sagt denn auch der Evangelist schon bei der Entstehung der Welt: das im Logos befindliche Leben war das Licht der Menschen. Nicht als ob dieses (geistige) Licht in ihnen gestrahlt oder gar der Kern ihres Wesens geworden; sondern nur so, dass es ihnen von aussen geleuchtet, wie das natürliche Tageslicht in der Genesis, von dessen Strahlen alle Weltwesen beleuchtet wurden seit dem ersten Schöpfungstag, an dem es hervorglänzte in der Finsterniss[5].

So war der lichte Logos wie die Weisheit Salomos und der jüngeren Weisheitsbücher[6] kommend in die Welt von Anfang, ja er war in der Welt, diese war sein Haus, seine Wohnung, die er selber bereitet hatte, um darin zu wohnen und zu wirken; insbesondere natürlich in den Menschenherzen, die er mit seinem Licht anstrahlte, um sie womöglich auch helle zu machen und dadurch zu einer Heimstätte für ihn, sofern sie sich ihm als wesensgleich, als geistesverwandt, als Gotteskinder erwiesen[7]. So ist die Welt sein Eigenthum, insbesondere sind die Menschen

---

[1] In diesem Abschnitt finde ich mich in vielfacher Uebereinstimmung mit Weiss, N. Th. §. 152 cf. Lehrb. II, §§. 1—3. [2] Mt. 25, 34. Offenb. 13, 8. Eph. 1, 4. 3, 9. Col. 1, 15. 26. 2, 2 vgl. I Cor. 2, 7 ff. Röm. 16, 25. I Petr. 1, 20. [3] Röm. 1, 20 (Act. 14, 17). Weish. 14, 6. [4] 1, 10 f. [5] 1, 4 f. 9 vergl. II Cor. 4, 6. [6] S. 15 ff. 20 ff. 26 f. [7] 1, 9—12.

seine Angehörigen, er hat „Macht über alles Fleisch“ d. h. die Menschenwelt ist das Gebiet seiner Wirksamkeit[1]. So hat der Logos seine Schafe in aller Welt; überall sind Gotteskinder zerstreut; sie ziehen ihm nach wie die Herde dem Hirten, wie die Lichtfunken dem Kometen. Aus den Hellenen kommen sie nach Jerusalem und wandeln und fragen dem wahren Beth-El, dem wahren Lichte nach. Samaria grübelt und forscht über die rechte Stätte der Anbetung und sehnt sich nach dem Messias, der das Alles darlegt. Dies Fragen und Harren aber ist selbst hervorgerufen durch den Logos, der auch dort eingekehrt. Auch dem Römer ist seine Macht verliehen von Oben von dem, durch welchen die Fürsten herrschen, den Sophia-Logos. Auch er zeigt eine unbewusste Ahnung von dem Judenkönig, wie der römische Dichter sie ausspricht; auch er zeigt sich als unbewussten Propheten und Verkündiger dessen, der unter ihm durch Leiden verklärt werden soll; Aehnlich wie Philo und Paulus in Actis die heidnischen Philosophen und Poeten zu Zeugen Gottes und seines Logos machen. Aber freilich nur vereinzelte Beispiele solcher Vorbereitung der Heidenwelt weiss Johannes aufzuzählen, wie alle Juden und Christen[2].

Mittelpunkt der Menschenwelt ist eben für die gesammte jüdische und christliche Religionsvorstellung Israel; und die israelitische Welt ist im A. und N. T., im Kanon wie in den Apokryphen, bei dem jüdischen Philosophen und sogar auch im Gnosticismus der eigentliche Schauplatz für die vorchristliche Erlösungsthätigkeit und der Ausgangspunkt für alle Erlösung. So heisst Israel denn auch bei Sirach und bei Philo das Sondereigenthum der Sophia oder des Logos, wie es sonst als das Volk Gottes bezeichnet wird[3]. Und nicht nur bei den älteren Judenchristen, sondern auch bei den jüngsten gnostisirenden Schriftstellern ist Israel noch „das Volk“ und „das Haus“, in das die Heiden aufgenommen werden, wenn auch freilich nicht mehr als Beisassen und Gesinde, so doch als Bürger und Familienmitglieder[4]. So denkt auch der Evangelist, wenn er von dem Eigenthum und den Eigenen des Logos redet, worin er wirksam war,

[1] 17, 2. [2] 10, 2ff. 16. 11, 52. 12, 20—36. 4, 1—42. 19, 11. 18, 34f. 19, 19. Virgil. Ecl. 4. Tacit. hist. V, 13. Sueton. Vespas. 4. Insbesondere denke man an die Sibyllinen. Act. 17, 28. S. o. S. 21f. 54f. 57f. 142. [3] S. 19f. 20ff. 27. 29. 51. [4] cf. Röm. 9, 4ff. Eph. 2, 12f. 19ff.

vor allem an Israel. Von den Juden kommt das Heil auch nach Johannes und für Israel soll der Heiland zunächst geoffenbart werden. Israel ist auch ihm „das Volk", das Stamm- und Kernvolk der Erlösung, zu dem die Gotteskinder in der Heidenwelt als Diaspora sich verhalten, das Haus Israel ist der Hof für die Herde, mit der die Schafe aus dem Heidenthum erst vereinigt werden[1].

So findet der Logos vor Allem in Israel solche, „welche ihn aufnahmen und welchen er die Vollmacht der Gotteskindschaft ertheilte". Den Erzvater Abraham hat er seinen Tag schauen lassen, so dass dieser schon frohlockend die Seligkeit erlebte, die der synoptische Jesus blos den Jüngern der evangelischen Geschichte zuerkennt. Jesaja hat seine Herrlichkeit gesehen und von ihm geredet, und wenn Moses nicht Gott selbst gesehen hat und kein Israelite, ja kein Mensch seine Gestalt gesehen und seine Stimme gehört, so müssen überhaupt, wie Philo will und überhaupt der alexandrinische Rationalismus in LXX und auch die palästinensische Schriftgelehrsamkeit geneigt ist, alle alttestamentlichen Theophanien als Logoserscheinungen angesehen werden[2]. So sind wohl auch alle Offenbarungen und Eingebungen schliesslich als durch den Logos vermittelt zu denken. Solche göttliche Offenbarungen ergehen aber an mancherlei Gottesmenschen oder „Götter", wie diejenigen genannt werden, „zu denen das Wort Gottes geschah". Dieses sind die Propheten, vor allem Moses, durch welchen das Gesetz gegeben ward und welcher das Gesetzbuch, das schriftliche Gesetz, „die Schriften" geschrieben hat als der Meister, dessen Schüler nach Philo die Propheten gewissermassen sind[3]. Sie können etwa auch als die „Arbeiter Gottes" in seiner Welternte bezeichnet werden, die Vorbereiter des Heils, die Vorarbeiter des fleischgewordenen Christus, die in dem Dienste des Logos stehen, von ihm gesendet werden, ehe er selbst ins Fleisch kam[4].

Derjenige Gott, mit dem Moses also verkehrte, muss der Logos sein[5]. Und wenn das Gesetz nicht eigentlich von, sondern

[1] 1, 11. 4, 22. (Röm. 9, 5) 1, 31. 10, 16. 11, 51 f. S. 158. 105. [2] 1, 12. 8, 56 (vgl. Mt. 11, 25. I Cor. 2). 12, 38 ff. 1, 18. 5, 37. S. 13 ff. 41. 77. 95. 101. 109. [3] 10, 35. 12, 38 f. 1, 17. 5, 46. 39 vgl. 15, 25. 10, 34 f. S. o. S. 29. 57 f. [4] 4, 34 cf. I Petr. 1, 10—12. [5] Moses gehört also, wie alle Vertreter des A. T., bei Joh zu den Unvollkommnen, deren Gott der Logos ist, gegen Philo, S. 45. 57.

„durch“ ihn „gegeben wurde“, so wird der Urheber desselben, wenigstens der nächste Geber, ebenso der Gottessohn sein. Dieses Gesetz aber hat seine Bedeutung in seiner Beziehung auf Christus und das Christenthum; hat also mittelbar einen erlöserischen Sinn und Zweck, wenn es recht angesehen wird[1]. Es ist freilich nicht „Gnade“ wie das Christenthum, sondern eben Gesetz, Gebot: aber als solches bewahrt es doch diejenigen die es halten vor „Mord“ und ungerechtem Gericht, also vor des Teufels bösen Gelüsten und es gibt Grundsätze, welche zur Anerkennung der Wahrheit dienen, ja zur Erkenntniss des Göttlichen mithelfen können[2]. Das Gesetz hat also einen erziehlichen Zweck und zwar einen solchen, welcher direct auf Christus gerichtet ist, ähnlich wie es auch bei Paulus und Barnabas angesehen wird, freilich mit einer andern zum Theil entgegengesetzten Wendung, indem nach ersterm das Gesetz auch dazu da ist, um die Sünde durch das Bewusstsein ihrer Sündigkeit nur noch sündiger zu machen. Aber eine ähnliche Anschauung klingt auch bei Johannes durch, wenn er verschiedene Gesetzesstellen so anführt, als ob sie gleichsam einen Reiz geboten hätten für die Juden, das darin Verbotene zu thun und also sich Klage und Gericht statt Gnade zuzuziehen[3].

Zum andern ist das Gesetz nicht „Wahrheit“, das ist: nicht Wesen, Erfüllung, Wirklichkeit; aber es ist „Zeugniss“: Weissagung, Vorbedeutung und Vorbereitung, der Schatten der kommenden Ereignisse, wie es die christlichen Alexandriner ansehen, nachdem schon Paulus und die übrigen urchristlichen Lehrer diese Vorstellung angebahnt hatten[4]. So enthält der jüdische Reinigungsritus vor Passah eine Hinweisung auf die christliche Heiligung; das herkömmliche Wasserschöpfen am Laubhüttenfest findet seine wahre Bedeutung in dem Geistesquell der von Christus ausströmt; die Beschneidung ist eine Andeutung dessen, was im Christenthum für Heilsthaten geschehen; der Tempel ist ein Sinnbild des Leibes Christi und seiner Kirche, die mit ihm in mystischer Beziehung stehen; das Passahlamm ist eine feierliche herrliche Weissagung auf den, der der Welt Sünde trägt und ihr

[1] Seite 106 ff. [2] 7, 19. 51. 8, 17. 15, 25. 9, 31 f. vergl. Spr. 15, 29. [3] Röm. 7, 8. 7. Joh. 13, 18. 15, 25. 5, 45. S. 107 ff. [4] S. 99 f. 102. 109 f. 152. Auch Col. 2, 17 ist das Gesetz der Schatten des Christenthums: Christus ist das wahre Opfer, Eph. 5, 2; die Taufe die wahre Beschneidung, Col. 2, 11.

das Leben gibt, gleichsam eine Vorfeier der Erlösung in Christo. So bewähren sich auch diese Kulteinrichtungen Israels als Handhaben und Anknüpfungspunkte für das thatsächlich erscheinende Heil: die Reinigungskrüge werden gefüllt mit dem Wasser, das zum Weine wird; der Tempel wird die Stätte, deren Reinigung die Auflösung des Leibes Christi und seine Aufrichtung zur Folge hat und der Ort, bei dem die Heiden nach dem wahren Gotteshaus fragen; die Feste werden die Zeiten der Herrlichkeitsoffenbarungen Christi und des Christenthums; das Passah wird zum grossen herrlichen Opferfest des Gotteslamms[1].

Was durch das Gesetz im Symbol, das ist durch die Prophetie im Wort ausgesprochen. Und solcher prophetischer Worte gibt es die Menge, die auf Christi Thun und Leiden, auf sein Wesen und Wirken deuten[2]. Weissagungen auf dies Alles sind aber auch die Thaten und Erlebnisse der prophetischen Männer des Alten Bundes, ja die ganze Geschichte Israels ist wie bei Paulus und besonders den Alexandrinern voller Typen: so ist's mit dem Traum Jacobs und der ehernen Schlange Mosis, mit dem Gastmahle Josephs und der Brautwerbung Eliesers, so mit der Wüstenspeisung und der Wasserspende aus dem Felsen, der schon nach Paulus Christus bedeutet[3].

Wie die Einrichtungen des Gesetzes, die Worte und Werke der Propheten und die Geschichte Israels und der Väter, so sind auch die Schriften der Bibel, in denen ja dies Alles dargestellt wird, voll von Hinweisungen auf Christus, die er selber eingegeben. Moses vor Allem hat von ihm geschrieben und wollte seine Schüler die auf ihn hofften zum Glauben an den Kommenden bringen, dessen Worte Gottesworte sind. Er hat insbesondere den Prophetenkanon aufgestellt, an dem das Volk den erkennen kann und auch erkennt, der als wahrer Prophet in die Welt kommen soll[4]. Ueberhaupt hat er und alle Propheten den Christus beschrieben, ein Signalement von ihm gegeben, so dass er kenntlich wurde für alle diejenigen, die ihn erkennen wollten und anerkennen konnten, ebensowohl wie für diejenigen, die ihn hassten und verfolgten[5]; zugleicherzeit ist auch im A. T. von

[1] 5, 39. 46. 11, 55 f. vgl. 13, 8 f. 3, 25 und 2, 6 f.; 7, 37 f. 23. 2, 13 ff. 12, 20. 1, 29. 19, 14. 36. [2] 1, 29. 46. 2, 17. 21. 6, 45 u. s. f. [3] I Cor. 10 cf. Barn. 12, 4. Joh. 1, 52. 3, 14. 2, 1 ff. 4, 1 ff. 6, 1 ff. 19, 34 f. Barn. 11, 3 f. [4] 5, 46 f. 6, 14. 7, 40. [5] 1, 46. 3, 14. 12, 14. 38. 15, 25. 17, 3.

Gott ein Programm aufgestellt für sein Wirken und Leiden, das er erfüllen musste[1]. Alle Schriften, von dem Logos eingegeben geben also Zeugniss von Ihm und sind dem Volke Israel gegeben, dass die Suchenden darin Leben hätten in Seinem Namen[2]. Sie sind wahr und gewiss, sind Gottesworte, so dass sie nicht aufgelöst werden können, sondern eben in Jesu Wahrheit und Erfüllung werden[3].

So ist also durch die Einwirkung Gottes des Logos der ganze Alte Bund, wie er verfasst und fixirt ist in der Schrift, Sinnbild und Gleichniss, Zeichen und Zeugniss von der absoluten Religion, die in Christus und dem Christenthum erscheinen sollte: „das Gesetz", das durch Moses gegeben, ein menschliches Ab- und Vorbild „der Gnade und Wahrheit", die „durch Jesus Christus geworden"[4].

Was nun die Bibel als Schrift soll, das ist auch die Bestimmung des andern Zeugen, des „Menschen", in dessen Person das „Zeugniss" ebenso concentrirt und incarnirt ist, wie nach den jüdischen Apokryphen Gottes Wort und Weisheit in dem Gesetzbuch oder wie nach des letzten Evangelisten Anschauung das Licht und Leben in Christus[5]. Die Figur des Johannes ist die Weissagung und Weisung selbst, seine Person die Personification des Judenthums nach seinem prophetischen Berufe, der Alte Bund ist wie sein letzter Vertreter eine Stimme in der Wüste, die hinweist auf den kommenden Herrn, der Herold des Königs, der Hochzeitsbitter des Bräutigams[6].

So ist der dunkle Nachthimmel des Alten Bundes mit Lichtern besät, welche als Reflexe des im Neuen Testament aufgehenden Tageslichtes glänzen. Moses und die Propheten sind nur Mond und Sterne, deren erborgter Schein vom Dasein der noch unsichtbaren Sonne zeugt, vor deren Glanz sie aber schliesslich erbleichen und erlöschen werden. Der letzte Zeuge ist der kurzleuchtende Morgenstern, der den nahen Sonnenaufgang verkündet und der abnehmen muss in dem Masse wie die Strahlen der Sonne wachsen[7].

Die Wirksamkeit des Logos in der alttestamentlichen Vor-

[1] 2, 17. 19, 28 f. [2] 5, 39 f. vgl. 20, 21. 12, 14. [3] 10, 35. 19, 36. 6, 45. [4] Barn. 12, 7: πάντα (im A. T.) ἐν Αὐτῷ καὶ εἰς Αὐτόν. S. 107. 108. 109. [5] 5, 33. 35 f. 1, 6—8. 15. 19. 31—34. 3, 26. [6] 1, 15. 19—36. 5, 28 ff. 3, 28 f. [7] 5, 35. 3, 30. 31.

zeit ist eine in's Allgemeine gehende, wie die der Salomonischen Weisheit und des Philonischen Logos. Sie fällt gewissermassen mit der allgemeingöttlichen Offenbarungs- und Heilsthätigkeit zusammen: daher wird auch diese Wirksamkeit des Sohnes als eine besondere von Johannes hier nicht hervorgehoben, ja man kann sie sich, wenn man von andern genauern Aussagen absieht, ebensogut als göttliche vorstellen. Diese Heilswirksamkeit hat auch mehr den Character des Vorbereitenden an sich, wie es eben dem Vater zugeschrieben wird. Damit stimmt, dass der Sohn in dieser Vorzeit mehr noch in Verbindung mit dem Vater gedacht wird als mit der Welt: er ist kommend in die Welt — noch nicht von Gott her gesendet in die Welt und an sie hingegeben; er ist zwar in der Welt, wie das Licht, das in ihr scheint, aber er weilt und wohnt noch nicht in ihr in concreter Gestalt[1]. Es ist sozusagen noch keine concentrirte, keine intensive Wirksamkeit, sondern mehr eine zerstreute und formlose, verborgene und indirecte Einwirkung. Es ist wie mit dem Lichte der Schöpfung, ehe die Sonne, sein sichtbarer Mittelpunkt und Ursprung als Regentin des Tages am Himmel strahlte: das Licht war zwar kommend in die Welt und beleuchtete jedes Geschöpf darin, aber noch nicht mit der überwältigenden Macht der Sonne, deren Gluth die Kinder des Tages herauslockt zum Leben und Wandel im Licht und zugleich die Kinder der Finsterniss zurückscheucht in ihr nächtiges Element[2]. Eine solche concentrirte und darum intensive Wirksamkeit sollte aber eintreten durch eine neue besondere Erscheinungsform des Logos. Damit ist wie in der Schöpfungsgeschichte mit der Erscheinung der Sonne, gleichsam die zweite Hälfte der Welt- und Heilsgeschichte eingeleitet.

2. Der Heiland im Fleisch.

Die eigentliche Erlösung knüpfen die christlichen Schriften an eine besondere historische Erscheinung, an eine geschichtliche Zeit und eine geschichtliche Person. Zu einer bestimmten Epoche ist „die Zeit erfüllet", das Heil gekommen; in einer bestimmten Persönlichkeit ist der „Heiland der Welt" erschienen, sein Leben

[1] Vgl. 1, 9 m. 3, 16. 17; 1, 9. 10 m. 14. [2] 1, 9. 3, 19 f.

auf Erden bedeutet das Jahr des Heils. Diese geschichtliche Persönlichkeit ist Jesus von Nazaret. In ihm ist der Gottessohn, das ist nach den verschiedenen Anschauungen: der geistgesalbte Messias, der geistige Adam, der göttliche Logos erschienen, ist ein Glied des Menschengeschlechtes, ein Factor der Menschengeschichte geworden und hat durch sein Wirken und Leiden, sein Leben und Sterben die Erlösung vollbracht. Sein Wesen, wie sein Leben ist darnach ein einzigartiges, ein eigenthümlich ausserordentliches, es gehört dem Himmel und der Erde an, der Gottheit und der Menschheit, nur bei den verschiedenen Auffassungen in verschiedener Vertheilung der beiden Momente.

Diese allgemein christliche Anschauung bildet auch die Grundlage für die johanneische Lehre vom Wesen und Werk des in der Zeit erscheinenden Erlösers, von denen das erstere etwa mit dem Wort: „der Logos ward Fleisch", das zweite in dem Spruch characterisirt wird: die Sendung des Eingebornen Gottessohns bedeute, „dass jeder der an ihn glaubt nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe".

a) Die Erscheinung des Logos im Fleisch [1].

Schon frühzeitig suchten sich die Christen das Eintreten des Erlösers in die sichtbare Wirklichkeit klar zu machen. Während die Judenchristen der frühesten Zeit den Menschen Jesus bei der Taufe zum Messias mit Geist und Kraft gesalbt und ausgerüstet dachten, stellten spätere seine Entstehung als wunderbare göttliche Erzeugung dar. Paulus sagt: „Gott sandte seinen Sohn, geboren vom Weibe", „in eine Aehnlichkeit des Sündenfleisches". Im Philipperbrief nimmt der Gottgestaltige in demüthiger Selbsterniedrigung gemeine Menschengestalt an. Der Hebräerbrief meint, der Gottessohn, der göttlicher Schöpfer und Herr ist, „ist gleicherweise wie die Menschenkinder Fleisches und Bluts theilhaftig geworden und musste überhaupt in Allem seinen Brüdern gleichwerden". Und ähnlich mag auch die Vorstellung der sonst gnostisirenden christlichen Episteln gedacht sein. Dagegen in den gnostischen Speculationen der Häretiker vereinigt sich entweder der himmlische Aeon mit dem Menschen Jesus bei der

[1] Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I, 222 ff. 561 ff. Zeller, Theol. Jahrbb. 1842, 51 ff.

Taufe, oder erscheint in einem Scheinleibe, oder hat sich mit wunderbarer Kunst einen Leib so bereiten lassen, dass er — der an sich leidenslose Aeon — doch mittels desselben das Leiden übernehmen und überhaupt mit diesem ganz anders gearteten Wesen eine Einheit bilden konnte. Nach Barnabas dagegen hat der Herr und Schöpfer einfach sich in das Fleisch wie eine Art Mosesdecke gehüllt, um seine unerträgliche Herrlichkeit zu mildern[1].

Das sind lauter unvollkommene Versuche, in Christus die Vereinigung einer göttlichen und einer menschlichen Natur zu denken, Versuche, wie sie auch später angestellt und nie befriedigend gelöst werden konnten, eben weil solche Vereinigung ihrer Natur nach für unsere psychologische Erfahrung undenkbar ist.

Welcher dieser verschiedenen Vorstellungsweisen wird sich nun Johannes anschliessen oder nähern? Vielleicht würde eine der gnostischen Auffassungen ihm am meisten zusagen, wenn sie nicht allzu phantastisch und complicirt wären, so dass sie für die gewöhnliche Vorstellung sich wenig eignen und namentlich bei einem ausgeführten Lebensbilde Jesu Schwierigkeit machten. Doch mag er wohl auch hier wie sonst das brauchbare an der gnostischen Lehrweise herausnehmen und mit einer andern aus dem classisch-biblischen Alexandrinismus verbinden.

Die volksthümlichste Vorstellung davon, wie das Göttliche sich den Menschen bemerkbar macht, ist gewiss die Art, wie man sich Engelerscheinungen und überhaupt auch Theophanien im alten Testament dachte: dass nämlich der himmlische Geist irdische Leiblichkeit annahm[2], ähnlich wie es im Philipperbrief

[1] S. o. 77 f. 82. 103. 109. 112. 133. 134. 135. 139. 143.

[2] Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 230 ff Vgl. Philo über die Erscheinung der drei Engel bei Abraham (II, 17 f. Gen. 18): Sie erquickten sich nicht sowohl an den Speisen als vielmehr an der Gesinnung ihres Wirthes . . . Erst als die Gäste sagten: bei Gott ist kein Ding unmöglich! da scheint er zu begreifen, dass die Erscheinung etwas anderes und heiligeres sei, eine solche von Propheten oder von Engeln, welche sich aus geistigen und seelischen Wesen in Menschengestalt (ἀνθρωπομόρφον ἰδέαν) verwandeln. . . . Wunderbar aber ist, dass Nicht-Hungernde, den Schein (φαντασίαν) von Hungernden und Nicht-Essende den von Essenden boten. Am wunderbarsten aber, dass die, welche unkörperlich waren, sich in die leibliche Gestalt von Menschen umwandelten (σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι) aus Liebe zu dem Frommen. Vgl. Tob. 12, 19. 9. 5, 12.

vom himmlischen Christus gesagt ist; wobei nur an Menschenähnlichkeit, nicht an wirkliche Menschlichkeit gedacht wird. Dies eben nun meint der Evangelist. Er schreibt, nachdem er die gestalt- und formlose Wirksamkeit des Logosgeistes in der Welt geschildert hatte: „Und der Logos ward Fleisch". Das will nicht bedeuten, dass der Logos seine Wesenheit, seine Substanz geändert hätte, da ja das Fleisch als Substanz das Gegentheil von der Logosnatur ist und diese sich also nicht darein verwandeln kann, wie der Evangelist ausdrücklich bemerkt[1]. Das „werden" bedeutet vielmehr hier vom Logos ganz dasselbe, wie vorher von der Welt, nämlich: in einer bestimmten Gestalt in die Erscheinung treten. Also der Logos nahm fleischliche d. h. körperliche Daseinsform an und machte sich so sichtbar für die sinnliche Welt; der seinem Wesen nach unveränderte und unveränderliche Logos „erschien im Fleisch", wie Barnabas sagt, und „litt im Fleisch", wie der Epheserbrief sagt, nämlich um den Menschen nahe zu treten, mit ihnen verkehren und ihnen sich offenbaren zu können, im Leiden z. B. als Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt, auf das der Zeuge darum mit Fingern deuten kann: „Siehe da"[2]!

Der Logos ist nicht Fleisches und Blutes theilhaftig geworden in dem Sinn, als ob er vollständig Mensch mit menschlichem Bewusstsein geworden sei[3], vielmehr er hat das Fleisch, ähnlich wie Barnabas sagt, nur angenommen, als Hülle und Hütte angezogen; also nur einen Menschen-Leib gehabt, welcher ja nach hebräisch-christlicher Anschauung mit einer Hütte verglichen wird, insbesondere auch bei der Erscheinung des verklärten Gottes-

---

[1] Joh. 1, 14. 3, 6. Barn. 5 (cf. I Joh. 4, 2). Eph. 2, 14 vergl. Clem. Rom. II, c. 9: „Er der Geist wurde Fleisch und hat uns so berufen." Vgl. auch Gal. 4, 4. 5. [2] Reuss, Joh. Theol. 24: „Er kam körperlich zur Erscheinung" und änderte damit seinen *modus essendi*, (nicht die Essenz); „er wurde" allerdings so „Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung" (Weiss, Lehrb. 253), was freilich nicht Inhalt, sondern Folge dieser Aussage ist. [3] Bezw. mit menschlicher Seele nach der uns geläufigen Psychologie. Die Seele ist nach hebräischer Vorstellung im Blut (Gen. 9, 4. Philo I, 481) gehört also zum lebendigen Leib, zum Fleische; darnach ist „Seele" 10, 11. 15. 17. 15, 13 gleich unserm deutschen „Leben" im sinnlichen Verstand. Köstlin 141. Weiss, Lehrb. 256. 12, 25 ist populäre Rede als synoptisches Citat; ebenso 12, 27 aus Ps. 42 vgl. Mt. 26, 28. Joh. konnte unmöglich sagen: der Logos wurde Mensch, aber wohl: wurde Fleisch d. h. sinnliche Menschengestalt.

sohnes[1]. Er verfügt vollständig frei und souverän über dies sein Fleisch als etwas Aeusserliches, wie der Mensch über sein Zelt oder Kleid: er legt es ab und an, wie's ihm gefällt. Er kommt plötzlich sichtbar und verbirgt sich unversehens vor Aller Augen, entzieht sich den Verfolgern und liefert sich ihnen aus, wenn seine Stunde gekommen ist, versetzt sich plötzlich an einen andern Ort und wandelt über das Meer. Noch nach seinem Tode lässt er Blut und Wasser aus seinem Leibe fliessen. Er hat die Macht freiwillig sein sinnliches Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen; brechen die Juden den Tempel seines Leibes ganz ab, so baut er (nicht, wie es früher hiess, Gott) ihn in dreien Tagen wieder auf; er geht mit diesem neuen Leib durch verschlossene Thüren und zeigt doch an ihm die Wundenmale des früheren[2]; er erscheint damit in anderer Gestalt und macht sich doch wieder durch die Stimme kenntlich als der nämliche[3].

Der johanneische Christus ist nicht, wie der Hebräerbrief ferner annimmt, seinen Brüdern gleichgeworden, die Menschen heissen seine Brüder nicht als Fleisches-, sondern als Geistesverwandte[4]. Sinnlicher Genuss reizt ihn nicht und sinnlicher Schmerz schreckt ihn nicht; daher ist er auch nicht versuchbar zum Bösen; der Fürst der Welt kann ihm nichts anhaben, eine Versuchung von dieser Seite ist darum auch nicht einmal als Versuch erzählt[5]. Müdigkeit und Durst haben nur einen heilsgeschichtlichen Zweck, sind auch wohl nur scheinbar; das einzigemal wo ihm Speise angeboten wird, weist er das Bedürfniss dafür zurück[6]. So ist der Logos im Fleische eigentlich auch nicht leidensfähig. Nur in einzelnen Augenblicken kann ihn — nicht der sinnliche Schmerz selbst — sondern der Gedanke an Leiden und Sterben, eignes wie fremdes, als etwas seinem seligen geist- und lebensvollen Wesen Widerstrebendes, ebenso der Unglaube oder der Verrath an seiner Liebe in Erregung bringen, eine Aufregung welche aber nicht ein sinnliches Pathos ist, sondern eine geistige und seelische d. h. aber innere Bewegung, die nicht von

[1] 1, 14. II Cor. 5, 1 f. Mt. 17, 4. II Petr. 1, 13 f. vgl. Job 4, 19. Tert. de carne Chr. 10 f. Philastr. c. 70. [2] Vgl. Barn. 9, 7: Im jüngsten Gericht werden seine Feinde ihn schauen in dem Scharlachtalar über seinem Fleische. [3] 1, 29; 8, 59; 12, 36. 10, 17. 18. 2, 1; 6, 16 f. 19, 35 f. 2, 19 ff. cc. 20. 21. [4] 20, 17 [5] 14, 30. 8, 46. Ueber c. 6 s. u. [6] 19, 28. 4, 1. 8. 32 f. Vgl. S. 239 N. 2. S. 143. Anders Weiss, B. Th. §. 144 d.

aussen herkommt, sondern von ihm selbst ausgeht; und wenn er sie äussert, so verbindet er damit einen bestimmten Zweck[1]. So ist auch sein Tod nicht ein Sterben, das er erleidet, sondern die Hingabe seines Geistes, bezw. das Einsetzen und Ablegen seines Lebens oder vielmehr eine erwünschte Heimkehr ins höhere Vaterland[2]. „Leiden" und „Sterben" wird in Jesu Munde nie erfunden[3]. All seine Worte athmen Leben und Seligkeit, Frieden und Freude ist die gesammte Stimmung, die ihn erfüllt und die von ihm ausgeht. Die selige Luft des Himmels umweht ihn[4].

Daneben wird aber ganz unbefangen von seiner Mutter, sogar von seiner Geburt geredet, wird gemeldet, dass er Brüder nach dem Fleisch gehabt habe und selbst die von den Juden und sogar den Jüngern angenommene Vaterschaft Josephs wird nicht geleugnet[5]. Ja mit einem gewissen Nachdruck scheint sein Fleisch und Blut betont zu werden in der Abendmahlsrede und vielleicht beim Lanzenstich am Kreuz; ebenso wird die Realität seiner Leiblichkeit bei Untersuchung des leeren Grabes und bei der zweiten Erscheinung stark in Vordergrund gestellt. Dies Alles wohl zur Abweisung doketischer Ideen von einem blossen Scheinleibe. Um dieses Gegensatzes willen könnte wohl Johannes gerade den starken Ausdruck wählen, der als ein eigentlichstes Oxymoron, als „eine harte Rede" klingt: der Logos ward Fleisch[6].

Freilich muthet uns auch die johanneische Anschauung und Darstellung des Logos im Fleische einigermassen doketisch an. Denn ein wirklicher, sinnlicher Leib ist das doch nicht, welcher keine sinnlichen Affectionen auf seinen Träger übt, sondern von diesem einfach als untergeordnetes Organ behandelt werden kann, das dazu noch so äusserlich mit ihm in Zusammenhang steht, dass er's beliebig gebrauchen kann oder nicht, ablegen und wiedernehmen, ja in seiner Natur ganz verändern. Am meisten stimmt Christi Leiblichkeit bei Johannes mit dem wunderbaren psychischem Leibe, den der Valentinische Erlöser sich mit ausserordentlicher Kunst bereitet hat, und der durch Maria wie einen

[1] 12, 27. 18, 11. 19, 30. 13, 21. 11, 35—38. [2] 10, 17f. 6, 62. 12, 32. 14, 2. 28. Philo I, 153: „Gott kommt das Thun zu, (welches dem Geschaffenen nicht zugeschrieben werden darf) dem Geschaffenen aber das Leiden". [3] Höchstens gleichnissweise 12, 24. [4] 15, 11. 17, 13. 14, 27 cf. 13, 31. 16, 33 [5] 2, 1f. 19, 25. 18, 37. 7, 3. 5. 27f. 1, 46. 6, 42. [6] 1, 14. 6, 60.

Kanal hindurchgegangen ist, so dass — menschlicherweise — von Eltern und Brüdern Jesu geredet werden kann, wenn auch mit einer gewissen Ironie diesem äussern Kommen eine höhere Abkunft gegenübergestellt wird[1]. Eine genauere psychologische Vermittelung der in dem fleischgewordenen Logos wirksamen Factoren gibt der Evangelist nicht, es ist einfach das göttliche Princip des Logos auf die irdische Substanz der *Sarx* bezogen, wobei das Logosprincip überall als das massgebende, wesenhafte, beherrschende, das fleischlich-menschliche Moment nur als Accidens erscheint und nur soweit in Betracht und zur Geltung kommt, als es unbedingt nöthig ist um die Erscheinung in der Welt und den Verkehr mit der Menschheit zu ermöglichen. Daher tritt in der Schilderung des Lebens Jesu bei Johannes so manches in Hintergrund oder bleibt in gänzlichem Dunkel, was den Synoptikern zur plastischen Darstellung nothwendig ist. Die Erscheinung Jesu Christi in der johanneischen Geschichte ist vollständig die eines Engels[2] oder wenn man will eines Geistes, daher lässt der Evangelist auch die beim Meerwandeln und beim Erscheinen am Osterabend von den Synoptikern gemeldete Meinung der Jünger, er möchte ein „Geist" sein, sowie die Widerlegung durch Jesus in bezeichnender Weise weg.

Nach alledem ist Jesus auch nicht heimisch auf Erden, sie ist nicht sein Vaterland, seine Heimat, er ist auf ihr in der Fremde und ein Fremdling unter den Menschen, denen er nicht brüderlich gleichgeworden: als ein Gast und Beisasse aus einer höheren Welt „zeltete er unter uns" wie im Sinne Philos Abraham, der aus dem Vaterland und seiner Verwandtschaft, aus einer oberen Heimat hinabzog nach Kanaan und dort gezeltet hat als Paröke unter Heiden; oder in der Art der alttest. Weisheit, welche auch auf Erden eine Wohnung suchte und sie im heiligen Zelte fand als die „Schechina", wie die palästinensischen Juden sagten[3]. Er hat nichts mit den Menschen gemein: er lernt, erfährt und empfängt nichts durch sie, lässt sich nichts von ihnen sagen und in seinem Handeln nicht durch sie bestimmen. Sie sind ihm fremd, auch die nächststehenden, nicht blos die Bluts-, sondern

[1] S. 143 cf. Hebr. 10, 5. Joh. 7, 27 f. 6. 7. [2] Ebenso wie die Engelerscheinung am Grabe, ganz wie die Christuserscheinung im Garten gemalt ist. [3] 1, 14. Hebr. 11, 8. 9. 13—16. S. 51. Auch das Gotteszelt der Stiftshütte, die irdische Erscheinung des himmlischen Urbildes war ein Provisorium.

auch einigermassen die Geistesverwandten[1]. Er ist auf Erden auch im Himmel stets daheim, steht in stetem Verkehr mit Gott und unterhält eine ununterbrochene Verbindung mit dieser Oberwelt, so dass der Himmel selber ist, wo er sich befindet[2]. In diesem Sinn, als der in Menschengestalt Erscheinende, aber vom Himmel Stammende und dahin Zurückkehrende, ja dort Heimische und damit Verkehrende trägt er den Namen „Menschensohn" nach Daniels Vision und Jesu Selbstbezeichnung, nach christlichen Schriften und auch jüdischen Apokalypsen[3]. In gewissem Sinne ist also der Name Menschensohn bei Johannes der biblische Ausdruck für das unbiblische: „incarnirter Logos"[4].

Als Himmlischer wallt er auf der Erde, mit dem Bewusstsein Himmlisches gesehen, gehört und erlebt zu haben, als der Göttliche unter den Irdischen sie alle überragend, unter den Endlichen und Sterblichen der Ewige und Ewiggleiche[5]. Die irdische Erscheinung des johanneischen Logos ist also nicht wie im Hebräerbrief eine zeitweilige Erniedrigung unter die Engel, oder gar wie im Philipperbrief eine Entleerung seines göttlichen Selbstes durch Annahme einer Menschen- und Knechtsgestalt[6]. Vielmehr ist er Gott und Herr auch auf Erden; auch als er in der Menschenwelt zeltete, war er der eingeborene Sohn des Vaters, hat von ihm die volle Ausstattung seiner göttlichen Majestät, göttliche Macht und göttliches Wissen, auch göttliches Wesen: er ist voll göttlicher Kräfte: „voll der Gnade und Wahrheit" und selbst „Wahrheit und Leben", auf ihm schwebt, wie die Gloriole eines Gottes stetig der göttliche Geist und umgibt ihn mit einer Atmosphäre, in die er alle taucht die sich ihm nahen; auf ihn senken sich in stetem Verkehr die Ströme göttlicher Potenzen[7]; ja in

---

[1] 2, 4. 23f. 5, 34. 7, 1ff. 15. 8, 50. 11, 3f. 15f. 13, 6f. 37f. 14, 11. 16, 30. [2] 1, 52. 3, 13. 5, 19ff. 30. 8, 29. 16. 11, 42. 14, 10f. 16, 32. 14, 6. [3] 1, 52. 3, 13. 6, 27. 53. 62 cf. 33. 8, 28. 12, 34. 13, 31. Hier (und 5, 27) kommen überall die Merkmale des Daniel'schen Menschensohn in Betracht (himmlischer Ursprung und Hingang, Gericht). [4] S. 47, 5. 57. [5] 3, 12f. 31f. 8, 23f. 38. 55. 58. [6] Hebr. 2, 9. Phil. 2, 8. [7] Die Taufvision 1, 32f. ist eine Parallele zu der Jüngervision 1, 52. Sie stellen beide das ständige Ueberströmen und Weilen des göttlichen Wesens und Willens auf Christus dar, jene unter dem Bilde der Ruhe, diese unter dem der Bewegung. Damit erledigen sich wohl alle Verhandlungen, welche Hilgenfeld (L. B. 254f.), Baur (Nt. Theol. 366f.) und andererseits Weiss (Lb. III. §. 6. Theol. §. 145, d.) u. A. über das Verhältniss von Taufe und Logogonie führen.

ihm erscheint, redet und wirkt Gott; der fleischgewordene Logos ist, wie ein Kirchenvater es im Sinne des Evangelisten ausdrückt, *Visibile Patris*, oder nach dem Worte des Colosserbriefs: „in ihm wohnte die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig", so dass er auch göttliche Ehre wie der Vater begehrt und annimmt, wie solche auch der Engel des Herrn im A. B. erhält: kurz, er selbst ist die wesenhafte Erscheinung Gottes, die wahre Theophanie[1].

Diese seine göttliche Wesenheit offenbart er nun auch in Wort und Werk, in Leben und Schicksal, überhaupt in seiner ganzen Erscheinung. Er lässt die göttliche Herrlichkeit, die er mit herabgenommen in diese Erdenwelt, schauen[2]. Seine Lebensäusserungen und seines Wesens Ausfluss, seines Geistes Gaben sind, ganz wie er selbst, dem Scheine nach Fleisch und Blut, der That nach Geist und Leben[3]. So sind seine Reden Bildworte (*Paroimiai*), seine Thaten Sinnbilder (*Semeia*), seine Erlebnisse Typen, sein ganzes Leben eine Allegorie[4].

Ein Gott wandelte bei Johannes „Jesus der Christus der Gottessohn" auf Erden, vom armen Pilgerkleid umhüllt, mit Menschenzungen redend, aber Gottesworte verkündend, und nicht gewillt sich zu verbergen, sondern stets gemeint, sich zu offenbaren in seiner Herrlichkeit. Nicht blos in einzelnen Momenten schlug er das Staubgewand des Fleisches zurück und liess seine Eingeweihten das Mysterium seiner himmlischen Majestät sehen, wie der synoptische Jesus im Helldunkel der Vision und etwa beim Abschied auf dem einsamen Verklärungsberge; sondern in unbeschreiblich vielen Zeichen vor allem Volk, bei zahlreicher Hochzeits- und Leichenversammlung wies er seine Glorie, in wunderbaren Reden that er freiöffentlich sein Wissen kund. Sein ganzes Leben und Sterben ist eine fortgehende Reihe von Apokalypsen, von Enthüllungen, ein stetes Wegziehen der sinnlichen Hülle, die sein wahres Wesen zugleich enthielt und verschleierte. Im allereigentlichsten Sinne theilte er sich mit, gab aus seinem Wesen zum Besten für die Welt, in einzelnen

---

[1] 1, 14. 16. 2, 24f. 5, 17f. 21f. 6, 64. 8, 12. 10, 30—38. 11, 28. 14, 6. 10. 11. 16, 15. 30. 17, 2ff. 20, 28. 6, 57. 9, 38. 20, 17. Iren. IV, 6, 6. Col. 2, 9. Lc. 1, 17. 76. [2] 1, 14. 2, 12. [3] 6, 63. 68. [4] Paroimiai 16, 25. 29. 12, 33. Semeia 2, 11. 18. 23. 3, 2. 4, 54. 5, 36. 6, 14. 26. 30. 7, 31. 12, 37. 20, 30. Typen: Tempel 2, 13 und Passahlamm c. 19. Allegorie vgl. 20, 31 s. o. S. 56f. Vgl. Frommann 38ff. Weiss, Lehrb. 200ff. 261ff.—265. B. Th. §. 143b.

Gaben, bis er beim Tode ohne Mass seine ganze Fülle ausschüttete, sein Selbst mittheilte in seinem Geist. Er war, nach dem Bilde des Barnabasbriefes, das Gefäss voll köstlicher Narde in durchsichtigem Krystall, mit seinem Tode wurde die Hülle zerschlagen, dass die duftende Lebensessenz ausströmte und das ganze Haus der Welt erfüllte[1].

Und doch rettete er zugleich seine Substanz und Existenz für sich als der wesenhaft Ewige und Persönliche, der in die Welt eingeht und aufgeht, aber zugleich auch zum Vater zurückgeht und für sich besteht, der einwohnt in den Gläubigen und doch zugleich die Gläubigen in sich aufnimmt: als das Licht, wie die Sonne ihre Strahlen in die Wassertropfen hineinsenkt, sie erleuchtend und erwärmend und zugleich an sich ziehend; als das Leben, wie die Henne brütend Lebenskraft in ihre Küchlein ergiesst und sie zugleich unter ihre Flügel nimmt[2].

Christi ganze Bewegung und Strebung war seit Grundlegung der Welt ein Kommen in sie[3], nunmehr nach Beendigung seiner irdischen Mission will er wieder daheim sein beim Vater wie „am Anfang" und in voller, vom Fleische unverhüllter Glorie, die um so glänzender sein kann, je näher das Licht seinem Urquell steht; ähnlich wie ein Fürst als solcher seine ganze Majestät am ungehindertsten entfalten kann am Ort seines Regierungssitzes. Wenn Jesus darum betet, dass er bei seinem Hingang zum Vater mit der vorweltlichen Majestät verherrlicht werde, so will das wohl heissen, dass er von seiner zeitlichen zu seiner ewigen Existenzform, die er vor der Zeit und Welt hatte, zurückkehrt, um von da an nicht mehr als Logos wie im Alten Bunde, und nicht mehr als Jesus Christus wie im Fleische, überhaupt nicht mehr in zeitlich-räumlicher Beschränkung gleichsam wie in der Fremde auf dem Schlachtfelde als Kämpfer zu wirken, sondern auf Grund seines irdischen Erlösungswerkes in der himmlischen Heimat als Sieger und souveräner Herr und Gott zu herrschen; wie er sich denn jetzt auch als solcher huldigen lässt von Menschen und anerkennen lassen will von Gott[4].

---

[1] 6, 51. 7, 37 f. Barn. 12, 7: „Das Gefäss seines Geistes". [2] Wie Philo: Der Logos ist das Licht (der Lichtkern) der dynamischen Strahlen — der Logos nimmt die Logoi unter seine Fittiche s. o. S. 44 f. [3] 1, 9. [4] 14, 28. 17, 5. 20, 28.

Das Sterben Jesu ist nur der Abschluss seiner Erscheinung im Fleisch und Anfang seiner himmlischen Verklärung, nur der Abschied von der Welt und die Heimkehr zum Vater, das Aufhören seiner endlich-beschränkten Wirksamkeit und der Uebergang zu absoluter Wirkung: es ist ein Wendepunkt, ein Termin: „die Stunde". Es ist nicht Tod im positiven Sinn, es hat gar keine selbständige Bedeutung, ist nur ein Moment seines allgemeinen Seins und ebensowenig eine Erniedrigung, wie seine Fleischwerdung, vielmehr eine Erhöhung. Sterben und Auferstehen fällt darum zusammen, es sind nur zwei Betrachtungsweisen derselben Erscheinung; darum heisst das eine wie das andere Verklärung oder Erhöhung, was für Paulus unmöglich wäre, für den jedes ein besonderer Akt ist mit bestimmter heilsgeschichtlicher Bedeutung. So ist bei Johannes das Kreuz nicht mehr das Holz des Fluches und das Zeichen seiner Schmach und Erniedrigung, sondern das *Symbolon Soterias* und der Königsthron des Erhöhten[1].

Das Sterben Jesu bildet also bei Johannes einen ähnlichen Uebergang zu einer neuen Erscheinungsweise wie das Fleischwerden. Der Logos, der zuerst nur zerstreut und formlos eingewirkt auf die Welt, concentrirt sich in der Fleischwerdung zu energischerem persönlichen Wirken, um beim Sterben sich wieder auszubreiten zu unpersönlicher Wirksamkeit durch den Geist — aber doch in verstärkter Weise. Denn von jetzt an macht sich neben der mittelbaren Wirksamkeit des Vaters und der unmittelbaren des Sohns noch die weitere des Geistes geltend als drittes göttliches Princip und alle Drei wohnen und weben zusammen in der Welt, d. h. in den Herzen der Gläubigen, welche der Logos vorbereitet hat zu umfassenderer Heilswirkung durch seine Wirksamkeit im Fleisch.

Die christlich-alexandrinische Identificirung des jüdischen Messiasideals mit dem hellenischen Logosbegriff und die Uebertragung derselben auf eine menschlich-historische Persönlichkeit bildet auch für Johannes die Grundlage seiner Christologie. Aber viel reicher nach Philo ausgebildet ist der Logosbegriff bei ihm als bei Barnabas, viel entfernter als dem Hebräerbrief steht ihm

[1] 2, 6. 7, 8. 30. 8, 20. 12, 23. 13, 1. 7, 39. 13, 31. 17, 1.

die jüdische Gedankenwelt mit ihren Sühnevorstellungen, und doch will er bestimmter und concreter als der Colosser-Epheserbrief das himmlische Geistwesen mit dem geschichtlichen Jesus verbinden, darum auch bei Johannes die grössere Schwierigkeit, jene Verknüpfung zu vollziehen. Der Logos war ein einigermassen metaphysisch bestimmbarer und bestimmter fertiger Begriff, aber gerade in seiner reinsten und reichsten Ausbildung am wenigsten vereinbar mit der menschlichen Erscheinung, die die Geschichte bot. Je mehr es nun Johannes angelegen war, die Höhe und Herrlichkeit Jesu Christi als des wahren Logos hervorzuheben, desto mehr musste er von der Fassbarkeit und Wirklichkeit des Menschen Jesu abziehen. Die Menschlichkeit Jesu verschwindet nun bei Johannes fast völlig vor der Göttlichkeit des einwohnenden Logos: die strahlende Sonne zerreisst und verzehrt bei ihm die Nebelhülle des Fleisches, welche Barnabas ihm umgelegt. Niemals war der in der Christologie zu vereinigende Gegensatz des idealen und geschichtlichen Christus schroffer hingestellt als in dem Satz: der Logos ward Fleisch. Aber eben die übermächtige Kraft von oben musste die irdische Stofflichkeit gänzlich erdrücken und zerstäuben, ohne dass diese irgendwie eine Rückwirkung ausüben konnte auf jenes allmächtige Princip. Bezeichnend hiefür ist, dass im Programm des Prologs nur ein kurzer Satz („der Logos ward Fleisch und wohnete unter uns") auf diese menschliche Erscheinung geht, um alsbald wieder der Schilderung der Gottherrlichkeit des Logos Platz zu machen.

Bei einem so gestalteten Subject der Heilsgeschichte wird sich vorausbestimmen lassen, dass auch auf diese übermächtige göttliche Seite alles Gewicht fallen werde, wenn man seine Wirksamkeit im Fleisch in Betracht zieht.

b) Die Wirksamkeit des Logos im Fleisch.

Die Wirksamkeit des Erlösers in der Welt ist bedingt durch seinen eigenen Wesenszustand und den der Welt. Seine Erlöserfähigkeit und ihre Erlösungsfähigkeit ergeben die Erlösung. Diese macht seinen Beruf aus, seine Sendung. Diese Lebensaufgabe ist ihm gestellt von Gott, dem Urheber der Erlösung, der sie beschliesst, plant und ausführen lässt. Im eigentlichen Sinn also ist der Sohn „gesendet", wie er unzählige Male sagt.

Und er geht auf des Vaters Zweck und Willen vollkommen ein, gibt sich ihm ganz hin, findet darin seinen Lebensinhalt, nichts anders als Heiland zu sein, verzichtet auf alle eigenen Zwecke, auf eigenen Willen, lebt nur, dem Willen des Vaters, thut, redet und erleidet nur was dieser will, sagt, befiehlt: so auf Erden in der Zeit des Fleisches, wie sonst im Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Es ist aber bei dem Sohne Wollen und Können Eins. Beides ist begründet und beruht wieder in seinem Wesen. Dies ist völlig göttlicher Art auch im Fleisch; also ist er hier in seinem Erlöserberuf absolut wirksam und erfolgreich, so weit es auf ihn ankommt: eine Schranke findet er nur in dem Wesen der Welt, das Fleisch selbst, in dem er erscheint, ist ja nicht ein Hinderniss, sondern ein absolut dienstbares Organ für seine Wirksamkeit als Erlöser; das Fleisch ist selbst ein Mittel, um die Wesenheit des Logos in der Welt darstellen zu helfen. Die ganze Fülle dieser seiner göttlichen Wesenheit aber der Welt fühlbar zu machen: das ist eben sein Tagewerk auf Erden; und diese Darstellung dessen was er ist, dieses sein Werk ist unmittelbarer Ausfluss seines Wesens, denn was er ist, muss er auch wirksam sein; Dasein und Wirken ist ihm eins, gleich wie es die Natur und die Wirkung des Lichtes ist zu leuchten und zu wärmen[1]. Daher sind auch die Reden und Thaten Jesu auf Erden bei Johannes nicht vereinzelte, nicht abgerissene, sondern viele, ja unbeschreiblich viele, wenn auch nicht viele berichtet werden. Er kann nach seiner eigenen Erklärung nicht aufhören, so lange er da ist, er muss unausgesetzt wirken in ewiger Thätigkeit gleichwie der göttliche Vater. Seine Worte und seine Werke sind beide auf denselben Zweck gerichtet und haben denselben Inhalt: Offenbarung zu geben, Heil zu wirken. Auch seine Worte sind Thaten, wie auch seine Werke in Scene gesetzte Worte sind, in sichtbare Wirklichkeit übersetzte Ideen darstellen, beides als „Zeichen“[2]: also lehrend wirkt er, wirkend lehrt er. Was er aber wirkt ist Gotteswerk, was er redet Gotteswort, denn Gott ist in ihm, wirkt und spricht aus ihm und durch ihn als seinen Gesandten, sein Organ, ja seine Erscheinung und

[1] Wie Philo wörtlich von Gott sagt und auch im Evangelium ausgesprochen ist Joh. 5, 17. 19. S. 40. 41. [2] S. 43. 245.

Offenbarung. Er ist der vollkommenste Ausrichter von Gottes Willen im Reden und Thun, also der „Gottesmann“ im höchsten Sinn oder vielmehr, weil Gottes wesensverwandter Stellvertreter, der „Gottessohn“ [1].

So bekommt das Leben Jesu eine viel höhere Wichtigkeit und einen viel reicheren Inhalt, als es bei Paulus und im Hebräerbrief hat; das Hauptgewicht fällt nicht mehr auf das Leiden, sondern auf das Leben, nicht sein Schicksal, sondern sein Wirken ist heilsam. Ja recht angesehen ist sein ganzes Leben auch Wirken: sein Schicksal, sogar sein Tod und seine Auferstehung ist auch seine That [2]. Was bei Paulus allein dem erhöhten Christus zugeschrieben wird, die geisteskräftige Thätigkeit der Erleuchtung und Belebung, das fällt bei Johannes schon in seine irdische Periode, da Christus bei ihm schon jetzt das ist, als was er bei Paulus erst seit der Auferstehung sich bestimmt: der in Kraft und Geist wirksame Gottessohn.

Von Anfang an hat der Sohn den Geist in bleibender Weise in sich, womit er eben als „Sohn“ sich erweist d. h. als der göttliche Wesensverwandte; nicht etwa dass er blos der damit „Gesalbte“ oder „Versiegelte“ wäre, was sich bei seinem ersten Auftreten in der Welt: bei der Taufe offenbarte, sondern in ungemessener Fülle besitzt bezw. erhält er ihn in stetiger Einströmung, um ihn eben so reichlich zu spenden und dadurch die Menschen zu seinen Wesensverwandten, zu Gotteskindern zu bevollmächtigen [3]. Er giesst den Geist wie eine Wasserquelle in das Menschenherz und in die Menschheit, wie er's sagt im Wort und darstellt bei seinem Tode in einem Zeichen [4]. Ja der Geist ist gleichsam die himmlische Atmosphäre, die ihn umgibt, daher wer ihm naht, in diese hineintritt und die himmlisch-geistige Welt und die Wesen, die sie bevölkern, offen vor Augen hat. Ja Er ist der Tempel des Gottesgeistes, das Haus und die Stätte des Vaters, wo die Menschen den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten [5]. Der Geist ist das eigenthümliche Element, in und mit dem er thätig ist: „er tauft in heiligem Geist“, er taucht den Menschen in diese himmlische Lebensluft hinein,

[1] 1, 16. 51 f. 2, 23. 3, 2. 26. 4, 1. 45. 34. 5, 19. 9, 4 f. 10, 32. 20, 30. 21, 25. S. 16 ff. 18. 20 f. [2] Vgl. Frommann 436 ff. [3] 1, 32 f. 6, 27. 10, 36. 1, 34. 16. 12. 14. 6, 63. 3, 3. 5. [4] 4, 14. 19. 7, 37 ff. 19, 34. [5] 1, 52. 3, 3. 2, 19 ff. 4, 24. Philo I, 437: Gottes geistiges Haus ist der Logos.

in welcher seine sinnliche Existenz erstickt und eine neue Daseinsform für ihn beginnt, der visionäre Zustand, wo sich nach Philo's Darstellung die äussern Sinne schliessen und die innern öffnen[1].

Der Geist differenzirt sich nach seiner Erscheinungs- oder Wirkungsweise (was ja dasselbe ist) in doppelter Weise: als Wahrheit und Leben. So wirkt nun auch der Gottessohn im Fleisch, wie in seiner ewigen Existenzweise als Wahrheit und Leben, gleich dem Logos Philo's[2].

Der Logos im Fleisch weiss die Wahrheit (und damit auch die Wirklichkeit), das Himmlische und Irdische, Vergangenheit und Zukunft. Kurz er weiss Alles. Und so will er auch Alles offenbaren; eine Schranke dafür liegt nicht in ihm, sondern in den Menschen, aber auch diese sucht er wegzuräumen und trägt für allmählige Aneignung der gesammten Wahrheit durch die Menschen Sorge, indem er sie denselben als Vermächtniss hinterlässt und seinen Geist als Lehrmeister setzt, der sie ihnen zueignet[3]. Wer wahrhaft sein Jünger wird, kann die Wahrheit erkennen, denn er redet Wahrheit und zeugt für die Wahrheit. Und alle Gottesgesandten, Moses und Johannes bezeugen ihm dasselbe und bestätigen so die Wahrheit seiner himmlischen Mission nach Form und Inhalt. Somit erscheint er als „der Prophet" im höchsten emphatischen Sinn[4]. Er hat die Wahrheit, wie Philo von Moses sagt; ja mit ihm tritt die Wahrheit in die Erscheinung: sie „ist durch Jesus Christus geworden". Denn um es gerade herauszusagen, er selbst ist die Wahrheit, seine irdische Erscheinung ist also die fleischgewordene Idee derselben und alle seine Lebensäusserungen nichts anderes als Offenbarungen der Wahrheit selber[5]; so kommt es auch, dass er lehrt was er thut und thut was er lehrt. Sein ganzes Leben ist Bethätigung seiner Rede und zugleicherzeit Offenbarung seines Selbst. Er ist Bewährer seiner Worte und Erklärer seiner Werke. Im Gegensatz zu Paulus nähert sich also Johannes dem Epheser-Colosserbrief, nach welchem Jesus nicht nur den Erlösungsrathschluss vollbringt, sondern in das Mysterium desselben als höchste Wahrheit und Erkenntniss die Welt auch einweiht.

[1] 1, 33. 3, 5 ff. 22 vgl. 1, 12. S. o. S. 56. [2] S. 54 ff. [3] 1, 43. 48. 3, 12. 13, 1. 11. 21 u. o. 5, 20. 14, 2. 15, 15. 16, 12 ff. [4] 8, 31 f. 40. 45. 18, 37. 7, 13—18. 5, 30—47. [5] 6, 63. 68. 1, 14. 17 (S. 58) 14, 6.

Was aber ist Wahrheit? Ihrem Inhalt nach ist sie nach Johannes Gott und das Himmlische[1], denn dies ist das Wesenhafte gegenüber der Welt des vergänglichen eiteln Scheins. Der fleischgewordene Logos aber kennt das Himmlische aus Erfahrung und thut es kund. Er allein hat Gott geschaut und ist darum der einzig wahrhafte Verkünder und Darsteller desselben in Wort und Werk und vermittelt als Weg die Anschauung Gottes für die Menschen; er, und er allein hat Gott gehört, er ist darum der einzig wahre Dolmetscher seines Wortes und redet nichts als Gottesworte; er, und er allein kennt des Vaters Wesen, darum kann er auch des Vaters „Namen" d. h. den völlig entsprechenden Gottesbegriff kundgeben[2]. Ja er ist mit dem Vater „Eins", ein Herz und eine Seele, ein Willen und ein Wesen darum ist sein Leben die rechte Gottesverehrung, sein Wirken der wahre Gottesdienst und er ist der Heilige Gottes und sündlose geweihte Hohepriester[3], sein Begehren ist „neues Gesetz", sein Thun ist nach seiner sittlichen Seite höchste Instanz. Er ist also Gesetzgeber und selbst Gesetz, wie Philo vom Logos[4] sagt und die Weisheitsbücher von der in der Thora incarnirten Sophia. Er gibt nicht nur, er ist das Gotteswort, das seelennährende, die Gottesoffenbarung und Gotteserscheinung, der sichtbare Gott: wer ihn siehet, siehet den Vater[5]. Also muss Ihn sehen und hören, wer von Gott und Wahrheit etwas wissen will, muss zu ihm stehen, wer von dem Himmlischen etwas wahrnehmen will, muss in sein Wesen sich versenken, wer das rechte Gottesbewusstsein haben will, muss in ihm wandeln, wer zu Gott selbst gelangen will. Er ist also der Quell aller religiösen Erkenntniss, das Urbild alles sittlichen Handelns, das einzige Heilsmittel. Denn er ist die lebendig persönliche Erscheinung und Darstellung Gottes, nicht blos theoretische, mittelbare, sondern unmittelbare, ja wesenhafte Offenbarung des Vaters selbst: der Sohn[6].

Welche Wirkung übt nun der fleischgewordene Logos mit seiner Thätigkeit als Wahrheit in der Menschenwelt aus?

---

[1] 3, 12 ff. 14, 11. S. o. S. 180. 208. [2] 1, 18. 6, 46. 7, 29. 14, 6. 8, 26 bis 28. 12, 49 f. 15, 15. 7, 16. 8, 55 f. 17, 6. 26. 3, 11 ff. 32. 8, 38. [3] 5, 20. 10, 30. 15, 10. 8, 29. 6, 69. 8, 46. 17, 19. [4] Und vom Weisen II, 40, insbesondere von Moses II, 106. [5] 13, 34 f. 1. 15. 15, 10 ff. 14. 21. 6, 33. 8, 47. [6] 6, 40. 12, 45. 8, 40 ff. 14, 6. 9.

Er bringt zur wahren Gotteserkenntniss, darin aber besteht das ewige Leben. Er offenbart den Namen Gottes, der aber ist ein Talisman, welcher Sicherheit gegen alle geistige Gefahr bietet, oder wie eine schützende Mauer, welche die Schafe umschliesst, sammenhält und abhält vor Verirrung und Verderben[1]. Er bringt die wahre Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, verleiht die wahre Gerechtigkeit und versetzt so die Menschen in Gottes Wohlgefallen und Liebe[2].

Durch sein Wort und die Wahrheit, die es enthält und zu der es führt, werden die Hörer sittlich freie Menschen, werden sie *liberi* d. i. Kinder und Erben Gottes, welche in der Behausung des Vaters bleiben dürfen ihr Leben lang[3]. Dies Wort ist auch ein Heilthum, ein Reinigungsquell, ein weihendes Wasser, das heiligt sie zu Angehörigen Christi. Aber sein ganzes Leben und Sterben ist eine Reinigung für die Menschen[4]. Denn er selber ist ein reines, heiliges, ein lichtes Element. Wie die scheinende Sonne mit ihrem Strahl die Flecken bleicht, so nimmt derjenige, welcher das geistige Licht der Welt ist, aus den Herzen der Menschen die Sünden weg[5]. In diesem Sinn heisst er also das Gotteslamm: das lautere fehllose Opfer; zugleich ist er aber auch der weihende Hohepriester, der sich selbst zum Opfer vollendet nach dem symbolischen Kult Israels, den schon die Vorgänger des Evangelisten typisch ausdeuteten, um Christi Heilswerk zu veranschaulichen[6].

In einem allgemeinverständlichen und allgemein religiösen Bilde wird vorstellungsmässig durchgeführt, was in der abstracten Idee der Wahrheit und ihrer Wirkung dargestellt war. Der Logos heisst, wie das Gotteswort im Alten Bunde „Licht“[7]. Christus ist das Licht der Welt, solange er in der Welt ist. Er lockt somit diejenigen an sich, welche die Wahrheit lieben und üben, so dass ihre Werke als in Gott gethan offenbar werden. Wer ihm nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsterniss und darin anstossen und fallen, sondern wird getrost und sicher als am Tage wandeln und das Licht des Lebens haben, nicht blos ausser sich, sondern auch in sich: denn in ihm selber leuchtet der Glanz

[1] 17, 3. 6. 26. 12. 11. [2] 4, 21—26. 17, 26. 14, 23. 15, 10 ff. [3] 8, 31 bis 36. [4] Nicht eine Sühne, wie bei Paulus, s. u. [5] 17, 17. 19. 15, 3 m. 13, 10. S. 155 f. [6] 1, 29. I Cor. 5, 7. Apok. 7, 14. I Petr. Hebr. und Barn. S. 84. 102. 109. [7] Spr. 6, 23. Jes. 2, 3. 51, 4.

des Einverständnisses mit dem Licht der Erkenntniss auf, der Reflex des Lichtes, durch welchen er selber „Licht“ oder ein Sohn des Lichtes wird, wie das concret und sinnlich dargestellt wird an der Heilung des Blindgebornen[1].

So ist der Lebenszweck des Logoschristus, Gott, das ist die objective Wahrheit zu offenbaren in der Welt und so die Menschen in das entsprechende Verhältniss zu ihm zu setzen[2]. So wirkt er wie die Sonne, in deren Glanz das Leuchtende selber scheint, während das Dunkle sich verbirgt und in Finsterniss bleibt. Er bringt erst den Tag in die Welt wie das Sonnenlicht, in dessen Schein alle Dinge nach ihrem wahren Wesen erscheinen, durch dessen Strahl der Mensch erwacht und sich selbst und Alles um sich sieht, wie es ist[3].

Die Sonne bietet mit ihrem Licht zugleich Wärme und weckt damit Leben in der Welt; Licht und Wärme sind ihrem Wesen nach eins, nur ihrer Erscheinung und der Anschauung nach verschieden. So ist es auch mit dem Logos, der geistigen Weltsonne: er ist und bietet mit dem Lichte zugleich Leben; wenn die Sonne der geistigen Welt aufgeht, weckt sie Leben in Allem, was sich dem Lichte aufthut. Darum wird bei Johannes das „Leben“ auch als eine Folge oder Begleiterscheinung des „Lichts“ genannt, wie umgekehrt auch das „Licht der Menschen“ nur eine Modification des im Logos webenden Lebens ist. In Christus hat der Mensch das „Licht des Lebens“ und das ewige Leben besteht in der Erkenntniss, dem vollen und innigen Erfassen Gottes und seines Gesandten, d. h. der Offenbarung des Göttlichen als der Wahrheit und des Lichtes[4].

Der Logos Christus ist „das Leben“; und folglich, weil der Tod keine Gewalt über und gegen ihn hat, die Unsterblichkeit (*Athanasia*) oder nach hebräischer Anschauungs- und Ausdrucksweise die Auferstehung (*Anastasis*). Das heisst, er hat in sich unbedingte und unbeschränkte Lebenskraft, so dass er ewig lebt als der Lebensfähige und ewiges Leben allen Lebensfähigen garantirt und verschafft[5]. Dass er an sich „das Leben“ ist, das zeigt er in sinnenfälliger Weise durch die freie Ver-

---

[1] 8, 12. 12, 46. 35 f. 11, 9—12. [2] 1, 18. 17, 6. [3] Philo S. 40. 55.
[4] 8, 12. 1, 3. 17, 3 vgl. 1, 18. 14, 6. [5] 14, 6. 11, 25.

fügung über sein sinnliches Leben, indem er's hingibt, während es ihm der Tod nicht nehmen kann, weshalb sein anscheinendes Sterben kein Ableben ist, sondern nur ein Uebergeben seines Lebens an und für die Welt, der er damit Leben schenkt[1]. Dass er an sich die Auferstehung ist, beweist er durch Wiederannahme dieses seines sinnlichen Lebens kundbar für alle Menschen und zur Freude der Seinen, die dadurch selber aufleben und Andere mit ihnen, wie die Frucht aus einem Saatkorn[2].

Was er nämlich an sich ist, das ist er auch für Andere, für die Welt: er ist auch ihr Leben und ihre Auferstehung. Das Evangelium beginnt damit, dass im Logos „Leben war", und schliesst damit, dass die Gläubigen in seinem Namen Leben haben sollten[3].

Er gibt und erhält das Leben, bewahrt und weckt vom Tode.

Dazu ist er von Gott gegeben, dass die Welt ewiges Leben habe; dazu erhöht, dass jeder Gläubige in ihm Leben finde. Wer zu ihm kommt, kann und soll Leben haben, das ist der Wille Gottes, dem er sich weiht; darum spricht er zu den Seinen: Ich lebe und ihr sollt auch leben[4]. Er gibt ihnen in seinen Worten Lebensmittel, ja er ist mit seinem ganzen Wesen und Leben das Lebensmittel der Welt, das zeigt er bei seinem Tode, wo aus dem Sterbenden „Blut" d. i. Leben strömt. Er ist in Wahrheit das Lebensmittel, das Lebensprincip für die Menschen; ohne ihn könnten sie nicht existiren, ohne ihn nichts (Lebendiges) thun; er heisst darum das Lebensbrot, das Manna in der Wüste, ohne das die Menschen verkommen müssten in der Welt, durch dessen Genuss sie aber ewiges Leben haben, wie die Engel oder die Götter durch Ambrosia, nach Philo; er ist das Passahlamm, das eine letzte Wegzehrung gibt für das wahre Israel auf der Pilgerschaft durch Meer und Wüste, durch die Gefahren und Oeden der Welt; er gibt den Seinen Leben und Ueberfluss, wie der gute Hirte seinen Schafen, Weide und Wasser. Er ist der Weinstock der den Reben Saft zuströmt, ohne den sie verdorren müssten und verderben[5].

---

[1] 10, 17f. 6, 51f. [2] c. 20. 16, 16—22. 14, 18f. 12, 24. [3] 1, 4. 20, 31. Weiss, Joh. L.-B. 1. [4] 3, 15f. 5, 40. 6, 40. 14, 19. Phil. 3, 10f. Col. 2, 13. 3, 1—4. Eph. 2, 1. 6. S. 159. [5] 6, 58. 32ff. 19, 34. 8, 52. 10, 10. 15, 1ff. (S. 55f.) 4, 14. 6, 27 εἰς ζωήν.

Er bewahrt durch sein Wort und Werk, durch sein Leben und Sterben die Welt vorm Tod und Verderben, dem sie und zwar ohne Ausnahme und ohne Hülfe geweiht wäre[1].

Zunächst bewahrt der Logos die Welt, d. h. so weit sie's fähig ist, vorm Verderben, schützt sie, dass sie den Tod nicht sehen oder schmecken, durch die Arznei seines Wortes, das als Gegengift des Todes wirkt. Er nimmt sich ihrer an gegen die feindseligen Gewalten als väterlicher Schützer[2], als Schutzpatron, als *Paraklet*[2]. Er weiht sich zum heiligen Hohenpriester und feit sie vorm Bösen, indem er wie Aaron nach Pseudosalomo zwischen Sterbende und Lebende tritt und dem Verderber wehrt. Er tritt für sie ein, wie der gute Hirte gegen den bösen Feind der Schafe, er setzt sein Leben ein als Märtyrer für sie. Also wie im Wirken, weiht er sich auch im Sterben zu ihrem Besten, sein Leben und Tod bedeutet Hingebung um ihretwillen, damit sie vorm Verderben bewahrt und gerettet werde. So ist er das wahre Passahlamm, dessen Blut vorm Würgengel: vor Tod und Teufel rettet; dessen Fleisch aber zugleich eine Speise ist für das wahre Israel[3].

Also nicht ein Sühnemittel für die Schuld und Sünde der Menschheit ist der Tod Jesu als eine Satisfaction an die Gerechtigkeit Gottes wie bei Paulus, sondern eine Aufopferung des Vorkämpfers im Streit gegen den Fürsten der Welt; indem er sein sinnliches Leben diesem darbietet und dadurch ihn schwächt, ja besiegt, bewahrt er die Seinen vor den Angriffen des Bösen, der bei ihnen mehr Angriffspunkte fände[4]. So schafft er gleichsam als Gotteslamm, d. h. als von Gott geschenktes Opfer, die Sünden der Welt (d. h. der gotterwählten Menschen in derselben) vor den Ansprüchen des Bösen fort; ähnlich wie der Sündenbock, der dem Asasel in der Wüste übergeben wird, sie selbst

---

[1] 3, 16 f. 34. 5, 34. 12, 47. [2] 8, 51 f. 6, 39. 17, 12. 13, 33. 14, 18. 16.
[3] 10, 11. 17, 12. 19 (S. 31. 102. 103). 18, 9. 19, 35. Nach Jes. 53, wo Lamm und Hirte wechselt, indem das Leitschaf mit dem Leiter der Schafe vermischt werden kann; das fehllose Lamm, insbesondere auch das erstgeborne männliche wird zum Opfer erwählt. In dieser Passionsprophetie scheint schon das Passahlamm mit dem Sühnebock (welche beide aus der Herde ausgelesen werden) verwechselt.
[4] Hier ist wieder ein Punkt der bedeutenden Verschiedenheit zwischen der Anschauung des Evangelisten und des Briefstellers I Joh. 1, 7. 2, 2. 4, 10. Vergl. Frommann 440 ff. 450 f. Köstlin 188. Reuss, Joh. Theol. 46 f. II, 487 ff. Weiss, §. 148 b. c. — Aehnliche Vorstellg. wie im Ev. auch Mt. 20, 28.

aber zieht er ähnlich wie die eherne Schlange, die den von den Schlangen verfolgten Israeliten einen Hort des Heils gewährt oder ein Panier des Heils ist, zu sich empor in Sicherheit, indem er von dem Fürsten der Welt aus der Erde erhöht wird[1]. Das ist eine Anschauung vom Tode Jesu, welche stark an die gnostische Lehre von einer Täuschung des Teufels und Todes erinnert, wie sie schon in den christlichen gnostisirenden Episteln anklingt[2].

Wie der Erlöser vorm Tode bewahrt, so rettet er auch von demselben diejenigen, die darin verstrickt sind, und wird so für sie die Auferstehung. Denn so wenig wie bei ihm selbst, kann ihm der Tod widerstehen bei andern, er hat Macht über alles dem Leben Geweihte und kann es dem Tode entreissen, in den es etwa schon versunken ist. Die Todten sind vor der Macht seines Lebens wie die Schlafenden: „er weckt sie auf", „ruft sie" sogar aus den Gräbern der Verwesung[3].

Da mehr oder weniger alle Menschen dem Tode verfallen sind in der Welt der Sinnlichkeit und die verschiedenen nur in verschiedenem Grade der Erweckung bedürftig, so sind Lebensschutz, Belebung und Auferweckung nur verschiedene Seiten derselben Grund-Erscheinung. Daher Christi Wort bald als Talisman vor dem Tode, bald als Erweckungsruf von dem Tode und endlich als Lebensmittel auftritt; und ebenso der Logos selber[4]. Vielleicht sind indessen an der Heilsveranstaltung desselben bezw. im Heilsweg des Christenthums die zwei Momente der „Auferstehung" und des „Lebens" und zwar in dieser Reihenfolge zu unterscheiden, dass zuerst die Erweckung kommt und dann die Ernährung und Bewahrung zum dauernden ewigen Leben. Auf solche Anschauung von dem christlichen Heilsweg scheint die Aufeinanderfolge nicht nur der zwei Begriffe in dem bekannten Spruche, sondern auch diejenige in den die erweckliche und belebende Thätigkeit Christi illustrirenden Partien zu deuten, indem der Erweckung eines unheilbar Kranken und eines schon Gestorbenen eine Speisung und eine Mahlzeit folgt[5].

Das Leben, von dem hier in der Wirksamkeit des Logos-

---

[1] 1, 29. 14, 30. 18, 9. 3, 14 (Jes. 11, 10) 12, 32. 11, 51. [2] S. 148. 167. Vgl. Ev. Nicod. 23. [3] 5, 20—28. 11, 11. 39. 43. Eph. 5, 14. [4] 8, 51 f. 6, 33. 32. 5, 25. 6, 63. 68. 39 f. 48 ff. [5] 5 f. 11 f.

Christus die Rede, ist das ewige oder geistige, wie auch der Tod, von dem er rettet, als der ewige oder geistige gemeint ist. Dass es ewiges Leben ist, was er gibt, wird vielfach ausdrücklich gesagt oder doch dem Zusammenhang nach als solches zu verstehen gegeben[1]. Es heisst auch „das Leben"; d. i. das wahre Leben[2]; dies kann aber nur als geistiges gedacht sein und muss darum auch eine ethische Beziehung haben. Natürlich kann dies Leben für den Menschen nicht erst ein jenseitiges sein, welches erst nach dem sinnlichen Tode beginnt, sondern es muss schon in diesem Leben anfangen. Es wird demgemäss gesagt, dass wenn man wirklich und wahrhaft lebend „Leben in sich", also innerliches, geistiges Leben habe, dies nicht von der Aussenwelt abhängig sei[3]. Daher sind auch die Lebensmittel, die Jesus reicht, geistige, wie ausdrücklich gesagt wird. Desshalb aber können sie auch wahrhafte und ewige sein und wahres und ewiges Leben fördern. Der Trank, den er reicht und das Brot, das er gibt, ist für Zeit und Ewigkeit, die Gläubigen haben bereits ewiges Leben und sterben nicht, sondern sind schon vom Tode zum Leben hinübergegangen[4]. Und ausdrücklich wird die jüdische und juden-christliche Meinung von der Auferstehung am jüngsten Tag durch den Glaubenssatz ersetzt, dass der Heiland schon in seiner ersten Parusie die Auferstehung und das Leben sei; ein Dogma, das denn auch durch eine Todtenerweckung bekräftigt und veranschaulicht wird[5]. So wird auch bestimmt versichert, „die Stunde (d. i. der Termin), wo die Todten des Gottessohnes hören und die hörenden leben, sei schon jetzt eingetreten", wenn freilich auch mit der irdischen Laufbahn Christi noch nicht vollendet[6]. Eine etwaige leibliche Auferstehung von Menschen einst oder jetzt kann also nur eine Bedeutung haben, wie die Auferstehung Christi selbst, nämlich ein äusseres Zeichen und Gleichniss zu sein von dem innern wahren Geschehniss, das durch Christi Lebenskraft sich vollzieht. Ueberhaupt aber ist der Name „Leben" ebenso aufzufassen wie der andre Name „Licht"; er enthält wie dieser die vorstellungsmässige Ausdrucksweise für die abstracte Idee, welche sich schwer in Worten der

---

[1] 3, 15f. 36. 4, 14. 5, 24. 29. 6, 27. 33. 40. 47. 51. 54. 68. 10, 28. 17, 3. Ewiger Tod: 8, 51f. [2] 6, 35. 48. 51. 11, 25 vgl. 14, 19. [3] 5, 26. 6, 53. 63. [4] 4, 13. 6, 27. 51. 40. 54. 3, 36. 5, 24. [5] 11, 25 vgl. m. 24 und 40. [6] 5, 25f.

menschlichen Sprache darstellen lässt, die ja nur immer Bilder geben kann für die Begriffe des reinen Denkens.

Wird aber nun das göttliche Wesen, also Geist, Licht und Leben von dem Logoschristus in die Menschenwelt hineingebracht durch schöpferische That oder wird es nur durch seine erlöserische Thätigkeit in ihr als schon vorhandenes blos gelöst, entbunden, entwickelt? Schafft er den Blinden Gesicht und Augenlicht d. i. die Sehkraft, oder öffnet er ihnen nur die verschlossenen Augen? Haucht er wirklich Todten einen neuen Geist ein, oder erweckt er sie nur vom Todesschlummer?

Viele Aussagen im Evangelium scheinen aus der ersteren Anschauung hervorgegangen. So wenn es heisst, dass die Menschen erst mit der Erscheinung des Logoschristus Söhne des Lichts werden sollen; wenn das Leben, das der Logos gibt und ist, als ein Lebensmittel oder als Lebenskraft bezeichnet wird, ohne welche die Menschen kein Leben in sich hätten, sondern im Grab und Tod verblieben. Ebenso wenn der Geist als Gabe oder Quelle erscheint, welche von ihm in die Seelen hineingelegt wird, oder als Kraft, durch welche die Wiedergeburt zum Angehörigen des Gottesreichs erfolgt, oder wenn gar der Logos als Saatkorn sich darstellt, aus welchem die Geisteskinder entkeimen. Das scheint ähnlich zu sein, wie Paulus die Abstammung des neuen geistigen Geschlechts vom zweiten Adam sich denkt[1]. Indessen entsprechen diese Daten und die Vorstellung, aus der sie zu entstammen scheinen, für sich selbst angesehen, der Grundvoraussetzung nicht, welche wir bei Johannes annehmen mussten; sie müssten als Inconsequenzen, als irrationale Reste angesehen werden, welche der allgemeinen religiösen Bildsprache wie dem Interesse der Paränese gutzuschreiben wären, ohne dass man genau mit ihnen rechnen dürfte.

Die Consequenzen der andern Grundanschauung, die wir bei Johannes vorauszusetzen haben, finden sich dagegen vertreten in dem gesammten Character des Johanneischen Lehrbegriffs, wie in einer bedeutenderen Reihe von Aussagen, welche auch jene andern meistentheils anders bestimmen oder aufheben. Wenn auch die Menschen thatsächlich erst mit der Erscheinung des

[1] 12, 36. 6, 53. 4, 14. 3, 5. 12, 24. S. 74.

Logoslichtes Söhne des Lichtes werden, so müssen sie's principiell doch schon zuvor sein, sofern sie schon vorher Werke „der Wahrheit" thun, welche eben am Lichte als solche sich erweisen und ihre Thäter als Lichtsöhne zeigen: sie werden erst durch den Schein des Lichtes hervorgelockt aus der Verborgenheit, werden so sich bewusst und der Welt offenbar als das was sie in der That sind[1]. Wer sehend wird durch den Logos, mag zwar ein Blindgeborner sein und im Finstern wandeln, aber er hat doch das Organ des Lichtes; dies ist nur so lange verschlossen, bis ihn das Licht von Aussen anblickt, dann wird es aufgethan wie bei einem Schlafenden, dann tritt es in Function, dann wird der ganze Leib licht sein[2]. So ist's auch mit den Todten in den Gräbern: sie hören doch die Stimme des Lebensfürsten und können hervorgehen, eben weil sie nur „Schlafende" sind in den Augen des Logos und für seine Einwirkung[3]. Vollends wer der Lebensmittel bedarf, muss doch in sich die Bedingung des Lebens haben, wenn er auch ohne sie nicht existiren kann: auch „der Sohn" kann ja nicht für sich selbst leben[4]. Wenn auch einmal gesagt wird, dass der Quell ewigen Lebens in den Menschenherzen erst durch eine Gabe des Logos hineingelegt werde, so steht doch unmittelbar daneben auch die andere Aussage, dass im Gläubigen selbst die ewige Geistesquelle fliesse durch den Glauben, welcher gleichsam der Mosesstab ist, durch dessen Kraft das verborgene Lebenswasser hervorbricht[5]. Freilich bedeutet das Leben und Sterben Christi eine Saat von Geisteskeimen für die Zukunft, aber eine solche ist schon ausgestreut in der Vorzeit, es gibt ein Volk Gottes und eine Diaspora von Gotteskindern bei Jesu Erscheinung und sein Tod ist zugleich eine Sammlung derselben, eine Ernte[6]. So findet auch bei Lebzeiten Jesu und in der Folgezeit nach einem andern Bilde (welches aber in dem Begriff des Samens mit dem ebenberührten zusammenhängt), eine stete Geistes- und Gottesgeburt von Oben her statt, welche als geistige Katastrophe in der christlichen Taufe ihre äussere Erscheinung findet und durch das Heilszeichen des Kreuzes veranlasst worden ist. Aber Jesus

[1] Vgl. 12, 36 m. 3, 21. Aehnlich Gal. 5, 25: Wenn wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln. Die Grundstelle zu 3, 20 f. ist Mt. 5, 16. Vgl. Eph. 5, 14. Röm. 13, 11—14. [2] c. 9 vgl. Mt. 6, 22 f. [3] 5, 25. 11, 11. [4] 6, 53 m. 57. 5, 26. [5] 4, 14. 7, 37 f. [6] 4, 35. 11, 52.

findet allezeit, in ewiger Wiederholung Solche vor, welche nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott schon geboren sind, denen er nur noch die Vollmacht zu verleihen hat, Gottes Kinder zu werden[1].

Also ist die Wirksamkeit des johanneischen Christus bei der Welterlösung ebensowenig eine eigentlich schöpferische als bei der Weltbildung. Er schafft nicht Licht und Leben, sondern offenbart es nur an sich und weckt so die Seh- und Lebensthätigkeit im Menschen. Er ist die Wahrheit und das Leben, aber eigentlich nur sofern er der Weg dazu ist, sofern er die dazu Fähigen ihrem Ziele entgegenbringt. Durch seine Erscheinung wird in den Menschen nur offenbar, was in ihnen schon verborgen war, das immanente, latente Wesen tritt in Thätigkeit. Der Zug der göttlichen Verwandtschaft in ihnen gibt sich kund, indem sie sich ihm anschliessen, ihm anhängen, wie die Kraft des Magneten das Metall anzieht. Er ist der gute Hirte, der seine Schafe kennt und an sich lockt, und sie kennen seine Stimme und folgen ihm, und keinem Andern. So löst er, was sein ist und ihm verwandt, aus der Welt heraus, sammelt die zerstreuten Elemente und vereinigt sie zu einem Ganzen[2]. Seine Aufgabe ist also in der geistig sittlichen Welt dieselbe, wie im kosmischen Gebiet die des philonischen Logos-Desmos, der den Zusammenhang aller Wesenheiten darstellt. Es erscheint der johanneische Logos in dieser Hinsicht wieder, wie der jüdische Messias, welcher nicht als Säemann sondern als Schnitter und Herr der Ernte gedacht ist, der die reife Weltzeit abschliesst und den guten Weizen in die Scheunen des Himmelreichs sammelt.

Also leuchtet und ruft der Logos und lockt dadurch die Lichten und Lebenden an sich aus der dunkeln todten Welt. Er ist eben die lebendige leuchtende Sonne, deren Licht wiederstrahlt in allen Leuchtfähigen und Leben weckt in allen Lebensfähigen. Seine Erscheinung ist wie der Morgen, durch den sich offenbart und licht wird, was hell ist an sich, ist wie der Frühling, durch den sich zeigt und lebendig regt, was saftig ist am Baume der Menschheit[3].

Aber dieser wohlthätigen Heilswirksamkeit gegenüber steht

---

[1] 3, 5. 7 ff. 1, 12. 13 vgl. S. 219 ff. [2] 6, 44. 11, 51. 10, 3 ff. 14 ff. 17, 20 ff.
[3] Eph. 5, 13 f. Röm. 13, 12.

noch eine andere Wirkung, welche die Kehrseite von jener ist. Es wird in seinem Lichte auch offenbar, was dunkel ist in der Welt, und bei seiner Lebensentfaltung, was dürr ist am Weinstock der Menschheit. Und nicht nur das, durch die Erscheinung und Wirkung des Logos wird auch das ihm Entgegenstehende in den entsprechenden Zustand versetzt.

Die Masse der Welt ist dem Göttlichen entgegengesetzt, ihm zuwider; er wird auf sie einen abstossenden Eindruck machen, wie auf die andern einen anziehenden. So reizt er die Gegner zum Widerspruch, damit ihr wahres Wesen der Gottesfeindschaft sich hervorkehre; er provocirt sie, dass sie wider ihn murren, sich gegen ihn kehren und empören, ihn verlassen, ihn verfolgen, ihn vernichten wollen; er veranlasst die Juden zum Mordanschlag, drängt den Judas zum Verrath, geht dem Satan entgegen zum Kampf. Er, das Licht der Welt verblendet die Augen der fälschlich Sehenden in der Gegenwart wie in der Vorzeit; er, das Leben der Welt verurtheilt die Sünder zum Tode; er, der Heiland der Welt, überwindet auch die Welt, sofern sie feindselig gegen das Göttliche, und stösst den Fürsten der Welt hinaus aus seinem Reich. Christi Wirksamkeit ist also nach dieser Seite die des philonischen Logos-Elenchos.

So ist also Christi Tagewerk auf Erden ein doppeltes, einmal ein positives: ein Locken und Wecken, ein Beleuchten und Beleben, ein Sammeln und Bewahren; sodann ein negatives: ein Beschuldigen und Ueberführen, ein Abwehren und Besiegen. In ihm erscheint Gottes Liebe und Zorn, sein Wohlgefallen und Unwille, je nachdem die Welt sich positiv oder negativ zu ihm stellt. Seine Wirksamkeit auf Erden ist eigentlich positive und negative Kritik, der Erfolg und die Wirkung seines Lebens eine grosse Krisis; dies wird ausdrücklich einmal ausgesprochen, es geht aber als Grundgedanke durch die gesammte Auffassung und Darstellung der Wirksamkeit Jesu im Johannesevangelium hindurch[1]. Dies entspricht völlig der Gnosis des Basilides, welcher die Aufgabe des Erlösers als Scheidung der Erwählten und Weltmenschen bestimmt[2]. Damit ist aber auch die Idee des ursprüng-

[1] Joh. 9, 39. 5, 22 f. 30. 27 Ueber eine zweite Bedeutung der johanneischen Krisis s. u. Beides besonders hervorgehoben hat Reuss II, 498 ff., Weiss, Lehrb. S. 180, Groos, in Studien und Kritiken 1868, 2. [2] S. o. S. 136. Dabei kommt Einem in Sinn, dass die LXX das Brustschild des Hohenpriesters,

lichen Messiasdogmas wieder aufgenommen, nach welchem die wichtigste Aufgabe des Messias das Gericht ist, die Zuerkennung von Tod und Leben gemäss dem sittlich-religiösen Charakter eines jeden[1].

Eine Krisis ruft Christus zunächst in den Herzen der Menschen hervor, er will sie zur Entscheidung bringen für oder wider, zum Bewusstsein dessen, was sie sind: Gottes- oder Weltmenschen, und zu dem entsprechender Rede und That. Er will die Menschen fühlen lassen, was er ist und sie; er macht sich so zum Prüfstein, an dem der Menschenherzen Gedanken offenbar werden sollen. An ihm, der im Fleische erschienenen Idee des Guten müssen die Menschen sich messen und entscheiden. Darauf ist seine ganze Wirksamkeit angelegt, darauf gründet sich sein Auftreten in Wort und Werk. So zieht er die innersten Gedanken und Beweggründe der Menschen, die ihnen selber unbekannt sind, ans Licht, legt ihnen selbst ihr Herz offenbar — bei Freund und Feind. Die Gläubigen drängt er durch Reden und Thun zur höchsten Erkenntniss und zum letzten Bekenntniss[2]. Die Schwankenden und Unentschiedenen bringt er zum Vorwärts- oder Rückwärtsweichen[3]. Die Bösen reizt er zu offner Erklärung und zu entschiedenem Auftreten gegen Ihn[4]. Dabei spricht er, theils um zur Selbsterkenntniss zu bringen, indem er ihnen ihr Wesen in scharfer Kritik vorhält, oder um sie endgültig zu charakterisiren, sein Urtheil über sie aus; vollzieht also ein formelles Gericht an ihnen[5]. Er ist somit, wie es von dem Gotteswort im Hebräerbrief heisst, „der lebendige energische Logos, schneidiger als ein zweischneidig Schwert, durchdringend durch Seele und Geist, durch Mark und Bein, ein Kritiker der Gelüste und Gedanken des Herzens, und es bleibt keine Kreatur verborgen vor ihm, Alles ist blos und durchsichtig den Augen dessen, mit dem es die Menschen zu thun haben“[6].

Aber nicht blos den einzelnen Menschen scheidet er so all-

λογεῖον τῶν κρίσεων, die heiligen Loose δήλωσις κ. ἀλήθεια nennen: wodurch die beiderseitigen Functionen des Logoschristus bezeichnet sind, wie denn auch Philo das letztere bei dieser Gelegenheit vom Logos hervorhebt, der aber auch (wie die Sophia) κρίσις τῶν ὅλων ist. II, 154. I, 491. 575.

[1] Mal. 4. Mt. 3, 12. [2] 1. 4. 6. 9. 11. 16. 20. [3] 3. 5. 6. 7, 14f. 8, 30f. [4] 11. 12. 13. 18, 1ff. [5] 8, 26. [6] Hebr. 4, 12. 13.

seitig scharf und bestimmt, sondern zu gleicher Zeit auch die Menschheit als Ganzes. Er erscheint hierbei, indem er in die wirren unentschiedenen Massen der Weltelemente eine Scheidung bringt, als der Philonische *Logos tomeus,* dessen Thätigkeit nur vom kosmisch-physischen gänzlich auf das anthropologisch-psychische Gebiet übertragen ist, von der sinnlichen Erdenwelt — wie es durchgängig mit den philosophischen Ideen im Christenthum geschieht — auf die sittliche Welt der Menschheit, der chemische Process wird hier ein ethischer[1].

Dadurch dass der Logos sein Wesen offenbart, wird er Liebe und Hass erregen, Anhang und Gegnerschaft gewinnen, retten und richten. Doch auch der philonische Logos wirkt so. So trat Aaron (der Mensch-Logos) zwischen Todte und Lebende (im geistigen Sinn) und die Wolke (desgl. Erscheinung des Logos) zwischen Israëliten und Aegypter, die Freunde rettend, die Feinde ins Verderben drängend. So kommt der Logos als Licht in die Welt und sogleich zeigt sich, wess Geistes Kind Einer sei: die Einen erfassen das Licht, die Andern nehmen's nicht auf; die Einen kommen an's Licht, die Andern bergen sich in der Finsterniss. Die Einen lassen sich erleuchten von ihm und werden sehend, thun des Herzens Augen auf und wandeln im Licht, wo sie Heil und Leben haben; die Andern geblendet und verblendet verstecken und verstocken sich, ihre Sünde bleibt und der Zorn Gottes lastet über ihnen[2]. So schildert er im Worte sich als das Licht und die Wahrheit, als der Er ist mit Hinweis auf sein Thun und Schicksal: daraufhin glauben Viele an ihn, aber neben und unter ihnen stellen sich bei weiterem Vorgehen Viele wieder als Ungläubige heraus, als Todfeinde der Wahrheit und ihres Trägers[3]. Er erweist sich mit der That als erleuchtendes Licht: der Eine sieht und verehrt ihn gläubig als Gottessohn, die Andern aber streuben sich selbst gegen den Augenschein und den gesunden Menschenverstand und wollen auch den Sehenden wieder verblenden durch die Verführung und den Zwang ihres Beispiels und ihrer Autorität[4]. So preist und beweist er sich in Wort und Werk als das wahre Lebensmittel der Welt: und ein Murmeln der Unzufriedenheit und des Unver-

---

[1] Philo I, 491. 501—6. [2] 12, 46. 11, 5. 8, 12. 3, 19 ff. 1, 10—12. 12, 35. 47. 3, 16. 36. 9, 41. [3] c. 8. [4] c. 9.

standes entsteht, ja viele seiner Jünger weichen hinter sich; aber die Auserwählten werden durch dieselbe Verhandlung gerade zur Erkenntniss und zum Bekenntniss bewogen, dass er Worte ewigen Lebens habe. Aehnlich wird die Menge zwiespältig, wenn sie ihn als guten Hirten schildern hört, der da seine Schafe zum Leben leitet[1]. Als er sich als Lebenspender und Erwecker gezeigt in heilvollen Thaten, da sagen die Einen: „er ist gut", und werden zum Glauben gebracht, ja geben ihm den höchsten Beweis der Liebe und Verehrung, leisten ihm Nachfolge und reissen „die Welt" mit fort; aber dieselben Thaten lassen ihn in den Augen Anderer als Volksverführer und Volksverderber erscheinen und bringen den blinden Fanatismus und tödtlichen Hass der Weltmenschen gegen ihn zur vollen Erscheinung[2]. Insbesondere aber ist Christi Tod der stärkste Anlass zu einer Scheidung der Menschen; je näher dem Kreuze, desto schärfer trennen sich Feind und Freund, desto stärker werden Liebe und Hass, desto selbstbewusster treten Glaube und Unglaube auf, desto strenger und schärfer wird auch in der Umgebung Jesu Rechts und Links geschieden: das Kreuz steht am Scheideweg der Menschheit. Es ist das Schreckenszeichen des Satans, wie es das Siegeszeichen des Heilandes ist: vor im stürzt der Fürst der Welt aus seinem Bereich und zu ihm sammelt sich die erlösungsfähige Welt, als zum Panier des Gottesreichs[3]. Kurz überall und fortwährend „entstand eine Scheidung in der Menge um seinetwillen" — wegen seiner Person, seiner Reden und Thaten[4].

Aber nicht blos den Gegensatz in den einzelnen Menschenherzen und den unter den verschiedenartigen Elementen der Menschenwelt stellt die Wirksamkeit Christi durch kritische Scheidung heraus: auch der Gegensatz zwischen ihm selbst und der „Welt" als solcher kommt mit seinem Leben und Sterben zur Entscheidung und Anschauung. Er stellt „die Welt" dar als das was sie ist in ihrer Gottwidrigkeit und sich selbst als das was er ist in seiner Gottesherrlichkeit: er spricht und bringt sich und ihr das Urtheil; natürlich kann das Urtheil über „die Welt" nur Verurtheilung und Verdammniss sein, das, was er

[1] 6. 10. [2] 5. 11. 7, 12. 31. 40. 11, 15. 45 f. 40. 12, 11. 23; 5, 16 ff. 7, 12. 19 ff. 11, 46 ff. 12, 9 f. 19 f. [3] 7. 12. 13. 19. [4] 7, 43. 10, 19—21. 6, 61 ff.

erfährt oder vielmehr sich selbst verschafft, Rechtfertigung und Verherrlichung. Weil damit jedem Theil das Gebürende zugetheilt wird, so heisst auch sein „Gericht“ ein gerechtes, sowohl dasjenige, das er an der Welt, als auch das, welches er an sich selbst vollzieht[1].

Er hat vielfach über „die Welt“ im engern Sinn zu urtheilen, zu „richten“; er spricht es aus, dass die Weltmenschen „von unten“, des Teufels Geschlecht und der Sünde, dem Zorn, dem Tode verfallen seien. So verkündet er auch das Gericht über den Fürsten der Welt. Dazu beruft er sich noch auf weitere Instanzen, welche ihm helfen die Welt verklagen und überführen, auf den Gesetzgeber und den Paraklet[2]. Andererseits sorgt er so auch für seine Anerkennung als das, was er ist und sein will, und zwar bei Freund und Feind[3]. Und er beruft sich auf Zeugen und Zeugnisse, welche dies sein Urtheil bestätigen, menschliche und göttliche, Moses und Johannes, die Schriften und seine eigenen Worte, ja auf Gott selbst, der für ihn eintritt und den andern Paraklet, welcher seine Rechtfertigung vollendet[4]. Aber auch die Menschen selber, die Gegner wie die Anhänger bringt er zum Urtheil über Ihn, sie müssen ihn willig oder unbewusst und widerstrebend doch bekennen als den Gottes- und Menschensohn und gerade auch da, wo die feindliche Welt ihn als ihren Gegner verabscheut und verfolgt. Das eine zeigt sich insbesondere in der Bileamsweissagung des Kaiphas und Pilatus; das andere in der Verherrlichung, zu der sie ihm durch den Tod verhelfen: wofür die Erhöhung an's Kreuz ein handgreifliches Sinnbild ist. Ueberhaupt der Hass, dem er sich zeit seines Lebens aussetzt und der Tod, dem er sich zuletzt ausliefert, stellt den Gegensatz zwischen ihm und der Welt in's grellste Licht zu seiner Verherrlichung und ihrer Verdammniss[5].

So erscheint nach der formellen Seite die gesammte Wirksamkeit Christi in der Welt als eine Art Rechtsstreit, als ein Process nicht nur im ethischen oder dialektisch-kritischen, sondern auch im juristischen Sinn. Darin treten bald Christus und der Fürst der Welt als die zwei Gegner auf, von denen jener

---

[1] 5, 30f. 8, 14. 16. [2] 8, 16. 21ff. 37ff. 3, 36. 5, 45. 16, 8f. [3] 1, 14. 17, 24. 6, 62. 8, 18. 28. 50. 17, 21. 23. [4] 5, 30—47. 8, 18. 28f. 12, 47. 48. 15, 25ff. 16, 10. [5] S. N. 3 und Joh. 5. 7. 9. 11. 19. 12, 33f. 8, 28.

überführt und verurtheilt, dieser gerechtfertigt und verherrlicht wird. Bald wieder erscheinen die verschiedenen Elemente der Menschenwelt als Streitobjekte, welche von diesem oder jenem als Eigenthum angesprochen werden. Bald sind die Weltmenschen und die Christusanhänger selber die Parteien, von denen jene als Uebelthäter überführt, diese aber als Thäter der Wahrheit gerechtfertigt werden. Dabei ist Christus das einemal Richter der Welt, das anderemal Anwalt seiner Angehörigen oder auch mit seinen Worten und Werken und den hl. Schriften „Zeuge" in seiner Sache; Ankläger ist etwa Moses (wie im Colosserbrief das Gesetz Anklageschrift), das Wort Jesu oder Gottes dagegen ist das „Urtheil"[1]. Das Resultat ist aber in jedem Falle die Ueberführung der Welt und ihres Fürsten von ihrer Sünde und ihrem Verderben, sowie die Rechtfertigung Christi und seiner Sache betreffs ihrer Göttlichkeit und ewigen Dauer.

Der Rechtsstreit wird in jeder Sprache unter dem Bilde eines Kampfes aufgefasst. Darnach wird Christus auch als der Schutzherr und „unnahbare" Vorkämpfer seiner Leute und Sache dargestellt, die Welt ist das feindliche Gebiet, der Weltfürst der räuberische Feind, Christi Thätigkeit in der Welt ein Kampf, sein Ziel und Erfolg Ueberwindung der Welt und Sturz des Weltfürsten, glorreicher von Gott selbst proclamirter Triumph des scheinbar unterliegenden Siegers und Frieden für die Seinen[2].

Der Sieger im Rechtsstreit vollzieht aber keine Strafe an dem besiegten Theile, weder an der Welt noch ihrem Fürsten. Christi Gericht ist kein Strafgericht. Ein solches Strafgericht braucht es nicht: das Nichtretten, das Belassen in den eigenen bezw. das Gerathenlassen in den entsprechenden Zustand ist selbst schon Verderben, der Untergang der „Welt" vollzieht sich naturgemäss von selbst. Ein Strafgericht ist aber auch nicht möglich für Christus, es ist wohl ebenso von dem johanneischen Christus abgelehnt, wie es bei dem Philonischen Logos und dem Vatergott des Johannes und Philo geschieht, weil der eine wie der andere nach der lichten heilvollen Seite seiner Thätigkeit ge-

[1] Col. 3, 14. Vgl. o. S. 18. 31. 17, 2. 12, 28 f. 14, 27 cf. Col. 2, 15.

[2] 10, 28. 14, 30. 16, 33. 12, 31. 13, 31.

schildert werden soll als „Heiland der Welt“. Ja der Logoschristus ist überhaupt nicht der anklagende und angreifende Theil im Process oder Kampf. Nicht er verwirft die Welt, sondern sie verwirft ihn und vollzieht somit an sich selbst das Strafgericht, indem sie den Retter und die Möglichkeit der Rettung von sich stösst. Somit kann der johanneische Christus sehr wohl auch sagen: ich richte Niemand, aber ihr richtet nach dem Fleisch: ich richte überhaupt nicht[1].

Der eigentliche Zweck der Sendung Jesu nach Gottes und seinem eigenen Willen ist eben nicht der negative des Gerichts, sondern der positive des Heils der Welt: so heisst er auch niemals ausdrücklich Richter, aber wohl „Heiland der Welt“. Ausdrücklich wird vielmehr immer wieder hervorgehoben, der Vater und der Sohn wolle die Welt retten, nicht richten. Das Heil ist die eigene und eigentliche Absicht Gottes; aber freilich es ist selbst nicht möglich ohne jenes „Gericht“, jene „Krisis“ in dem mehrfachen Sinn der innern Entscheidung, der äussern Scheidung und der äusserlichen Ueberführung der feindlichen Welt.

Die Vorstellung vom Gericht, welche in der urchristlichen Zeit eine concrete war und einen bestimmten äussern Akt in der Wirksamkeit Christi bezeichnete, ist also bei Johannes zu einem Bilde geworden, das selber schliesslich aufgelöst wird durch die Auseinanderfaltung in seine begrifflichen Momente. Aehnlich ist es mit der nahe mit dem Gericht zusammenhängenden andern Vorstellung von der Auferweckung, die ebenfalls aus einem concreten äusseren Geschichtsakt bei Johannes in das Bild für ein ethisches Moment der Heilsgeschichte verwandelt wird. Damit sind beide, die Auferstehung und das Gericht aus der Zukunft, in welche die judenchristliche Vorstellung es verlegte, in den Zusammenhang der Gegenwart Christi im Fleische zurückversetzt: Erweckung und Gericht sind nicht mehr Thaten des wiederkehrenden Messias beim Beginne der wahren Himmelreichszeit, sondern schon ein Theil der Wirksamkeit des fleischgewordenen Logos bei seiner ersten Erscheinung auf Erden ähnlich wie die Erweckung und Erlösung im Colosser- und Epheser-Brief. Damit fällt aber für den johanneischen Christus überhaupt eine besondere Thätigkeit, welche den Zweck und Inhalt

[1] 3, 16—21. 12, 46f. vgl. 5, 22. 23. 8, 15. 12, 47.

einer zweiten Erscheinung in der Sichtbarkeit ausmachen würde, hinweg; also auch die Veranlassung zu einer zweiten Parusie, welche Vorstellung die Urchristen eben ausbildeten, weil ihr Messias bei seiner ersten Erscheinung die zwei messianischen Hauptwerke: Gericht und Auferweckung nicht vollzogen hatte.

Somit hat der letzte Evangelist die christliche Umbildung der Messiasidee in dieser Hinsicht wieder verlassen und die Christologie der Gemeinde zurückgebildet in die ursprüngliche jüdische Gestalt, wornach die Parusie des Erlösers eine einzige ist und bei dieser schon die Messiaswerke vollzogen werden [1], die freilich in dem gleichen Worte einen ganz andern Sinn einschliessen.

3. Der Heiland in der Folgezeit.

Die Christen dachten von Anfang ihren Herrn als lebendig auch nach seinem Tode und zwar nicht blos als fortexistirend sondern auch als lebendig wirksam wie etwa die Engel oder Gott selber. Insbesondere wussten sie ihn in lebendigem Verkehr mit seiner Gemeinde, seinen Jüngern, unter und in denen er webe in unsichtbar geistiger Weise, denen er sich aber etwa auch sichtbar kund machen könne und auch wirklich, wenigstens in den ersten Zeiten und abschliessend noch einmal am Ende der Zeiten offenbare bei der im besondern Sinne so genannten Parusie oder „Apokalypsis“ [2]. Diese Anschauungen machen sich in den Evangelien geltend, wie in der Apokalypse, am meisten aber bei Paulus. Statt dieser persönlichen Beziehungen Christi aber wird verschiedentlich auch die Wirksamkeit des Geistes hervorgehoben, gerade so wie statt des Eingreifens Gottes sonst der Einfluss seines Geistes genannt wird, weil eben dieser Verkehr mit den Menschen ein unsichtbarer, ein geistiger ist. Dieser Geist, von dem sich die Christen berührt und bewegt wissen, ist aber mehr oder weniger zu Christus selber in Beziehung gesetzt, er erscheint als von ihm ausgehender oder geradezu als sein Geist; so dass man als urchristliche Anschauung bezeichnen kann: wie in seinem Erdenleben durch seine Person im Fleisch, wirkt der lebendige Christus nach

[1] Vgl. Weiss, Lehrb. 188. [2] Mt. 18, 20. 28. 20. Apok. 1—3. Gal. 2, 20. 2. 1, 16. I Cor. 15. 12, 5. II Cor. 12, 8 ff.

seinem sinnlichen Abscheiden durch seinen Geist; das tritt insbesondere im letzten Vorgänger des Evangeliums, im Epheserbriefe zu Tage[1].

Ganz dieselbe Anschauung macht sich nun auch bei Johannes geltend, nur dass dieses wirksame Fortleben Christi in seiner Gemeinde hier lebendiger und vielseitiger gedacht wird als vorher und dass ferner der „Geist", wie schon hervorgehoben, eine bestimmter ausgeprägte Gestalt erhalten hat, als dies bisher geschehen war.

Der johanneische Christus ist der ewig Lebendige, und wie seine Existenz, so ist auch seine Wirksamkeit eine ewige: in seiner überweltlichen Daseinsform im Himmel schafft er weiter an seinem Werke, fördernd, entwickelnd, vollendend, und zwar theils unmittelbar theils vermittelst seines Organs, des Geistes, den er sendet. Er offenbart sich seinen Jüngern und zwar unsichtbar und sichtbar und steht mit ihnen in stetem lebendigen Verkehr. „Er lässt seine Jünger nicht verwaist, sondern kommt zu ihnen" als ihr väterlicher Freund und Annehmer d. h. als derselbe wie er zuvor war. Er liebt sie, und ist auf's innigste mit ihnen verbunden, wie der Weinstock mit seinen Reben, er ist ihres Lebens Saft und Kraft und Urheber all ihrer Werke als Jünger und Apostel, so dass er sich in ihnen verherrlicht. Das heisst, er setzt seine göttliche Mission durch sie auf Erden fort[2].

Wie auf Erden wird er aber auch im Himmel wirksam gedacht für seine Sache und seine Gläubigen: er sorgt und bittet beim Vater für sie, erhört ihre Anliegen, sendet seinen Geist[3]. Dieser Geist ist sein Gesandter, sein Stellvertreter, sein Organ, gewissermassen sein anderes Selbst[4]. Seine Todesstunde ist die Geburtsstunde des andern Paraklets, wenn er stirbt, tritt dieser ins Leben, wenn er zum Vater geht, kommt dieser in die Welt[5]. So ist am Ende der „Geist" nichts anderes als der verherrlichte Christus, sofern er in der Welt weiter wirksam gedacht wird. Statt: ich komme zu euch, ich will euch weiterhin Schützer und Anwalt sein, sagt er gleicherweise: er kommt zu euch, ich will euch den Geist senden, will euch einen andern Paraklet verschaffen; statt: ihr werdet mich wiedersehen und ich werde bei

[1] S. 85 f. 159. [2] 14, 22 f. 21, 1. 14, 18. 28. 21 f. 15, 1 ff. 7. 16. 27. 17, 10. 20. 25. [3] 14, 13 f. 28. 16, 7. 15, 26. [4] S. o. S. 20. [5] 16, 16—23. 7, 39. 15, 26. 16, 7.

euch Wohnung machen, heisst's geradesogut: ihr werdet ihn erkennen, er wird bei euch ewig sein und in euch sein; und wie der Auferstandene und Verherrlichte nach Paulus und der Apostelgeschichte, so wird nach Johannes der Geist unkenntlich, unfassbar für die Welt sein. Die Geistesoffenbarungen in der Kirche scheinen also ebenso nur Christophanien zu sein, wie die Theophanien im Alten Bunde[1].

So zeigt sich auch die Thätigkeit des Geistes nur als eine Fortsetzung von derjenigen Jesu. Seine Vollmacht, seine Mission empfängt der Geist von Christus, und dessen Schatz an Worten und Werken ist der Vorrath, aus dem er hervorbringt Altes und Neues. Er bringt die Lehren Christi bei seinen Jüngern zum Bewusstsein, zur Klarheit. Er sagt ihnen das Vergangene und Zukünftige als der Geist der Offenbarung und Weisheit. Er zeugt so mit und in den Jüngern von Christo, wie Christus von Gott, verherrlicht seinen Namen wie der Sohn den des Vaters[2]. Der Geist ist der Schutzgeist, der Patron der Jünger, geradeso wie es Jesus gewesen ist und mit dem Vater ferner sein will in alle Zukunft[3]. Sein Hauch ist ein Hauch des Lebens gleich dem Anhauchen Adams durch den Schöpfer nach der Verheissung Christi, dass seine Jünger leben sollen, so gut wie er[4]. So heisst er auch der Geist der „Wahrheit"; sein Geschäft ist, die Jünger zu lehren und sie in alle Wahrheit zu führen, gleichwie Christus ihr Lehrer gewesen und ihnen die Wahrheit geoffenbart hat als die fleischgewordene Idee der Wahrheit: nur reicher, unverhüllter erfolgreicher thut dies der Geist oder Christus durch ihn als es der fleischgewordene Logos vermochte, zu höherer Weisheit und Wahrheit befähigt er, eine herrlichere Epoche der Offenbarung ist die Zeit seiner Wirksamkeit[5]. Andererseits hat der Geist die Welt zu überführen, wie Christus es that, nur noch vollkommener, nicht nur von ihrer eigenen Sünde und dem Gericht über den Fürsten der Welt, sondern auch von der Gerechtigkeit und dem Triumph Christi und seiner Sache. Diesen Geist kann die Welt nicht fassen und nicht verfolgen, eben weil er nicht Person ist, nicht Fleisch wird. Machtlos steht sie ihm gegenüber, dem

[1] 14, 16—23. 28. 16, 16 vergl. Mt. 28, 20. I Cor. 2, 8. Act. 10, 41. Vergl. Reuss, Joh. Th. 67 ff. [2] 16, 13—15. 14, 25. 16, 13. 26. 13, 19. 14, 29. 15, 26. [3] 14, 16. 26. 15, 7. 17, 12. 11. 17. [4] 20, 22 vergl. Gen. 2, 7. Joh. 14, 19. [5] 15, 17. 26. 16, 13. 14, 25 f. 16, 12. 14. Weiss, Lb. 292.

Patron der Gläubigen, um so mehr da sie selbst verwaist ist und ihres eigenen Paraklets, ihres Fürsten beraubt ist; während Christus im Geist nur um so ungehemmter wirkt und seine Triumphe, seine Verherrlichung feiert[1]. Wie die Substanz und Existenz des verherrlichten Christus und des Geistes gewissermassen in einander verschwimmen, so also auch die beiderseitige Wirksamkeit. Nur ist die Thätigkeit des Christus-Logos ebenso die höhere Instanz und letzte Ursache für die Wirksamkeit des Geistes, wie es diejenige des Vaters im Leben des Logos-Christus war. Wenn man aber Christus als das hauptsächlichste Subject der Erlösung ansieht, so ist seine postexistente Wirksamkeit ähnlich der präexistenten Vorbereitung im Alten Bunde.

In der Parakletszeit zieht also der Erlöser die Folgerungen seiner Erscheinung und Wirksamkeit im Fleische, reift die Früchte und heimst sie ein; es ist nicht mehr Saat, sondern Ernte; nicht mehr Kampf sondern Sieg, nicht mehr Aufopferung sondern Beutetheilen. Diese Zeit der Vollendung, in der der Logos als oder im Geist erscheint und wirkt in Herrlichkeit, ist der Sache nach ganz dasselbe wie die Zeit der Parusie in der urchristlichen Vorstellung[2]. Die Messiaswehen sind abgekürzt auf das Allerkürzeste: das Trauern der Jünger bis zur Zeit der Erscheinung des auferstandenen Herrn oder was damit zusammenfällt des (andern) Paraklets. Aus einer äussern Katastrophe ist der Eintritt einer Geschichts-Periode geworden, das tausendjährige Reich ward zur Herrschaft Christi im Geiste, und die getrennten Weltzeiten: das dermalige und das kommende Zeitalter sind zu einer ewigen Gegenwart oder einer gegenwärtigen Ewigkeit verschmolzen. —

Die Wirksamkeit Jesu Christi in der Welt nach Johannes ist nicht mehr etwa messianische Thätigkeit nach dem jüdischen Dogma, noch weniger die Geschichte der menschlichen Persönlichkeit Jesu: das Evangelium schildert vielmehr die Erscheinung und Wirkung des göttlichen Wesens, das die Idee der Wahrheit und des Lebens darstellt; das Leben Jesu nach Johannes ist nicht die Erzählung einer äusseren Geschichte, sondern die Explication eines speculativen Begriffs, der alexandrinischen Logosidee.

---

[1] 16, 8. 9. 11. 14. 33. 12, 31. 14, 17. 18. [2] 16, 22. 14, 13f. 19—23. 17, 26—22.

Die Wirkung des Logos im Fleisch wie im Geist ist die von der Gnosis angenommene, die Rückführung und Einigung der in der Welt zerstreuten gottverwandten Elemente. Das Mittel dazu ist aber die wirksame, beleuchtende und belebende Offenbarung des göttlichen Wesens in der Welt. Die Ausstrahlung dieses Princips, seine Aufnahme und Wirkung in der Welt hat der Evangelist in unzähligen Variationen geschildert.

Die Offenbarung, die Christus nach Paulus gebracht hatte, war weniger Einführung in das göttliche Wesen, als Einführung in den göttlichen Heilsrathschluss; und zwar war dieselbe nicht als ein besonderes Geschäft Jesu angesehen, sondern vielmehr als ein mit der Sendung und dem Schicksal Jesu überhaupt beabsichtigter und erreichter Zweck Gottes. Erst der Epheserbrief lässt diesen Erfolg als ein bewusstes Werk Christi auch von diesem der Welt offenbaren[1]. Statt dieser theoretisch-prophetischen Thätigkeit Jesu war seit Paulus seine sozusagen praktische Thätigkeit: die Versöhnung im Tod und die Belebung am jüngsten Tage hervorgehoben. Johannes nun setzte jene Offenbarungswirksamkeit Jesu als gleichwichtiges Moment der belebenden zur Seite oder fasst sie vielmehr zusammen in Eins. Das zeigt sich darin, dass das Wort Jesu eine hohe Bedeutung erhält; mit ihm aber zugleich das Werk, sofern dies als „Zeichen" einen theoretischen Gehalt und Zweck hat. Die ganze Wirksamkeit Jesu ist aber eine geistige, daher hat auch das geistige Machtmittel, das Wort einen praktischen Erfolg: es besitzt nicht nur erleuchtende sondern zugleich belebende Kraft[2].

Damit nähert sich die Johanneische Auffassung von der Wirksamkeit Christi wieder der ursprünglichen Anschauung, wonach Jesus Christus als der Gottesgesandte erscheint, der in Wort und Werk das Heil ausrichtet; nur dass freilich das Göttliche, das er kund gibt, in der Synopsis mehr als der göttliche Wille erscheint: als sittliche Wahrheit, bei Johannes mehr als das göttliche Wesen: als religiöse Wahrheit. Das Johannesevangelium bezw. das Werk Christi nach seiner Darstellung trägt überhaupt den Charakter des Religiösen gegenüber dem Moralischen in der Synopsis. Christus ist nicht der Gründer einer neuen ethischen Organisation, des Gottesreichs, sondern der Offenbarer einer neuen

[1] Eph. 2, 14—17. [2] 6, 63.

Religion. Von ihm heisst's bei seiner Erscheinung nicht: „die Zeit ist erfüllet und das Himmelreich genaht", sondern „die Gnade und Wahrheit ist mit Jesus Christus geworden"! Damit wird auch das Verhältniss der Menschheit zu Christus und dem Heil ein eigenthümlich neues.

IV. Das Heil.

Das Verhalten der Menschen zur Erlösung ist mit ihrem Wesen bei Johannes von Anfang an bestimmt und damit auch ihr Schicksal besiegelt. Aus den anthropologischen Voraussetzungen des Evangelisten kann man von vornherein beides errathen. In dieser Weltanschauung waltet nicht das liberum arbitrium, hier kann sich der Mensch nicht frei so oder anders bestimmen, hier muss er einfach dem Zuge seines Wesens folgen, der ihn zu Gott und dem Leben führt oder ihn von Gott ab ins Verderben treibt. Hier wird nicht Manchfaltigkeit der Bewegung herrschen, sondern nur die doppelte Strömung nach rechts und links, hier gibt es keine Stufen und Uebergänge von der einen Partei zur andern, sondern schroffe Gegensätze. Dazu kommt noch die Uebermacht des die Erlösung bedingenden Subjectes, dem gegenüber die Menschen wie willenlose Stoffe erscheinen, welche durch die zwingende Gewalt eines kräftigen chemischen Agens so oder so bestimmt werden. Ein solcher Determinismus, wie er sonst bei keiner neutestamentlichen Schrift hervortritt — mit Ausnahme höchstens des Epheser- Colosserbriefs — muss auch eine ziemlich farblose Heils- und Kirchen-Geschichte bedingen, ähnlich wie bei der Gnosis.

Dennoch wird die Rücksicht auf die Verhältnisse des praktisch-wirklichen Menschenlebens, wie sie ja bei allen christlichen Schriftstellern als populären Lehrern mehr oder weniger zu Tage tritt, namentlich aber die konkrete Gestaltung der Geschichte, auf welche das Christenthum als geschichtliches Ereigniss und Faktor ja überall eingeht, auch bei Johannes dem „Theologen" eine lebendigere und farbenvollere Zeichnung der Menschen in ihrem Verhalten zum Heiland und Heil, in ihrem Schicksal und der Gestaltung der gemeindlichen Verhältnisse zur Folge haben, als die Theorie an und für sich mit sich bringen würde.

1. Das Verhalten der Menschen zum Heiland und Heil.

Das freundliche empfängliche Verhalten der Menschen gegen seine Person und Sache, sein Wort und Werk, hatte Jesus selber schon als Glauben bezeichnet. Ganz besonders aber wurde dies Wort durch Paulus zum Stichwort des Christenthums und Merkmal des Christen gestempelt. Der Glaube ist bei dem Apostel das richtige Verhalten des Menschen gegenüber der göttlichen Heilsveranstaltung, durch welches erst auf Seiten des Menschen das Heil angeeignet und thatsächlich wird. Der paulinische Glaube ist die dankbare Anerkennung und vertrauensvolle Annahme der von Gott in Christo der Welt angebotenen Begnadigung. Er knüpft sich an die Predigt des Evangeliums, also an die Kenntnissnahme einer geschichtlichen Ueberlieferung, ist aber wesentlich ein Akt des Gewissens und Willens und nach seiner positiven Seite hin eine mystische Aufnahme des hl. Geistes d. h. eine Einwohnung des verklärten Christus selber[1]. In der Reaction gegen den Paulinismus wurde dieser Glaubensbegriff zurückgesetzt, missdeutet ja karikirt; in der vermittelnden Richtung ist er abgeschwächt und selbst bei den Alexandrinern kommt er nur sehr theilweise zur Geltung. Der Glaube bezieht sich bei diesen nicht mehr auf die specielle christliche Erlösungsthatsache, sondern hat einen viel weiteren Begriff und wird neben andere christliche Tugenden gestellt und so in seiner Alleinherrschaft beeinträchtigt, namentlich von seiten der Einsicht in das rechte eigenthümliche vom Judenthum unterschiedene Wesen des Christenthums als der absoluten Religion. Geradezu verdrängt von seiner beherrschenden souveränen Stellung und mediatisirt wird der Glaube durch die Gnosis; ein Verhältniss, das sich auch bedeutend in den gnostisirenden Episteln des Kanons geltend macht. Hier überwiegt, wie schon die verschiedene Häufigkeit der Namen beweist, das theoretische Interesse der Erkenntniss das praktisch-mystische Element des Glaubens. Der Glaube ist zwar in beiden noch als Fundament des Christenthums genannt, spielt aber schon in den katholisirenden objectiven Sinn hinüber[2].

[1] S. 75. [2] Col. 1, 23. 2, 7 (in diesen Versen sind gerade die den Glauben objectivirenden Wörter nach Holtzmann Interpolationen, 1, 4 aber paulinisch). Eph. 1, 19. 2, 8 (paulinische Phrase) 4, 5. 13. 20. Pfleiderer, Paulin. S. 455.

Johannes nun bezeichnet darin eine entschiedene Wiederaufnahme des paulinischen mystischen Theosophirens, dass er dem Glauben wieder seine centrale Stellung in dem subjectiven Christenthum zuweist; ja dies ist bei Johannes so sehr der Fall, dass man ihn fast mit grösserem Rechte denn Paulus als den Apostel des Glaubens bezeichnen könnte. Diese Hervorhebung des Glaubens hängt bei Johannes freilich auch damit zusammen, dass ihm auf der andern, der objectiven Seite die Person Christi in Vordergrund tritt statt der Heilsökonomie, welche nach Paulus im Alexandrinismus und auch in den gnostisirenden Episteln des N. T. die hauptsächlichste Berücksichtigung findet. Mit dieser Umstellung des Glaubensobjectes muss nun aber auch der Glaube selbst bei Johannes einen eigenthümlichen Charakter bekommen, der auch von dem paulinischen Begriff abweicht, welcher ja nicht in erster Linie die Person, sondern das Kreuz Christi d. h. den dadurch geoffenbarten Heilswillen zum Gegenstande hat. Der Glaube wird bei Johannes ein durchaus persönliches Verhältniss zu Jesu als der heilbringenden Persönlichkeit, der persönlichen Erlösung, der fleischgewordenen Gnade und Wahrheit. So erscheint der Glaube bei Johannes mehr als eine Sache des Herzens als des Gewissens, und es gewinnt das Wesen des Glaubens eine besondere Innigkeit und Lebendigkeit. Auch von diesem Gesichtspunkt aus wird es erklärlich, wie Johannes gerade ein Leben Jesu zu zeichnen sich gedrungen fühlt, weil er eben darin am unmittelbarsten das persönliche Verhältniss zu Christo schildern kann.

Eine Schilderung der Wirksamkeit und Wirkung des Logoschristus in der wirklichen Welt musste dem Evangelisten aber auch darum naheliegen, weil ihm mehr als Andern darauf ankam, auch das negative Verhalten der Menschheit zu der persönlichen Offenbarung des göttlichen Wesens anschaulich zu machen, indem ja nach seinen Voraussetzungen die Welt zum grössten Theile für eine abweisende Haltung gegenüber dem erscheinenden Göttlichen prädisponirt war. Darnach wird bei Johannes auch der Unglaube eine grosse, ja noch bedeutendere Rolle als der Glaube spielen. Paulus suchte den Unglauben als Ausnahme zu behandeln, als ein verschwindendes Moment in der christlichen Heilsgeschichte, so dass er nur Mühe hat, die Thatsache seines Vorkommens zu rechtfertigen — das konnte er im Enthu-

siasmus der ersten Zeit der jungen Begeisterung[1]; dagegen muss für Johannes der Unglaube die Regel, das Nichtverwunderliche sein und umgekehrt der Glaube das Auffällige und Bemerkenswerthe. Von den Alexandrinern hatte nur Barnabas Veranlassung von dem Unglauben zu reden. Aber dieser Unglaube wandelt sich ihm gemäss seiner theoretischen „gnostisirenden" Richtung in Unverstand ab, wie auch bei Paulus die Abneigung der Welt theilweise auf Unverstand zurückgeführt wird[2]; der jüdische Unverstand ist freilich bei Barnabas ein principieller, hart an den gnostischen Dualismus streifender. Die kanonischen gnostisch angehauchten Episteln kennen keinen solchen schroffen Gegensatz; der Unglaube, oder wie's bezeichnend heisst der „Ungehorsam", die „Unwissenheit" oder „Finsterniss" ist wie bei Paulus ein früherer Zustand auch der jetzigen Christen und dies lässt denken, dass auch „gleicherweise" „die Kinder des Ungehorsams, deren Verstand verfinstert ist", zur Erkenntniss und zum Glauben kommen mögen[3]. Dem gegenüber wird sich wohl der dualistisch gestimmte Johannes an den Barnabasbrief anschliessen: dabei wird ihm der Glaube gemäss seiner stärker gnostisirenden Richtung auch eine bedeutend theoretische Färbung erhalten, andererseits der Unglaube nicht blos als etwas Negatives, Fehlendes erscheinen, sondern als eine positive Gesinnung und Willensrichtung.

Die Empfänglichkeit für das in Christo der Welt gebotene Heil wird bei Johannes durch sehr verschiedene Begriffe und Bilder ausgedrückt, gemäss den verschiedenen Gestalten und Formen, in denen eben die Offenbarung und Erlösung, die Wahrheit und das Leben selber erscheint. So wird geredet vom Gezogenwerden oder „Kommen" zu Christo[4], vom „Sehen" des Göttlichen und Himmlischen in Christi Person oder Werk, vom „Hören" desselben in seinem Worte oder der Predigt von ihm; vom „Annehmen seines Zeugnisses" oder seiner selbst[5]; ja vom „Aufnehmen ins eigne Wesen", bildlich gesagt: „Essen" und

[1] Vergl. besonders Röm. 3, 2 cc. 9—11. [2] I Cor. 1. 2. Röm. 10, 2. [3] Eph. 2, 2—7. 4, 17—24. 5, 6. Col. 1, 13f. 2, 20. 3, 6ff. 1, 28f. [4] 6, 44. 37. 66. 5, 40. 10, 4. [5] Sehen a) Christus; 1, 14. 40. 6, 36. 40. 62. 12, 45. 14, 19. 16, 17; b) des Himmels: 1, 52; des Gottesreichs 3, 3. Hören a) Christi: 5, 25. 6, 60f. 8, 43. 46f. b) von Christo: 4, 42. 17, 20.

„Trinken“ Christi, oder seines „Fleisches und Blutes“[1]. Ganz besonders muss aber das Wort „Wissen“ und noch mehr „Erkennen“ zur Bezeichnung des entsprechenden Verhaltens zur göttlichen Offenbarung seitens des Menschen dienen, und zwar in dem verschiedensten Sinne von Erfahren, Begreifen, Einsehen, Sichüberzeugen, Anerkennen, als geistesverwandt erfassen[2]. Am allerhäufigsten aber ist das Wort „Glauben“ gebraucht und zwar entweder um allgemein die Empfänglichkeit oder Anhänglichkeit zu bezeichnen[3] oder verschiedene Nuancen und Stufen derselben[4].

Offenbar ist „Glauben“ nur die allgemeine Bezeichnung für die Empfänglichkeit, deren verschiedene Momente auch mit jenen besonderen Ausdrücken bezeichnet werden. Mit der „Erkenntniss“ hat es aber eine eigenthümliche Bewandtniss bezüglich ihres Verhältnisses zum Glauben. Schon das überaus häufige Vorkommen des Ausdrucks weist darauf hin, dass die theoretisch-lehrhafte Seite des subjectiven Christenthums bei Johannes in Concurrenz tritt mit der praktisch-mystischen. Ja einzelne Reden scheinen auf ein Ueberwiegen und selbst eine Höherstellung der Erkenntniss über den Glauben hinzudeuten. So wenn das erste Bekenntniss der Jünger besagt: Wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes, oder wenn ähnlich die Samariter zu ihrer Landsmännin sprechen: Wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen an den Christus, wir haben jetzt selber gehört und wissen, dass dieser der Weltheiland ist; wenn Jesus selbst den Gläubigen verheisst, sie würden auf einer höheren Stufe des Christenthums zur Erkenntniss der Wahrheit kommen und anderwärts auffordert: glaubet, damit ihr erkennet; insbesondere aber, wenn im hohenpriesterlichen Gebete, der Zusammenfassung der gesammten Reden Jesu, nicht nur viel mehr vom Erkennen als vom Glauben geredet wird, sondern auch als Summa aller Lehre der Satz aufgestellt wird, dass das Ziel des Christenthums und alles religiösen Strebens die Erkenntniss Gottes und Christi sei. So erscheint auch überhaupt der Glaube als Zumuthung, die Erkenntniss mehr als

[1] 1, 4. 11 f. 3, 11. 32. 4, 14. 40. 5, 43. 13, 20. c. 6. [2] 8, 28. 7, 17. 3, 10. 8, 43. 7, 26. 8, 14. 19. 17. 32. 13, 19. 6, 69. 16, 30. 17, 3. 7. 8. 23. 25. 10, 14. 4. 1, 10. (Gott: 8, 55. 14, 7. 9. 16, 3 vgl. 15, 15.) [3] 1, 7. 12. 3, 15. 18. 6, 64. 17, 20. [4] S. u.

Verheissung[1]. Doch findet sich an andern Orten wohl auch ein Vorausgehen des Erkennens als Vorstufe des Glaubens, jedenfalls aber eine Vertauschung beider Bezeichnungen[2]. Beides erklärt sich eben daraus, dass sowohl Erkennen wie Glauben in verschiedenem Sinn, mit grösserer oder geringerer Emphase verstanden werden kann, so dass das eine bald höher, bald tiefer, bald dem andern gleich stehen kann. Daraus geht hervor, dass die beiden Begriffe noch nicht in der späteren gnostischen Unterscheidung von Pistis und Gnosis als niedere und höhere Stufe des Christenthums, ja als Merkmale zweier Menschenklassen gebraucht sind, womit auch stimmt, dass diese zwei Schlagwörter überhaupt bei Johannes nicht in der beliebten gnostischen Hauptwortform vorkommen, wie schon bei Barnabas und im Colosser-Epheserbrief. Uebrigens ist unverkennbar, dass doch unbewusst und unwillkürlich die Erkenntniss bei Johannes bevorzugt wird, wenn auch das herkömmliche Stichwort der Gemeinde beibehalten wird. Das begreift sich freilich, da überhaupt in dem Gedankenkreis des Evangelisten, als eines Alexandriners, die theoretische Richtung des Geisteslebens vorwiegt; insbesondere aber da das johanneische Object des Heils, dem doch das subjective Verhalten der Menschen entsprechen muss, der Hauptsache nach als Offenbarung angesehen wird[3]. Also lässt sich zusammenfassend sagen: die Hochschätzung der Erkenntniss, welche im Gnosticismus zur Einseitigkeit sich überspannte, findet sich in bedeutendem Grade bei Johannes, die „Gnosis" ist zwar bei ihm nahe daran, sich abzulösen von der „Pistis", aber sie ist immer noch ein Moment des Glaubens, das man also im weitern Sinn, die Erkenntniss einschliessend, fassen kann.

Dieser „Glaube" i. w. S. hat bei Johannes zum Gegenstand nicht eine bestimmte Gottesthat sondern das Gotteswesen, überhaupt das Göttliche, seine Wesenheit und Wirksamkeit als solches, wie es als Geist und Licht und Leben erscheint in Christo und dadurch allein den Menschen zugänglich ist[4]. Allerdings ist und

---

[1] 6, 69. 4, 42. 8, 32. 10, 38. 17, 3. 6, 66. 8, 30 ff. vergl. 2, 23. 14, 1. 7. 10 f. 20. Es mag hier auch hervorgehoben sein, dass den Juden zwar nie der Glaube an Gott, wohl aber die Erkenntniss Gottes abgesprochen wird. 15, 21. 16, 3. 8, 19. 27. 55. [2] 16, 30. 17, 8. 21. 23. 8, 24 vgl. 28. Vgl. auch 20, 31 mit 17, 3. Weiss, L.-B. 24 f. 102 f. [3] Vgl. Weiss, L.-B. §. 2. [4] Also ähnlich wie Philo und Hebräerbrief, S. 52 f. 104 f.

bleibt der höchste und letzte Gegenstand des Glaubens Gott der Vater, aber dieser Glaube ist nicht möglich ohne den Glauben an den Sohn. Aber auch der Glaube an diesen ist nicht unvermittelt[1]. Vorbereitet werden kann der Glaube durch begeisterte oder gläubige „Zeugen" von Christo, Propheten und Apostel, oder auch Verwandte und Bekannte, doch darf es nicht Glaube bleiben durch sie und um ihretwillen, er muss fortschreiten zu eigener Erkenntniss Christi[2]. Denn der Eindruck seiner eigenen Persönlichkeit kann am reinsten und höchsten, also am intensivsten wirken, und diese Art Glauben ist der beste und höchste. Dieser Eindruck wird am einfachsten hervorgerufen durch die Erscheinung und Wirkung Christi selbst, sei's in der „Herrlichkeit", wie im A. T., sei's im Geiste, wie in der Kirche, sei's im Fleische, wie in der Geschichte. Aber dies Fleisch und auch die verklärte Leiblichkeit Christi ist selber eine sinnliche äussere Vermittlung und der dadurch bewirkte Glaube nicht so rein und stark, wie der unmittelbare Glaube[3]. Eine besondere Art dieser persönlichen Vermittelung bildet Christi Wort und Werk, in denen das göttliche Wesen sich manifestirt und die den Unbefangenen zur Anerkennung der Wahrheit bringen[4]. Weil das Wort aber das geistigere Mittel ist, so ist auch der Glaube um seinetwillen ein geistigerer als der um der sinnlich wahrnehmbaren Werke willen. Dieser Glaube um der Zeichen und Wunder willen ist der sinnlichste und niedrigste, ja er ist gewissermassen gar kein eigentlicher Glaube, wenn der Mensch in ihnen nicht Sinnbilder höherer Thatsachen erkennt oder höchstens nur die Beglaubigung göttlicher Sendung. Solchen und ähnlichen Glauben können auch die Weltmenschen zur Noth haben. Er kann zurückgehen, ja verloren werden; jedenfalls darf man bei ihm als der Elementarstufe nicht stehen bleiben, sondern muss zu dem höheren, geistigeren Glauben emporsteigen[5]. Dieser höchste Glauben ist

---

[1] 11, 25 vgl. mit 40. 4. 14, 1—11. 8, 9. 16, 3. [2] 1, 8. 42. 3, 31f. 5, 33 bis 47. 15, 27. 20, 31. 4, 41f. [3] 12, 41. 8, 56. 14, 19. 15, 26. 1, 14. 20, 29. [4] 10, 37f. 25. 14, 10f. 15, 21. 24. 5, 36. 4, 40. 5, (38.) 47. So unterscheidet Philo II, 414f. eine doppelte Art der Erkenntniss Gottes, einmal aus seinen Werken, dann eine unmittelbare aus ihm selbst. Das letztere ist Kennzeichen der wahren Gottseligkeit. [5] Wunderglaube: 1, 51. 2, 23 ff. 4, 29. 39. 45. 48. 6, 14. 26 bis 29. 7, 31. 11, 45. 12, 11. Elementarstufe 2, 11. 3, 2. 14, 11. 8. 31. 16, 30. Rückgang und Verlust: 6, 66ff. 8, 31ff. 15, 2. 6.

statt des sinnlichen ein geistiges Sehen, ein intuitives Schauen der geistigen göttlichen Wesenheiten, wie sie in Christo erscheinen[1]. Es ist Glaube an die göttliche Persönlichkeit, an die Idee der Wahrheit und des Lebens, Christus gegenüber die Anerkennung seines göttlichen Charakters, als dessen der Er ist und damit die Erkenntniss Gottes als des Einen und Wahren, als des Senders und Vaters Christi, ja er ist das Schauen Gottes in Christo selbst und des Himmels in seiner Nähe[2]. So geht der Glauben bei Johannes in das Schauen über, welches bei Paulus erst ein jenseitiges, ein gewisser Gegensatz zum Glauben ist[3]. Also wächst mit dem Inhalt, der Vermittlung und der Form des Glaubens dieser selbst an Werth und Bedeutung.

Der Glaube erscheint allerdings nach der einen Seite stark theoretisch ausgeprägt, aber er ist bei Johannes nicht eine einseitige Beziehung des Menschen zum Göttlichen, sondern eine allseitige. Er ist ein Erfassen des Göttlichen im Bewusstsein, im Willen und Gemüthe, kurzum ein vernünftiges und zugleich mystisches Begreifen und Ergreifen der gesammten Fülle dessen, was Gott im Sohne der Welt entgegenbringt[4]. So ist der Glauben bei Johannes ein ungemein vielseitiges Verhältniss, eine äusserst lebenreiche Zuständlichkeit. Die manchfaltigsten Phasen im Fortschritt des Glaubensprocesses, die verschiedenartigsten Variationen und Nuancen der theoretischen wie praktischen Gläubigkeit kommen in der johanneischen Geisteswelt vor.

Als Vorstufe und Präformation des eigentlichen Glaubens kann von subjectiver Seite der „Zug“ oder Durst, das heisst die instinktive Sehnsucht nach etwas Höherem angesehen werden, die in den Menschen vorhanden ist und die mit der Erscheinung dieses Höheren, Göttlichen als ein Innewerden der Wahlverwandtschaft und als ein klarbewusstes Verlangen zu Tage tritt[5]. Dies giebt sich im Aufmerken, im Lauschen und Horchen auf den Heiland kund, im Herankommen zu ihm, in der Nachfolge und der Jüngerschaft[6]. Diese führt zum überzeugungsvollen Vertrauen,

---

[1] I Joh. 1, 1 ist offenbar eine Materialisirung von Joh. 1, 14 und widerspricht direkt Joh. 20, 24—29. [2] Glaube an Christi Wesenheit: 8, 24. 28. 9, 35. 13, 19. 20, 31. 28. Mission: 8, 14. 16, 30. 17, 25 damit an Gott 12, 44. 14, 1—11. 17, 3. 8, 19. 27 S. 279 N. 4. Schauen Gottes 1, 14. 14, 9. 1, 53. 3, 3. [3] II Cor. 5, 7. [4] 1, 14. [5] 6, 44. 1, 37. 12, 21. 3, 21, 7, 37. 4, 15f. 19f. 30. 40. [6] 1, 36ff. 3, 1f. 26. 5, 40. 6, 35. 37. 7, 37. 8, 12. 10, 3f. 27. 12, 26. 36. 35.

zur bewussten, entschiedenen Wahl, zum Ergreifen Christi, zur völligen Hingebung an das göttliche Princip[1]. Diese vollendet sich in der Einigung, im Eingewachsensein mit Christus, im Bleiben an und in ihm, so dass der Mensch eine Behausung, ein Theil und Glied, ein wirksames Organ des Herrn ist. In dieser gemüthlichen und persönlichen Einheit wird der Glaube zur Liebe, die Anhängerschaft zur *Unio mystica*, das Leben in Christo ein geistesverwandtes Wirken seines Willens und Werkes[2].

Diese verschiedenen Stufen des Heilswegs für den Gläubigen erinnern einigermassen an das Weisheitsstreben bei Pseudo-Salomo, insbesondere aber an den Erlösungsweg bei Philo, an die drei Methoden des Wissens, der Weisheit und des Glaubens, welche ja auch zu dem platonischen Endziele des menschlichen Strebens führen: zur Einheit mit Gott[3]. Was aber bei Philo nur eine Stufe ist, wird bei Johannes nach Paulus und gemäss der christlichen Gesammtanschauung als einer religiös-mystischen Denkweise als gesammter Weg bezeichnet: der Glaube ist bei ihm das „Eine Werk", der eine gottgefällige Act, die eine allumfassende Lebensaufgabe des Menschen, von der auch das gesammte sittliche Schicksal des Menschen abhängt[4]. Er ist einerseits das Merkzeichen der Erlösungsfähigkeit, die Kundgebung der gottverwandten Natur eines Menschen, daher die Geistgeburt mit dem Glauben als eins gesetzt wird; andererseits kommt durch die That des Glaubens alles zu Stande, was Christenthum heisst. Christwerden und Christsein, also das gesammte subjective Christenthum heisst Glauben, er ist der Anfang und das Ende der Religion und des Evangeliums[5].

Der Glaube offenbart sich nur in den gottverwandten Elementen, er bildet nur eine Ausnahme, wie diese eine Auswahl, eine „Auslese aus der Welt" darstellen. Die grosse Gesammtheit bildet „diese Welt" im bösen Sinn; ihr Verhalten ist demgemäss in Allem das Widerspiel des Glaubens, also Unglauben im weitesten Sinn. Die Art und Erscheinungsweise dieses Unglaubens ist ebenso manchfaltig wie die des Glaubens.

---

[1] 4, 42. 6, 68 f. 11, 22. 26. 5, 38. 8, 31. 5, 43. 1, 5. 11. 13, 20. [2] 6, 56. 15, 4. 14, 20. 17, 9. 21. 23. 26. 8, 42. 16, 27. 14, 12. 15. 23. 15, 1—17. 13, 1. 8. 13 f. 34 cf. Eph. 3, 17. 19. [3] S. o. S. 28 f. 56. [4] 6, 27 f. 17, 3. [5] 1, 12 f. 20, 31.

Der Unglaube begehrt Zeichen, aber nur solche sinnlicher Art, materielle Wunder; ein wahres „Zeichen“ im höheren Sinn des geisthaltigen Sinnbilds versteht er nicht. Er bringt es auch zu einer Art „Glauben“, aber einem solchen, dem nicht zu trauen ist, eben weil er auf sinnlichen Grundlagen beruht, und der deshalb wieder verloren geht[1].

Der Unglaube ist die Sünde, geradeso wie der Glaube das gottgefällige Werk ist[2]. Er geht nämlich principiell gegen Gott und das Göttliche, darum auch gegen dessen Offenbarungen als Geist und Licht und Leben und dessen Träger[3].

Der Unglaube beruht auf dem Mangel des wesensverwandten Zuges zum Göttlichen. Daher erklärt sich das Befremden, sobald es ihm gegenüber tritt, daher seine Unbekanntschaft mit dem göttlichen Wesen, seinen Aeusserungen und Offenbarungen, seinem Ausgang und Ziel[4]. Demgemäss äussert er sich in einem falschen befangenen Urtheilen nach der eigenen subjectiven Beschaffenheit statt nach der objectiven Wesenheit des göttlichen Erkenntnissgegenstandes: er stösst sich an geistvollen Worten aus fleischlichem Unverstand; er lässt sich durch äusserliche sinnliche Thatsachen verblenden[5] und hindern, innere Wahrheiten und Wesenheiten zu erkennen und anzuerkennen, richtet also nach fleischlich-sinnlichem Augenschein. So entwickelt sich das Missverständniss der Worte und Werke, die Verkennung der ganzen Persönlichkeit und Wirksamkeit Christi — ohne alle objective Ursache[6].

Zu dieser mehr theoretischen Seite des Unglaubens, welche ebenso stark hervortritt wie beim Glauben, kommt nun auch die praktische, die im Willen, in der Gesinnung des Menschen ihren Ursprung hat[7], und welche mit grosser psychologischer Wahrheit und offenbar aus der persönlichen Erfahrung des Evangelisten heraus dargestellt wird. Aus Egoismus, aus Rücksicht auf Menschen, auf menschliche Ehre und Vorurtheile mögen die Einen nicht gläubig werden trotz der bessern Einsicht, ebenso aus falschem Stolz auf vermeintliche Vorzüge, denen sie sonst ent-

---

[1] 2, 18. 6, 30. 2, 23 f. 6, 66. [2] 8, 24. 3, 36. 9, 41. 15, 22. 16, 9. [3] 16, 3. 15, 18 f. 23. 8, 19. 3, 19 f. 8, 45. 5, 40. [4] 14, 17. 15, 19. 7, 21 f. 8, 27. 14. 43. [5] Philo I, 230. 442: der Sehende ist der Weise, die Blinden oder Blöden die Unverständigen. [6] 7, 24. 8, 15. 33 ff. 5, 16. 6, 42. 60. 7, 27. 42. 52. 2, 20. 8, 19. 27. 52 ff. 15, 21 ff. u. o. [7] 5, 40. 8, 44.

sagen müssten[1]. Aus bösem Gewissen wegen ihrer schlechten Werke mögen andere nicht zum Lichte kommen, oder entfernen sich von ihm, damit sie nicht überwiesen werden[2].

Der tiefste Grund alles Unglaubens ist der, dass die Ungläubigen die wahre Gottesliebe nicht besitzen und die Finsterniss und das Weltliche, das ihnen wesensverwandt ist, lieben[3]. Darum scheuen sie das Göttliche, verlassen's und nehmen's gar nicht an und auf[4].

Die negative Abneigung schlägt aber unversehens um in Widerwillen, sobald der Mensch näher angefasst wird von dem Göttlichen, die ungläubige Welt hasst den Gottessohn und die Gottesmenschen[5], und diese Gesinnung äussert sich dann in der That. Aus fleischlichem Eifer begehen sie Lüge und Ungesetzlichkeit, Verfolgung und Mord. Der Unglauben wüthet gegen die Gläubigen und den Gegenstand des Glaubens und zwar aus principiellem Gegensatz gegen das Göttliche und aus Liebe und Gelüste zum Ungöttlichen[6]. Die Ungläubigen offenbaren so ihre Willensübereinstimmung und schliesslich ihre Wesensverwandtschaft mit dem Vater der Lüge und des Mordes, dem Teufel[7]. Mit ihm verbinden und vereinigen sie sich, lassen ihn in sich eingehen, werden seine Organe geradeso wie die Gläubigen dem göttlichen Geist eine Stätte in sich bereiten. So wird also der Unglaube in seiner höchsten Steigerung eine satanische *Unio mystica*[8].

Dieses Gebaren der gottwidrigen Menschenwelt gegen die Auserwählten entspricht durchaus der Schilderung, welche Pseudosalomo von der Verfolgung des Guten durch die Ungerechten entwirft. Dasselbe Buch kann aber auch für Johannes als das Vorbild gelten in der Darstellung des Schicksals der beiderseitigen Menschenklassen, der Seligkeit der Gottseligen und der Unseligkeit der Gottlosen[9].

---

[1] 5, 44. 12, 42 f. vergl. mit 7, 48. 26. 5, 39. 45. 8, 33—41. 3, 20. 8, 9.
[3] 5, 42. 3, 19 f. 15, 19. [4] 5, 46 f. 6, 60 — 66. 1, 4. 10. 8, 43. 46. 47.
[5] 15, 18 ff. [6] 4, 1. 5, 16 ff. 7, 21 f. 51. 52 u. s. w. [7] 9, 22 ff. 8, 40 ff.
[8] 13, 2. 27. 6, 70. [9] S. 27. 28.

2. Das Schicksal der Menschen.

Das Verhalten der Menschen zum Göttlichen als dem Heiland und Heil bestimmt auch ihr Schicksal. Der Gläubige findet eben mit seinem Glauben den Retter und die Rettung, der Ungläubige verwirft beides und verfällt so dem Verderben. Es ist freilich nicht so zu verstehen als ob der Glaube selbst ein verdienstliches Werk wäre, welcher die Seligkeit als Lohn erhält: das ist er auch bei Paulus nicht; er ist nur das Annehmen einer unverdienten und unverdienbaren Gnade. Aber bei Paulus ist der Glaube wenigstens nothwendige Bedingung der Seligkeit. Dagegen bei Johannes ist der Glaube selber wieder bedingt durch die eigenthümliche Wesenheit des Menschen, und ebenso der Unglaube. Glaube und Unglaube sind nur die Manifestation dessen, was der Mensch von Anfang ist und ebendamit auch dessen, was mit ihm am Ende werden wird. Das Verhalten des Menschen ist also die Kundgebung einerseits seines Wesens, andererseits seines Schicksals.

Dieses Schicksal nun ist bei den verschiedenen Menschenklassen gerade so verschieden d. h. entgegengesetzt, wie ihr Wesen und ihr Verhalten. Es ist nach altjüdischer und urchristlicher Anschauung gut oder böse, und zwar absolut gut oder absolut böse. Es heisst ebenso nach altherkömmlicher Bezeichnung Leben oder Tod, Rettung oder Verderben[1]. Aber freilich die Gestaltung dieser beiden Zustände bei Johannes wird an der gesammten Umwandlung der Begriffe theilnehmen, welche die ganze christliche Vorstellungswelt bei dem Evangelisten erfahren hat. Seligkeit und Verdammniss wird aus der ewigen und jenseitigen Transcendenz in die gegenwärtige diesseitige Immanenz verlegt sein und statt eines äusserlichen sinnlichen Aktes ein geistig ethischer Process erscheinen.

So ist der Gläubige bezw. Wissende von Johannes auch als der Selige gezeichnet, ähnlich wie der Weise der Philosophie, insbesondere des Philo, auch der Glückliche ist[2].

Der Gläubige sieht auf Erden schon den Himmel offen, schaut die Gottesglorie im Sohne, er wandelt im Lichte des Lebens, ja er ist als Geistgeborner schon im Gottesreich und

[1] Philo I, 64. [2] Vgl. Röm. 8, 5ff. S. o. S. 28. 50.

selig in der Erkenntniss Gottes und Christi[1]. Der Gläubige ist der Welt entnommen, so dass er ihr nicht angehört und sie ihm nichts anhaben kann, er ist von Christus über sie emporgehoben, aus ihren schwanken drohenden Wogen gerettet. Er hat das erhebende und ermuthigende Gefühl der Erhabenheit über die Einflüsse und Angriffe der Welt, die für ihn trotz der feindseligen Versuche und Anfechtungen derselben überwunden und machtlos in der Gewalt des Allmächtigen der grösser ist als Alles und Alle, und besiegt ist von dem, welchem Er Alles und Alle übergab. Der Christ kann getrost sein im Vertrauen auf den Uebermächtigen, unter dessen Schutz und Hörigkeit er steht, dessen Besitz und Eigenthum er darstellt[2], und hat so Frieden und Freude in der Unruhe und Angst der Welt[3]. Auch kann er das Gefürchtetste für den Menschen, den Tod, nicht schmecken, d. h. er hat keine Empfindung und Erfahrung vom Verderben und sein sinnliches Sterben ist nur ein Entschlummern zu einem neuen Leben. Der Tod des Gläubigen ist kein Tod, keine Beraubung oder Erniedrigung, ebensowenig wie bei Christus. Er ist vielmehr wie bei diesem ein Heimgang zum Vater und Vaterhaus[4]. Der Gläubige braucht sich aber auch Gott gegenüber nicht zu fürchten vor dem Gericht, ihm wird der Process nicht gemacht, er kommt nicht (als zu verurtheilender) vor das Gericht[5], denn Christus ist sein Herr, sein Patron, dessen Client er ist, ist sein Annehmer, nicht sein Ankläger, sein Retter, nicht sein Richter. Ja der Gläubige hat, wie Abraham, den Logos und Gott selbst zum Freunde, damit aber „weil unter Freunden alles gemeinschaftlich ist", nach Philonischem Grundsatz, auch mittelbar an den göttlichen Gütern, an seinem Wissen, seiner Macht und Seligkeit, an seinem Wirken und seiner Freude theil und darf auf alles Anspruch machen[6].

Der Glaube als das Eine Gotteswerk ist eine Arbeit, ein Wirken des Menschen; aber dies Schaffen verschafft ihm, wie das äussere Arbeiten irdische Nahrung, ewige Lebensmittel, bezw. „Frucht für das ewige Leben"; damit ist der Glaube in seinem Er-

[1] 1, 52. 14. 8, 12. 3, 3 f. 17, 3 vgl. Philo I, 208. [2] Philo I, 222. 582: er ist ein Mensch Gottes. [3] 15, 19. 12, 32. 6, 21. 10, 28 f. 16, 22. 33. 14, 27. 17, 15. 12. Die „Ruhe" Hebr. 3, 15—4, 11. [4] 8, 51. 11, 25. 5, 24 f. 13, 36. 14, 1 ff. Col. 2, 20. 3, 1—5. Eph. 2, 6. Philo I, 81. 356. [5] 3, 17 f. 5, 24. 12, 47. 8, 15. [6] 15, 15. 11. 14, 12 ff. 19, 26. 15, 16. 16, 23. 26. S. 57 f.

folg auch ein Geniessen: ein Essen und Trinken. So gilt von dem Gläubigen, was von Christus selber gesagt wird, das Thun des Gotteswerkes ist ihm zugleich Lebensbedingung und ein Lebensgenuss[1]. Das Lebensmittel im höchsten Sinn ist der Heiland selbst. Mit diesem eignet sich der Gläubige das Princip des Lebens an, er hat das Leben in sich, welches ein wahres, ein „ewiges" zu nennen ist, das mit dem Tod und allem was das Leben schädigen kann, nichts mehr zu schaffen hat und unabhängig von irgend einer fremden Macht ist. Es ist ein Leben ohne Mangel, ohne Wunsch, ein sich selbst gewisses, auf sich selbst gestelltes, stets befriedigtes Leben, ein Gesättigtsein ohne Hungern und Dürsten, völliges Genügen und Befriedigung[2].

Der Gläubige ist also nicht nur im Besitz des Göttlichen, dies ist auch ein Besitz von ihm; und zwar ist dieser Besitz, diese gegenseitige Zugehörigkeit das innigste Verhältniss das sich denken lässt[3]. Er ist in Gott und Christus, und Christus und Gott in ihm. Es ist die Liebe, das Band der Vollkommenheit, das beide Theile einigt und in der Liebe ist ja für den Menschen das höchste eingeschlossen, er hat in Gott das höchste Gut, die Höchste Seligkeit; er hat den Zug der Wahlverwandtschaft befriedigt, den zusagenden Zustand erreicht. Liebe ist ja an sich schon Freude und die besitzende Liebe ist ungetrübte unverlierbare Herzensfreude; die Liebe Gottes des Höchsten ist aber zugleich Verherrlichung des Menschen[4]. So erweist sich also die *Unio mystica* des Gläubigen mit Gott auch als die Bestimmung des Menschen, wenn man diese von seiten seines Schicksals ins Auge fasst, wie sie es von seiten seiner sittlich-religiösen Aufgabe ist. Die selige und herrliche Vereinigung mit Gott ist das höchste Gut, das der Mensch erstreben und erleben soll.

Dies Alles, Friede und Freude, Herrrlichkeit und Seligkeit, mit einem Wort „Leben" geniessen die Menschen schon auf Erden in der Zeit, wenigstens principiell: vollkommen aber und dauernd, ungestört durch irdische Einflüsse im Himmel in der Ewigkeit[5]. Oder genauer gesagt das „Leben" ist stetig ein

[1] 6, 27 f. 35. 4, 34. 15, 5. [2] 6, 47. 5, 40. 24. 20, 31. 6, 35. 4, 14. 7, 37 f. 10, 10. Philo I, 556: der Weise kann nicht sterben. [3] Philo I, 428. 582: er hat und ist Gott zu Theil. [4] 6, 56. 14, 6. 20. 17, 21—23. 26. 3. 13. 16, 27. 22. [5] 5, 24. 6, 47. (40a. 54a.) 8, 51. 11, 25 f. 14, 2 f. vgl. m. 18—20. 13,

ewiges und es ist zwischen Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits nicht eigentlich zu unterscheiden.

Von alle dem, was der Gläubige an Seligkeit erlebt, erfährt nun der Ungläubige genau das Gegentheil. Eben in seinem Widerstreben gegen das Göttliche liegt seine Strafe, in dieser Feindschaft ist von selbst alle Unseligkeit eingeschlossen[1]. Der Ungläubige kann gar nicht anders als unselig sein.

Gegenüber dem getrosten Muth des Glaubens ist mit dem Unglauben eine eigenthümlich-beunruhigende Unsicherheit verbunden. Er wagt sich nicht heraus ans Licht und sieht daher nicht klar, was er dunkel ahnen muss, wie es nämlich mit ihm bestellt sei. So weiss er nicht, wo's mit ihm hinaus will: er wandelt wie in der Nacht, wo man überall anstösst und unversehens von der (absoluten d. h. Todes-) Finsterniss überfallen wird[2]. Die Ungläubigen täuschen sich über sich selbst und über die Mächte und Menschen, mit denen sie's zu thun haben, feindlichen und freundlichen. Sie meinen und behaupten, sie sähen, und sind doch blind oder vielmehr verscherzen damit die rechte Einsicht in die Dinge. Sie meinen, dass sie Gott dienen, und machen doch gemeinsame Sache mit dem Bösen, geben sich zu seinen Dienern und Werkzeugen her; sie bilden sich ein, Abrahams und Gottes Söhne zu sein, und beweisen sich doch als Teufelskinder[3]. Kurz sie sind, sie reden und handeln verkehrt, daher ist auch Gott verkehrt gegen sie; sie täuschen sich und erfahren daher lauter Enttäuschungen: sie erleben in Allem das Gegentheil von dem, was sie wollen und wünschen; ihre Erfolge sind nur scheinbare, ihre Freude nur vorübergehend[4].

Sie wüthen so schliesslich nur gegen sich selbst, arbeiten ihrem Verderben in die Hände, helfen sich selbst den Tod bereiten, wie es in Pseudo-Salomo von den Ungerechten heisst. Der Ungläubige bleibt in Finsterniss oder stürzt sich hinein, wenn er von dem Lichte getroffen wird. Er bleibt im Tod und Grabesdunkel und folgt nicht auf die Auen des Lichtes und Lebens, weil er die rettende Stimme nicht hört. Die Ungläubigen

16 vgl. m. 4, 14; 1, 14 und 2, 11 vgl. m. 17, 24 ff.; 16, 21 ff. 27. 33. 17, 22 vergl. mit 24.

[1] 8, 21. 7, 34 vgl. m. 12, 26. 14, 3. [2] 3, 20. 11, 10. 12, 35. Philo I, 676.
[3] 9, 41. 16, 3. 8, 39 ff. [4] 8, 28. 11, 51 f. 12, 19. 13, 30 f. c. 19. 14, 27. 16, 20.

gehören nicht zur Herde des guten Hirten, kennen ihn nicht, horchen nicht auf ihn und folgen ihm nicht, sie lassen sich vom Wolf, den sie zu ihrem Herrn haben, zerfleischen und verstreuen, von den Räubern und Dieben, die sie für Hirten halten, verderben[1]. Sie haben kein Leben in sich und bekommen keines, weil sie keines wollen. Sie sterben also in ihren Sünden, oder vielmehr sie sind und bleiben principiell todt[2]. Kurzum die Ungläubigen sind im Zustande des Todes, aus dem sie in keiner Weise herausdringen können, um auch nur das Leben „zu sehen" d. h. irgend eine thatsächliche Erfahrung von seinem wahren Wesen zu haben. So ist Verderben ihr Loos und Unseligkeit.

Nicht nur sie selbst und die ihnen verwandten Gewalten, die Welt und ihr Fürst, sind ihnen verderblich, sondern auch die heilvollen Mächte. Das Wort Christi, das den Gläubigen Geist und Leben bietet, ist für sie ein strafendes Urtheil, ja ein schlagendes Schwert; der Geist, welcher den Jüngern als Anwalt und Führer dient, tritt wider sie als Gegenanwalt („Ueberführer") auf; und die Liebe Gottes, welche den Gläubigen als freundliches Licht des Lebens leuchtet, fühlen sie als verzehrendes Feuer „des Zornes Gottes", dessen Gluth über ihnen brennt[3].

Dies unselige Schicksal der Ungläubigen heisst nach alter Bezeichnung „Zorn Gottes" oder auch „Gericht", letzteres im Sinne von Strafgericht oder Verurtheilung, Verdammniss[4].

Das „Gericht" trägt der Ungläubige als solcher in sich als peinigenden Urtheilsspruch des bösen Gewissens, vermöge dessen er eben das Licht scheut und nicht zum Heiland kommt, also selbst sich scheidet vom Leben. Er gibt mit seinem Unglauben sich selbst sein Urtheil, oder besiegelt das Verderben, das von Anfang vermöge seiner Wesenheit auf ihm liegt; Gott und sein Sohn brauchen und wollen die Welt nicht richten[5]; darum heisst's: „der Ungläubige ist eben damit schon gerichtet, dass er nicht

---

[1] 3, 20. 5, 25. 7, 34. 10, 1—12. 26. [2] 6, 53. 5, 40. 3, 36. 8, 21. 24. 5, 24. 3, 36. [3] 12, 47. 16, 9. 11. 3, 36. 15, 6. [4] 3, 18 f. 12, 47. 16, 8 f. 5, 24. 29. Daher „der Gläubige wird nicht gerichtet". Das Wort „Gericht" ist also gebraucht *in partem deteriorem*, wie man auch den Ausdruck: „Einen aburtheilen, ihm den Process machen" in diesem Sinne versteht. Diese Bezeichnung des Verderbens mit „Gericht" ist um so passender, weil der Regel nach und für die Masse der „Gerichteten" das Gericht eine Verdammniss ist. [5] Philo I, 643: „Weder Gott noch der göttliche Logos sind Urheber der Strafe". — Be-

glaubt an den Namen des eingeborenen Gottessohnes". Dies Gericht fängt also an, sobald der Gottessohn sich offenbart und damit der Unglaube seiner selbst bewusst wird, wesshalb auch wieder gesagt werden kann, dass Gott dem Menschensohn alles „Gericht" übergeben habe[1]. Es setzt sich aber in der Welt fort durch das im Sinne Christi wirkende Wort und den Geist[2]. Ein „Endgericht" am „jüngsten Tage" wird damit unnöthig; ebenso wie eine Belebung oder Auferweckung am jüngsten Tage für den Gedankenkreis des Evangeliums nicht erforderlich oder auch nur passend erscheint. Das ewige Schicksal des Menschen liegt ja in ihm, ist identisch mit seinem ganzen Wesenszustand bezw. seinem Verhalten zum Heiland. Ewiges Leben und Verderben wird nicht äusserlich verhängt, sondern entwickelt sich von selbst im Menschen: aus der gesunden Frucht wächst der innere Keim lebendig heraus trotz dem ersterbenden Saatkorn, während das Verderben seinen Lauf behält, wie die Verwesung in einem erstorbenen Organismus. Der Gläubige hat Leben und bleibt leben, auch wenn er leiblich stirbt; dagegen die Ungläubigen müssen sterben in ihren Sünden, weil sie kein Leben in sich haben. Damit stimmt, dass es bei Johannes auch, wie bei Philo für die Ungläubigen keine besondere Zeit und keinen Ort der Qual, keine Hölle gibt[3].

Aber freilich der jüngste Tag als Gerichtstag, als Termin der feierlichen Entscheidung über das endgültige Loos der Guten und Bösen spielte eine so beherrschende Rolle, wenn auch nicht in der Gedanken-, so doch in der Vorstellungs-Welt der Christen, dass es nicht absolut unbegreiflich wäre, wenn auch der am meisten geistig denkende unter den neutestamentlichen Schriftstellern diesem farbigen Gebilde der frommen Phantasie einigermassen Rechnung trüge. Hat doch selbst der scharfsinnige Denker Paulus diese Gerichtsvorstellung als jüdisch-christliches Erbstück

zeichnend für die johanneische Anschauung ist, dass im Weinstock-Bild c. 15 das anfängliche „Wegnehmen", welches das Bild an die Hand gab, zum Nichtbleiben wird.

[1] 3, 17—21. 12, 47. 5, 29 wird, wenn es echt johanneisch ist, im Sinne der Gesammtanschauung des Evangeliums so zu fassen sein: wenn der (geistig) Todte aus seinem Todeszustande aufgeweckt wird, so verfällt er dem bewussten Verderben. [2] 12, 47. (Hebr. 4, 12 f. Offb. 19, 15.) 16, 8 f. [3] Philo I, 554: Leben und Tod ist Gottseligkeit und Gottlosigkeit (nach Dt. 30, 15) 527: der wahre Hades ist des Gottlosen Leben.

festgehalten neben der Parusie und auch die beiden neutestamentlichen Gnostiker verwerfen die Parusie, also auch Auferstehung und Gericht noch nicht ganz. Johannes konnte sich wohl einen Endtermin der derzeitigen Weltentwicklung denken; und dass er diesen als feierlichen Abschluss fasste, an dem auch sinnlich wahrnehmbar für die Menschheit das Schicksal der Gläubigen und insbesondere der Ungläubigen feierlich und öffentlich bestimmt werde, ist nicht völlig undenkbar. Sind doch gerade bei ihm alle Werke Christi im Fleisch „Zeichen", Sinnbildhandlungen, welche auch äusserlich und sinnlich darstellen, was sie innerlich und geistig bedeuten wollen; und haben doch alle diese Zeichen zugleich den Charakter der Demonstration. Warum konnte sich Johannes nicht auch eine grosse Schlussdemonstration denken, welche ebenso die Weltzeit beschliesst und die Herrlichkeit Christi offenbart, wie das Gerichtsdrama auf Golgatha sein Leben im Fleische? Und eine sichtbare Erscheinung Christi bei dieser Gelegenheit ist dem Johannes am wenigsten undenkbar, da er ja diese Offenbarungsfähigkeit nach seinem Tode immer noch von dem Herrn annimmt.

Daher wird es nicht als unmöglich bezeichnet werden können, dass der Evangelist den Herrn gelegentlich auch einmal von seinem „Kommen" im eschatologischen Sinne reden liesse [1] und dass er ferner bei verschiedenen Gelegenheiten den „jüngsten Tag" erwähnen mag, an dem zwar nicht der Herr selbst, aber bezeichnender Weise sein Wort die richtet, die seine Reden verwerfen [2]. Erklärlich wäre auch noch eine Auferweckung der Ungläubigen zum Zwecke einer Ueberführung von ihrem Wesen und Thun [3], so weit diese nicht Christus und der Geist schon vollzogen haben. Am wenigsten ist wohl mit johanneischen Gedanken vereinbar, dass auch die „Gläubigen" erst am jüngsten Tag aufwachen sollten zum ewigen Leben [4]; indess lässt sich auch diese Schwierigkeit zur Noth beseitigen durch die Bemerkung, dass eben doch viele Lebensfähige während ihres Erdendaseins nicht erreicht werden konnten von der erlösenden Macht Christi und seines Geistes und daher der Gewalt der Sünde und

[1] 21, 22. [2] 12, 47. [3] Das Bild vom Wegwerfen, Sammeln und Verbrennen der dürren Reben (15, 6) kann darauf hin gedeutet werden, wenn man die Allegorie pressen will, namentlich mit Hinblick auf Matth. 13, 44. [4] 6, 39. 44. 5, 29.

des Teufels und Todes vorübergehend verfielen, und also bis zum jüngsten Tage im Banne des Todesschlafes gehalten werden.

Doch ist zu bemerken, dass die fraglichen Stellen sehr wenig zahlreich sind, dass die eine gar nicht auf den jüngsten Tag bezogen zu werden braucht, dass an einer andern gerade eine Auferstehung am jüngsten Tage als christliche Vorstellung abgewiesen zu werden scheint[1], und dass die übrigen Stellen (wie auch etwa die erstere) den Zusammenhang eher stören als erklären, so dass der Verdacht sich erhebt, dass eine Concession an die urchristliche Vorstellung vom jüngsten Tag und die übrigen eschatologischen Momente nicht von dem Verfasser des Evangeliums selbst, sondern von einem weniger systematisch und freisinnig denkenden Herausgeber oder Bearbeiter des Buches gemacht worden sein möchte[2]. Uebrigens ist zu beachten, das — abgesehen vom 21. Kapitel — eine Parusie und letzter Tag in dem Evangelium nicht in nächster Zeit erwartet wird, also Raum genug bleibt für eine geistige und stetige Entwicklung des christlichen Princips[3]. Und so haben ja bis in unsre Tage auch Theologen mit historisch entwickeltem Sinne, namentlich bei einigermassen mystischer Anlage einen jüngsten Tag mit einer sublimern Vorstellung vom ewigen Leben vereinigen können.

Indessen hängt diese Frage über den Abschluss der Weltzeit zusammen mit der Anschauung über die Ausfüllung des Weltalters, das heisst über die historische Gestaltung und Entwicklung des christlichen Lebens.

3. Die Gestaltung der Kirche.

Das christliche Princip, wie es in Jesu erscheint, findet bei seinem Eintritt in die Welt bestimmte geschichtliche Verhältnisse vor, die sein Schicksal, die Aufnahme und Verwerfung, die Ausbreitung oder Beschränkung desselben bedingen. Andererseits ruft das christliche Princip als historischer Factor auch von sich

---

[1] Auch 14, 3. 18. 28 kann man einen leisen Widerspruch gegen den sinnlichen Parusieglauben finden. Reuss, Joh. Th. 80. II. 556 f. [2] S. o. S. 290 N. 1. Scholten 57 ff. 124 ff. 129 ff. Eine Erklärung des letzten Tages als Todestag (Reuss, Joh. Th. 81 f.) ist schwer möglich. [3] In dieser Frage ist der Gegensatz zwischen Evangelium und Epistel am flagrantesten cf. Reuss, Joh. Th. 80. 83 f. II, 560 ff.

aus eigenthümliche Neugestaltungen hervor. Das eine bildet mehr die äussere Kirchengeschichte, die Gründung und Verbreitung der Kirche; das andre bezieht sich auf das Innenleben der Gemeinde. Ueber beides finden sich in allen neutestamentlichen Schriften eigenthümliche Vorstellungen, die nicht blos zur Geschichte gehören, sondern auch die Lehranschauung berühren. So auch bei Johannes.

Ueber die Aufnahme des Heils und Heilandes bei Juden und Heiden hatte sich im Verlaufe der Zeit bei den stimmführenden Christen allmälig eine Ansicht gebildet, die der vom Judenthum überkommenen vollständig entgegengesetzt war. Israel galt von Anfang in der Zeit der Erwartung als das bereite Volk, und dem entsprechend der Messias als ein Judenkönig und herrschender Christus. Aber schon Jesu Schicksal hatte das Gegentheil bewiesen: Israel hatte als Volk ihn verworfen, der Name Judenkönig ward zu einer Ironie auf Jesus, er musste ein leidender Heiland werden.

Die positive Erfahrung zu diesem negativen Ergebniss machte der Weltapostel auf seinen Missionsreisen: die Heiden erwiesen sich als gläubig. Paulus hatte aber noch so viel geschichtlichen und patriotischen Sinn, dass er nicht den Herrn als der Heiden Heiland predigte; seine Losung war vielmehr: Juden und Heiden! Sein Geschichtsschreiber aber hatte zu seiner Zeit schon weitergehende Erfahrungen gemacht: die Menge Israels blieb verstockt, dagegen die Fülle der Heiden war eingegangen. Darnach erscheinen in Lucas' Schriften der Hauptsache nach die Juden überall als die Ungläubigen und Verfolger des Evangeliums, dagegen die Heiden und Halbheiden als Gläubige und Freunde des Wortes. Bei Barnabas vollends sind die Juden als solche die Unverständigen, die Fleischlichen, welche keinen Sinn und kein Verständniss haben für die hohen geistigen Wahrheiten der Offenbarung und an dem Schein und Buchstaben der Schrift und des Gesetzes klebend dem Verführer und Verderben anheim fallen: sie sind „die Sünder" grade im Gegensatz zu der jüdischen Bezeichnung der Heiden. Die beiden kanonischen Gnostiker dagegen, der letzte namentlich, treten wieder zurück auf den paulinischen Standpunkt und bringen den Heiden die hohe Gnade zum Bewusstsein, dass sie aufgenommen seien in das Volksthum, in die Gemeinde und das Haus des wahren Israel; diese Briefe be-

stimmen Christi Tod als Abschaffung der Schranke zwischen Juden und Heiden, „den Nahen und Fernen“, wie überhaupt aller Geschlechter im Himmel und auf Erden[1].

Alle diese Anschauungen scheinen sich zu mischen bei Johannes. Israel ist nach ihm die besondere Stätte der göttlichen Offenbarung in der Vorzeit wie bei der irdischen Gegenwart des Logos, indem ja aus ihm das Heil kommt. Es hat, wie Paulus aufzählt, allerlei Vorzüge oder besser gesagt Vortheile: die Verehrung des Einen Gottes, die Verheissung des Heilands, die Abstammung von den Patriarchen, das Gesetz Mosis[2]. Aber diese Vortheile werden ihm — wie schon Paulus vielfach andeutet, besonders aber Barnabas und von den Gnostikern namentlich Karpokrates ausführt — zum Nachtheile, zum Schaden und Hinderniss am Heil und Glauben, ja „das Gesetz“ d. h. das Judenthum diente ihm selbst zur Veranlassung und Mehrung der Sünde[3]. Mit Rücksicht auf die Jahvehoffenbarung behaupteten sie, Gott in seinem wahren vollkommenen Wesen zu kennen, in dem Einen Gott auch schon den wahren zu haben, sie eifern für Gott mit Unverstand und erkannten und anerkannten den Sohn und den Vater nicht. Sie halten sich für „das Volk“, und um dessen äussern Bestand zu sichern, zerstören sie mit dem Heiland seinen ewigen Bestand[4]. Unter Berufung auf das fleischliche Messiasdogma verkannten sie den Logoschristus; gerade die Seinen nahmen ihn nicht auf. Durch das Sichsteifen auf Abrahams Stammvaterschaft übersahen sie den Mangel an Geistesverwandtschaft mit ihm, was doch allein die leibliche Abkunft typisch bedeuten wollte. Durch die falsche Hoffnung auf Moses büssen sie den wahren Glauben ein an Den, von welchem jener geschrieben hat. Aus falscher Werthschätzung der Schriften, als wären sie Religionsquellen, wollen sie nicht zu dem kommen, der die wahre lebendige und lebenspendende Religionsquelle ist[5]. So verkennen sie auch, dass der Tempel Typus des Leibes Christi ist, das Manna ein „Zeichen“ Christi selber und werden durch ihr Haften an diesen blossen sinnlichen Hüllen und Bildern des Geistigen zum Unglauben und

[1] Eph. 2, 12ff. 19. Col. 1, 26ff. Act. 2, 39. Jes. 57, 19. Seite 160f.
[2] Röm. 3, 2. 9, 1ff. Joh. 4, 22ff. 8, 37. 1, 17. [3] Röm. 2, 17ff. 5, 20. Gal. 1, 13f. Phil. 3, 1—8. Vergl. oben S. 107f. 136. [4] 5, 18. 8, 19. 27. 54f. 10, 31ff. 16, 3; 6, 15. 1, 11. 11, 47ff. [5] 7, 27. 42. 52; 8, 37—41. 5, 45f. 39f.

Abfall von dem Gottessohn, ja zu Hohn und Hass gegen ihn verleitet[1]. Auch die Gesetzesvorschriften verstehen sie in buchstäblichem Sinn statt in lebendig machendem Geist und kommen dadurch zu Mordanschlägen gegen den, welcher mit der geistigen Erfüllung Leben derselben spendet: der Buchstabe, an den sie sich halten, bringt den Christus und sie selbst zum Tode, ist also „tödtlich" in jeder Hinsicht[2].

Kurzum die Juden halten das, was nur „Gesetz" ist, für „Gnade und Wahrheit" und machen sich so der letztern verlustig: das Gesetz, welches ihnen ein Wegweiser und „Zeichen" sein sollte, ist ihnen zur Klippe geworden, an der ihr Glaube Schiffbruch leidet. Das stimmt schliesslich mit der Anschauung des Barnabasbriefes, zu dessen Hyperpaulinismus sich der Johannist in dieser Beziehung erhebt, nur dass er mit mehr geschichtlichem und unparteiischem Sinne als jener diese Gefährlichkeit der jüdischen Bevorzugung schildert, wenn auch nicht mit dem warmen herzlichen und schmerzlichen Interesse eines Paulus.

„Die Juden" sind dem Evangelisten im allgemeinen so viel wie die Christusfeindlichen, die sich in Gegensatz zu Christus und dem Christenthum stellen, ganz so wie es ein Jahrhundert nach Christi Tod historische Sachlage war[3]. Sie identificiren sich mit dem was dem Judenthum eigen ist, sprechen von „dem Gott", den sie haben und dessen Kinder sie sein wollen, von Abraham als ihrem Vater, von dem (fleischlichen) Messias als ihrem Heiland, hoffen auf Moses und nennen sich seine Schüler, heissen sein Gesetz mit einem gewissen Nachdruck und Stolz das ihre[4]. Sie wollen also Juden sein und bleiben, und nichts mehr werden. Damit bleiben sie aber nicht blos auf einem im Christenthum überwundenen niedrigen Standpunkt stehen, der auch etwa seine historische Berechtigung hat, sondern zeigen sich als Ungläubige, als Nichtchristen und Widerchristen, die nicht eine Vorstufe, sondern den Gegensatz zum Christenthum darstellen.

Als weniger principielle Gegner denn die Juden erwiesen sich bei der christlichen Mission stets die Heiden, zum mindesten

[1] 2, 13—21. 6, 29—66. [2] 5, 16 ff. 7, 19 ff. 9, 24. 19, 7. [3] Weiss, §. 152 d.: „Repräsentanten des Unglaubens". [4] 5, 18. 8, 41; 8, 39; 6, 15. 7, 42; 5, 45. 6, 32. 9, 28 f.; 7, 51. 19, 7 vgl. 10, 34. 15, 25.

einige Menschenalter nach Christi Auftreten, und in freundlichstem Lichte wird dieses Verhalten der Heiden zum Wort von Lucas gemalt. Dieselben Erfahrungen spiegeln sich auch im jüngsten Evangelium wieder und färben dessen Weltanschauung und Lehrdarstellung. In der Heimat wird Jesu Auftreten und Wirksamkeit argwöhnisch verfolgt, dagegen in Samaria findet er heilsbegierige Herzen und willige Aufnahme und begeistertes Bekenntniss; Hellenen, die zum jüdischen Tempel zogen, begehren den Herrn zu sehen, der der wahre Bethel ist. Der „Kaiserliche" in Kapernaum und der Statthalter in Jerusalem beweisen gehorsamen Glauben oder doch heilige Scheu und die ihn einst durchstochen, sollen gläubig zu ihm aufschauen[1].

So repräsentiren die Heiden, wenigstens so weit sie im Evangelium auftreten, die Gläubigen, wie die Juden mit wenigen Ausnahmen die Ungläubigen. Weiter begründet ist jenes Verhältniss der Heidengläubigkeit indessen nicht, sondern nur als einfache Thatsache hingestellt. In der Zuwendung der Heiden zu ihm sieht aber der Logoschristus den Sturz des Weltfürsten, der in jenen vor allem sein Werk und seine Herrschaft hatte, und zugleich seine eigene Erhöhung und Verklärung, die reiche Fülle der Frucht seines Todes, weil eben die Heidenwelt die Fülle der Menschheit darstellt und die Fülle der Christenheit liefert[2].

Die Christenheit setzt sich somit aus Juden und Heiden (die Samariter miteingeschlossen) zusammen. Die Juden bilden freilich den Grundstock, den Rahmen des neuen Volksthums, dem die Heiden als zerstreute Gotteskinder erst einverleibt werden[3]. Aber die Juden dürfen doch auch nicht bleiben wo sie sind: im Banne der jüdischen Organisation, im „Zaume des Gesetzes", sie werden vielmehr herausgeführt aus dem jüdischen Schafstall und die Schafe aus dem Heidenthum mit ihnen vereinigt zu einer neuen Herde unter dem Einen wahren Hirten[4]. Die Judenchristen dürfen nicht festhalten an dem äussern Tempelkult auf Zion, sowenig als die Heiden an ihrem Götzendienst, beide müssen im Christenthum den Einen Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten[5]. Ja der Tempel der Juden wird zerstört

[1] 4, 1ff. 12, 20ff. 4, 46ff. 18, 29—19, 22. 37. [2] 12, 20—33 cf. Weiss §. 152 d. [3] 11, 50ff. [4] 10, 16. Eph. 2, 14. Darnach euer „Gesetz" 7, 19. 10, 34 vgl. das „neue Gebot" 13, 34. [5] 4, 21. 2, 13 ff.

und dafür ein neuer aufgerichtet, der den wahren Leib Christi darstellt und ein wahres Gotteshaus.

Damit ist eine neue äussere und innere Organisation der Christenheit angedeutet.

Das Bild, das Johannes für die christliche Gemeinde gebraucht, ist ungemein bezeichnend für seine gesammte Anschauung, insbesondere auch für die von der Organisation der Gemeinde.

Allerdings streift er das paulinische Bild vom „Leibe Christi" und dem Gottestempel. Ihm eigenthümlich ist aber ein anderes Bild: die Christenheit ist eine Herde, Christus der Hirte, die Apostel etwa die Hirtenknechte[1]. Das kennzeichnet die gesammte abhängige Stellung des Christen gegenüber seinem Herrn, welche allerdings fast noch mehr in der Weinstocksarabeske bemerklich wird. Das Hirtenbild weist aber auch auf eine ganz lose, ungegliederte Organisation, welche der Evangelist im Sinne hat, etwa wie die Schule eines Lehrers, während schon Paulus der Gemeindestifter ein ziemlich organisirtes Gemeinwesen voraussetzt und der Evangelist zu seiner Zeit eine noch viel weiter fortgeschrittene feste Gliederung vorAugen haben muss, wie die ältere Clemensepistel und Apostelgeschichte und die späteren Pastoralbriefe beweisen, ganz abgesehen von den Ignatianischen Briefen. Das Ideal des Evangelisten von der Kirche ist also ein ziemlich anderes als die Anschauung, welche sonst und namentlich im politischen Geiste Roms gepflegt und verwirklicht wurde. Nicht das äussere gemeinsame Gesammtleben der Christenheit, sondern das innere individuelle Glaubensleben des einzelnen Christen bildet das Hauptinteresse des Evangelisten.

Diesem Mangel an äusserer Organisation entsprechen nun auch die Einrichtungen des inneren kirchlichen Lebens. Zwar sind die Kräfte der Weissagung und Wunderwirkung, wie sie Paulus aufzuzählen weiss und die synoptischen Evangelien als „mitfolgende Zeichen" der Mission verheissen lassen, noch als fortwirkend gedacht — natürlich auch im gleichen Sinne, wie sie Jesus selbst geübt als äussere Zeichen für innere geistige Wirkungen[2]. Auch ist von der Taufe[3] als einer christlichen

[1] 2, 13 ff. 10, 14 ff. 21, 15 ff. [2] Mt. 10, 8. Mc. 16, 17. Act. 2. 3 ff. I Cor. 12. 14. Gal. 3, 5. Joh. 16, 12 ff. 14, 12 ff. vgl. 5, 20. [3] Vgl. Holtzmann in Hilgenfelds Z.-Schr. 1879, 408 ff. Thoma ib. 1877 p. 369 f.

Institution die Rede, welche zwar nicht von Christus ausdrücklich eingesetzt oder auch nur vollzogen erscheint, vielmehr eigentlich erst durch die Apostel geübt wird. Sie ist der äussere Act des Christwerdens, der Eintritt in die Jüngerschaft Jesu[1]. Sie hat aber nicht mehr die alte Bedeutung der Reinigung. Diese scheint vielmehr als eine veraltete Anschauung abgewiesen: die Reinigung ist eine „Weise der Juden" oder der Johannesjünger[2]. Dagegen die christliche Taufe hat einen andern Sinn, der im alexandrinischen Christenthum aufgekommen zu sein scheint, nämlich den des „Photismus". Sie bedeutet für den Menschen ein Abwaschen der Schuppen von den Augen, d. h. der sinnlichen jüdischen Befangenheit und ein Aufthun des geistigen Auges, welches der Gemeinschaft der Juden und der Jüngerschaft Mosis absagt und Jesus gläubig als Meister anerkennt und ihm huldigt als Gottessohn[3]. An der Taufe wird also nicht sowohl die negative Seite hervorgehoben, als vielmehr die positive, die Begabung mit dem Geist der christlichen Erkenntniss; das Wasser ist nicht mehr Bild der Reinheit, sondern Bild des Geistes, die Taufe das Symbol nicht der Reinigung sondern der Begeisterung: Wasser und Geist verhalten sich wie Bild und Sache, nicht etwa wie zwei unterschiedliche Dinge. Wasser und Geist machen den Christen, lassen ihn das Gottesreich sehen und alle Geheimnisse der Erlösung erkennen[4]. Wasser, das heisst Geist ist's, was aus Christi Leibe beim Tode strömt; Wasser, das heisst Geist ist's, was er den durstigen Seelen zu trinken anbietet, so dass sie ihn erkennen als der er ist und den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten. Begeisternde Kraft hat das Wasser das Jesus schenkt, es ist daher nicht dem gemeinen Wasser gleich, das nur reinigt nach der Weise der Juden, sondern dem weingewordenen Wasser gleich, das trunken macht mit der Kraft der Pfingstbegeisterung[5].

Reinigende Kraft hat vielmehr Christi, das ist aber Gottes Wort, das vergibt ohne Weiteres die Sünde, wirkt besonders

[1] 3, 5. 22. 26. 4, 1. 2. 9, 7. [2] 2, 6. 3, 25. 13, 8. 9. [3] Hebr. 6, 3. Eph. 1, 17. 18. Act. 9, 18. 26, 18. Joh. 3, 10 ff. 19 ff. 9, 5—7. 28. 31—38. [4] 3, 5—16 vergl. mit Act. 2, 38 f. vergl. den Ausdruck „ausgiessen". Joel. 3, 1 f. Jes. 32, 15. 44. 3. Ez. 39, 29. Sach. 12, 10. Act. 2, 17 f. 33. Joh. 7, 37 ff. [5] 19, 34 (cf. Rothe zu I Joh. 5, 6 ff. S. 177). 7, 37 ff. 4, 14. 19. 23. 2, 6—10 vgl. „die Stunde" v. 4. Act. 2.

am Sabbat und im Gegensatz zu der Reinigungsanstalt des jüdischen Kultus, welcher einem Wasserteiche gleicht[1]. Die Sündenvergebung geschieht also auf Christi Wort, auch in seinem Auftrag, durch seinen Befehl, auf Grund seines Wortes. Dies „Wort" war darauf vorbereitend im Epheserbrief das heiligende, reinigende Wasserbad der Gemeinde genannt[2].

Wer ein Christ geworden ist, dem sind auf einmal Herz und Augen licht und rein geworden: sein Gesicht und damit der ganze Mensch ist helle und kann nicht mehr verfinstert werden durch irgend welche irdische Hülle oder Mosesdecke[3]. Aber freilich dem Pilger in der irdischen Welt setzt sich allerlei Schmutz und Staub an die Füsse beim Gang über die Erde. Wie wird der Christ von diesem frei? Das geschieht durch die demüthige dienende Liebe, vermöge welcher „Einer des Andern Last trägt" und dadurch „das Gesetz Christi erfüllt", der in gleicher Weise der Menschheit lebend und sterbend Liebesdienst erwiesen, der sich von seiner himmlischen Höhe heruntergeneigt hat zum Erdenstaube. Dafür hat nun nach des Johannes Anschauung und Darstellung der Herr gleichfalls eine Institution eingesetzt und sie selbst zum erstenmal vorbildlich vollzogen: die Fusswaschung[4]. Das ist ein ganz neues, in der Kirche, wenigstens wie sie die neutestamentliche Literatur kennt, unbekanntes Sacrament, welches Johannes so ausdrücklich und feierlich von dem Herrn gestiftet werden lässt, wie es Paulus und die Synoptiker nur von dem Abendmahl zu berichten wissen.

Dagegen meldet seinerseits Johannes von dieser Stiftung nichts, vielmehr ist gerade, wie es wenigstens auf den ersten

---

[1] 17, 17. 15, 3 (vgl. Act. 15, 9.) 5, 1—14 vgl. 4, 50 f. [2] 20, 23. Eph. 6, 26 f. Also statt des synoptischen Taufbefehls hier die Vollmacht der „Schlüsselgewalt" und zwar nicht auf Grund einer amtl. Stellung, sondern auf Grund der Begabung mit heiligem Geist! Auch 17, 17 f. werden die Jünger geheiligt durch's Wort Gottes d. h. geistig geweiht zu Mysten des Christenthums. Bemerkenswerth ist, wie auch Jesus seinen ersten Jüngercandidaten (Nikodemus) zu gewinnen sucht durch eine Katechese und Einweihung in die Mysterien des Christenthums: die Geistesgeburt des Christen und die Mission Christi; so ist auch das Taufen Jesu zu verstehen, von dem gleich darauf geredet wird, im Gegensatz zu der Wassertaufe Johannis und der sinnlichen Taufe, welche (4, 2) von Jesus abgewiesen wird. [3] 13, 9 f. Daher kein wiederholtes tägliches Bad, wie es Petrus nach Hom. VII, 12 vgl. Rec. I, 39 gewohnt war und auch hier begehrte. S. Hilgenfeld, Clem. Rec. und Hom. 65. 68. 90. 152. [4] 13, 1—17.

Blick scheinen kann, bei ihm die Fusswaschung anstelle des Abendmahls eingerückt. Dennoch wird unverkennbar Rücksicht auf das Abendmahl genommen und zwar in Verbindung mit der Agape, welche in der Wunderspeisung ihre Stelle findet. Die Feier beider Mahlzeiten findet also auch in der johanneischen Christenheit statt, aber freilich in besonderer Weise und mit eigenthümlicher Bedeutung. Die Agape ist ein Mahl für die Menge, in der sie ein „Zeichen" sehen soll, dass Christus das wahre Himmelsbrot und Manna, die Engelsspeise des Gotteswortes beut. Das Abendmahl ist ein Mysterium, in welchem Christus selbst der Welt als Lebensmittel gereicht wird. Brot und Wein sind sein Fleisch und Blut, das ist seine fortgesetzte Incarnation, in der er der Welt sich fasslich darstellt. Dies Mysterium verstehet freilich die grosse Menge nicht und weicht zurück. Die Auserwählten aber erkennen und bekennen in der Agape, dass der Herr „Worte ewigen Lebens hat", im Abendmahl, dass er der „Heilige Gottes" ist, derjenige, welchen Gott geheiligt hat nicht nur als Inhaber, sondern als Inbegriff des Gotteswortes d. h. als Logos[1]. Ob aber überhaupt die Eingeweihten und Auserwählten dieses äussern Zeichens noch bedürfen? Sie haben's eigentlich ein für alle mal „geglaubt und erkannt", wer Jesus sei, und wer einmal diese Erkenntniss-Nahrung genossen, den hungert und dürstet nicht mehr. Andrerseits ist aber der Glauben auch nicht blos eine einmalige Katastrophe im Leben des Christenmenschen, sondern er ist das Christenleben selbst, das Eine Werk, in dem und von dem es besteht. So ist auch möglich, dass jede Nahrung, die alltägliche Speise, das „Gerstenbrot" für den Christen ein Zeichen und Mysterium ist, dass er ganz und gar von und in Christus lebt, dass er nichts zu thun hat, als ihn zu essen, ihn zu sich zu nehmen[2]. Auch so kann's drum gemeint sein, dass Johannes die Abendmahlsstiftung vom Passah mit seinem festlichen Weizenbrot und Weine weg und in die Mitte des Lebens verlegt, wo man Gerstenbrot und beliebige Zukost zu geniessen pflegt.

So gibt es also bei Johannes keinerlei kultische Akte[3];

[1] 6, 1—13. 26—69 vgl. 10, 35. 36 u. 17, 17. Vgl. Z.-Schr. f. w. Th. 1877, 360ff. Im Einzelnen s. u. bei der Composition. Wasser und Blut, als Sinnbilder von Geist und Leben und Elemente der beiden Sacramente, erscheint beim Tode Jesu. 19, 34.
[2] 6, 29. 57. [3] Reuss, Joh. Th. 75 f. II, 548. Weiss §. 156 a. Messner 357.

vielmehr ist das gesammte Leben des Christen ein geheiligtes[1], jeder Christ ein Geweihter des Herrn[2], das ganze Dasein ein Sabbat und Passah, alles Thun ein Gottesdienst, an jedem Orte Gottes Haus. Darum bedarf es keiner besondern Feste, keiner Priester, keiner religiösen Versammlungen, keines Tempels; und wie über das Leben des johanneischen Christus, so breitet sich wohl auch über das Leben des johanneischen Christen die festliche Weihe des Sonntags[3]. Auf das irdisch-weltliche Leben mit seinen Sorgen und Freuden, seinen Arbeiten und Genüssen, seinen Kämpfen und Versuchungen wird gar nicht eingegangen. Die reiche Manchfaltigkeit sittlicher Strebungen, welche bei Jesus und besonders bei Paulus und selbst bei Deutero-Paulus aus dem Glauben hervorwächst, die mancherlei „Früchte des Geistes" kommen bei Johannes gar nicht zur Sprache. Nur im Allgemeinen ist von Werken und vom Halten der Gebote oder Aufträge Jesu die Rede. Als die Werke erscheinen aber nur die apostolischen der Missionsthätigkeit und was dazu gehört[4]; als das Eine neue Gebot, dessen Halten vor der Welt die Jünger Jesu als solche bewährt, das allgemeine Erkennungszeichen der Christen — das *Symbolon,* ist — statt eines Glaubensbekenntnisses — die Liebe, und zwar die dienende und aufopfernde, welche Jesus selber geübt hat: also dasselbe sittliche Princip wie bei Jesus und Paulus[5].

Die Sittenlehre ist sonach bei Johannes sehr dürftig entwickelt[6], während die Glaubenslehre so reich und lebensvoll ausgebildet ist, dass man das ganze System ein rein religiöses nennen kann. Nicht das Gottesreich wie bei Jesus als das ethische Ideal und Inbegriff aller Tugenden, Pflichten und Güter ist das Centrum der Lehre und das Ziel des Dichtens und Trachtens, des Arbeitens und Streitens, des Glaubens und Hoffens für den Menschen, sondern Christus der Weg und die Wahrheit und das Leben; gleichwie auch der johanneische Christus nicht das Gottesreich, sondern Leben und Wahrheit verkündet; nicht die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen und als Leib des Herrn

---

[1] Philo I, 202: Gottseligkeit ist Gottesdienst. [2] Und zwar nicht geweiht zum Priester, sondern eingeweiht zum Mysten. Das jüdische Opfercerемoniell ist auch als Allegorie vermieden und dafür das höhere hellenische Mysterienwesen als Sinnbild genommen. [3] 4, 24. 34. [4] 14, 12 vgl. 5, 20. 15, 5. 8. 16. [5] 13, 15. 34. 15, 12. 13. 10. Mt. 22, 36 ff. Röm. 13. 10. Gal. 5, 6. 6, 2. Vgl. Marcion, S. 148 f. [6] Anders in der Epistel.

mit ihren concreten realen Verhältnissen: Pflichten, Tugenden und Gütern ist das Wirkungsfeld des liebethätigen Glaubens wie bei Paulus, sondern Christus ist der Hirte der Schafe, die ihm nur zu folgen brauchen, um bei ihm Leben und volles Genüge zu finden; nicht die Geschichte der Christenheit, das Jenseits und die Zukunft interessirte den Evangelisten, sondern die ewig gegenwärtige Herzensstellung des Christen zu Christus, in welchem er Lohn und Leben, Sieg und Frieden hat. Christus ist die allesbeherrschende Idee, das Licht der Welt, die Sonne zu der sich jedes Auge erhebt, von der Alles lebt, zu der Alles strebt. Die Lehre des Johannesevangeliums ist eigentlich nichts anderes als Christologie.

Dies ist in dem Masse der Fall, dass man sagen kann, die Geschichte des Christenthums ist die Geschichte des christlichen Princips, welches in Jesus Christus Fleisch geworden ist und das sich weiter wirksam erweist in der Geschichte der Kirche, wie es sich vorher schon bethätigte in der Offenbarungsthätigkeit des Logos in der Vorzeit. Das Wesen und die Geschichte des Christenthums kann somit als das Wesen und die Geschichte Christi gefasst, also als Christologie und Leben Jesu dargestellt werden. Diese Darstellungsweise ist nur eine Frage der Form.

Zweiter Abschnitt.

Die Umsetzung der Logoslehre in ein Leben Jesu[1].

1. Das Leben Jesu.

Johannes hat ein ausgebildetes Lehrsystem. In welcher Form wird er dies darstellen?

Am nächsten scheint die lehrhafte Entwicklung zu liegen, die dogmatische Abhandlung wie sie im Neuen Testamente in den Episteln vorliegt; eine Stilgattung, die der grosse Theologe als klassische Form didaktischer Schreibart in die christliche Literatur eingeführt hat. Dieser Briefform bedienen sich auch die alexandrinischen christlichen Lehrer, insbesondere auch der neutestamentliche Alexandriner im Hebräerbrief. Indessen geht hier die Briefform in die Art einer Homilie oder eines Traktates über, der seinem Inhalte nach einen begeisterten Panegyrikus auf den Gottes- und Menschensohn Christus Jesus bildet, auf sein hohes Wesen, sein verdienstvolles Leben und Leiden und sein verherrlichtes Wirken vom Himmel her.

Einen solchen Panegyrikus auf die alttestamentliche Erscheinungsform des Christus, auf die Chokma-Sophia stellen auch die jüdischen Weisheitsbücher dar und zwar dasjenige der alexandrinischen Richtung auch in Ton und Art des Hebräerbriefes.

Indess der Christus des Neuen Testamentes ist nicht ein über den Wassern der Welt unsichtbar schwebender Geist, son-

[1] Vgl. die Einll. u. Leben Jesu. Weizsäcker, Ev. Gesch. Baur, kanon. Evv. Wittichen, Ev. Joh. Volkmar, Evv. Hausrath III, 9, 5.

dern er ist erschienen in fassbarer Fleischeshülle, ist eingetreten in das irdische Menschenleben, hat den Boden der Erde berührt mit seinen Füssen und sich eingereiht in die Gestaltenkette der Weltgesschichte als alles verbindendes Glied. So ist auch der Logoschristus des Johannes nicht nur der allesbeherrschende Mittelpunkt seines Gedankensystems, sondern dieses Logos Leben und Wirken auf Erden hat auch bei ihm eine hervorragende Bedeutung, es ist dies Erdenleben die Phase seiner concentrirtesten folgereichsten Wirkungsweise. Von selbst wird daher die Schilderung dieser irdischen Erscheinung den breiten Mittelgrund in der Darstellung der Lehranschauung des Johannes einnehmen, von dem aus nur Rückblicke in die Vorzeitlichkeit und Ausblicke in die Post-Existenz des Logoschristus zu werfen sind. Die Lehre des Johannes ist Christologie, begreiflich dass ihre Darstellung ein Christusleben wird; ihr Hauptgewicht liegt auf dem historischen Christus, naturgemäss ist, dass sich daraus eine Geschichte Jesu entfaltet. So liegt für Johannes eine Art Biographie Christi nahe, in welcher die eigenthümlichen Lehren von ihm als Selbstaussagen Jesu erscheinen und die von ihm ausgehenden Wirkungen als Werke desselben, also seine Thaten und Schicksale als Illustrationen seiner Worte.

Zu diesen innern Gründen der historisirenden Behandlung des Lehrstoffs kommen noch äussere des Beispiels. Der Altmeister des Alexandrinismus hatte eine überschwängliche Lobrede auf den Stifter des Judenthums geschrieben, in welchem dieser als der Träger der gesammten Logos-Offenbarung erscheint, als der Logosoph, in dessen Lehren und Thaten und Schicksalen und Attributen die gesammten Lehren vom Logos zur Darstellung kommen; ja als die Logophanie, als den eingefleischten Logos, wenigstens als menschlichen Typus des göttlichen Logosgeistes mit seinen Wirkungen und Wesensbestimmungen bemüht sich Philo den Moses darzustellen, um ihn den Juden zu verherrlichen und den Heiden zu empfehlen. Diese Vita Mosis bildet aber die Hauptschrift des Alexandriners, die geschichtliche Einleitung zu seinen vielerlei lehrhaften Einzelschriften. Es ist das lesbarste, vielleicht auch das gelesenste Buch des fruchtbaren Schriftstellers, das einzige in seiner Form abgerundete Werk; und wenn irgend eines einen geistvollen Schüler zur Nachahmung bewegen konnte, so war es dieses.

Wie von gelehrt wissenschaftlicher Seite, bot sich dem Johannisten aber auch vom praktisch kirchlichen Standpunkt aus eine geschichtliche Behandlung seiner Christologie an. Die bedeutendsten heiligen Bücher der christlichen Gemeinde waren ausser dem A. T. und der Apokalypse die Evangelien: die Sammlungen der Lehren, Thaten und Leiden des Erlösers. Sie bildeten den Grundstock des neutestamentlichen Kanons, waren die gekanntesten, waren die gelesensten, volksthümlichsten und wirkungsvollsten Schriften der neuen Literatur. Und jeder Zweig einer neuen Geistes-Richtung am Baume des Christenthums trieb auch als Blüthe und Frucht ein neues Evangelium, eine eigenthümliche Gestaltung des Lebens Jesu hervor; warum nicht auch die neue Dogmatik des gnostisirenden Alexandrinismus?

So legte sich also dem Johannisten von verschiedenen Seiten die biographische Erzählungsform, also ein Evangelium nahe, in dem er die Logosidee in geschichtliche Scene setzen konnte. Es fragte sich nur, in welcher Weise er das ausführen mochte.

Die alten Evangelien sind nichts weniger als einfache Geschichtliche Erzählung oder Quellen, sie haben mehr oder weniger bewusst und bestimmt einen erbaulichen Charakter nach ihrem Zweck und einen dogmatischen nach ihrem Grund, die Synoptiker enthalten Dogmatik und Geschichte, Dichtung und Wahrheit. Die Urgemeinde brachte nämlich an das Leben Jesu einen bestimmten dogmatischen Massstab mit, die Messiasanschauung, wie sie sich auf Grund des A. T. allmälig im Volksbewusstsein herausgebildet hatte. Zwar wurde dieses herkömmliche Messiasbild durch die wirkliche Geschichte Jesu in manchen Zügen verändert, korrigirt und idealisirt, so dass ein einigermassen neues Christusideal in der Gemeinde entstand. Andererseits aber wurde auch umgekehrt das Leben Christi nach den Maassen der alttestamentlichen Prophetie manchfach abgewandelt; es kamen verschiedentlich symbolische Züge in das Lebensbild Jesu, und ganz sinnbidliche Geschichten sind darein verwebt, wodurch Er als der Verheissene, der mosesgleiche Prophet, der Davidide, der ideale Priester, der Erlöser, als Gottesknecht und Gottessohn gezeichnet werden sollte. An dieser idealisirenden dogmatischen Gestaltung des Lebens Jesu durch die Gemeinde haben natürlich die Evangelisten ebenfalls mehr oder minder ihren persönlichen Antheil, je mehr oder

minder sie als Schriftsteller hervortreten, die den Stoff der evangelischen Tradition als den Niederschlag dieser dogmatisirenden Arbeit der Christenheit sammelten, sichteten, ordneten und ihm das endgiltige Gepräge gaben. So spricht am Eingang seines Buches Lucas es deutlich aus, dass sein Evangelium als historische Grundlage für eine bestimmte christliche Ueberzeugung dienen soll. Marcus stellt den Satz, den er durch seine Geschichtsdarstellung belegen will, Jesus der Gottessohn, als bezeichnende Ueberschrift an die Spitze; nicht minder deutlich thut dies Matthäus in dem Anfang seines Buches mit: Jesus der Christus der Davidsohn; und alle drei bezeugen genugsam im Einzelnen ihr Glaubensbekenntniss.

Andererseits indessen halten die Evangelien nicht nur den Rahmen und die allgemeinen Umrisse der wirklichen Lebensgeschichte Jesu, sondern auch viele einzelne Züge daraus mit einer Treue fest, wie sie nur der angeborne Conservatismus des Orients, das zähe Gedächtniss einer nichtschriftstellernden Generation und die liebende Erinnerung der Jüngerschaft bei dem ursprünglichen Mangel der Schriftstellerei erklären lässt. Dess Zeuge ist die im Grossen und Ganzen gleiche und sich gleichbleibende Gestaltung des Lebensbildes Jesu in allen frühern und spätern Evangelien, und die überraschende Naturtreue mancher Ueberlieferungen, deren Züge selbst der bergeversetzende Glaube und die begeistert geschäftige Phantasie nicht zu verändern vermochte. So zeigen sich Erscheinungen einer derben und herben Wirklichkeit im synoptischen Leben Jesu, wie sie einer verfeinerten Empfindungsweise und einer idealistischeren Anschauung von dem Wesen und Leben des Stifters der neuen Religion störend, ja unleidlich vorkommen, zugleicherzeit aber auch auffordern mussten, diese Partien umzuschmelzen in vergeistigtere Gestalten oder auszuscheiden als todte Schlacken.

Die Vorbereitung zu diesem weitgehenden Verklärungsprocess des Lebensbildes Christi findet sich schon bei Paulus, der überhaupt den Anfang gemacht hat mit der Apotheose Jesu. Sein Evangelium beginnt mit dem Satz: „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe und unter das Gesetz gethan"; Das Leben Jesu nach Paulus geht darin auf, „dass Er die unter dem Gesetz erlösete und wir die Kindschaft empfingen". Ganz besonders aber stellt Paulus das verachtete

und verhasste Kreuz unter den Schimmer himmlischer Verklärung als Zeichen des Heils, und den Ostermorgen lässt er als neue Weltschöpfung leuchten — und das Alles „nach der Schrift“ beziehungsweise nach der ihm selbst geschehenen Offenbarung, das ist aber nichts anderes als: nach der eigenthümlichen Dogmatik des Apostels, wie sie in seinem Geiste sich entwickelte, und wie er sie durch die Aussagen der Schrift, bezw. die Ausdeutung die er ihr gab, bestärkt und bestätigt fand.

Noch weiter geht der Hebräerbrief. Der Alexandrinismus ist ja eine ausgeprägte idealistische Welt- und Geschichtsanschauung. Alles Geschichtliche verflüchtigt sich in seinen Augen zum Symbol, Typus, Allegorie, also das Wirkliche zur Idee, die Thatsache zum Dogma. So ist dem Hebräerbrief das Leben Jesu nichts anders als die Erscheinung, deren Schatten viele Figuren des Alten Testaments vorausgeworfen haben, der Antityp des prophetischen Typus; mit andern Worten das Messiasdogma, das ein geläuterter Geschmack, ein durch alexandrinische Weisheit und christliche Frömmigkeit gebildeter Sinn in den Worten und Geschichten der heiligen Schrift herausgefunden hat, wird in der Person, dem Wirken und den Schicksalen Jesu als wirklich vorhanden nachgewiesen; an dem „Leben Jesu“ wird nur das hervorgehoben, was in jene Schablone sich einfügt und so dargestellt, wie es der dogmatischen Messiasvorstellung entspricht. Er ist der mehr als Mosesähnliche gottgesandte Prophet, durch welchen der Vater unmittelbar geredet hat, in welchem die höchste und letzte Offenbarung gegeben ist und also alle Prophetie gipfelt und sich abschliesst; Er ist der mehr als Josua- und Davidgleiche König, welcher seinem Volke die Ruhe des wahren Kanaans verschafft; Er ist der mehr als Aaronartige Hohepriester, der sündlos rein sich bewährt in Anfechtung und Leiden und sich vollbereitet zum sühnenden Opfer und Opferer gleichermassen; kurz Er ist der wahre ewige gottenstammte prophetische Priesterkönig, den Melchisedek vorgebildet hat in Namen und Person, Thun und Schicksal.

Offenbar ist dieser christliche Panegyrikus auf Jesus, eine Nachahmung und Ueberbietung der philonischen Apotheose des Moses, welche diesen als Propheten, Priester und König feiert. Auch Philo dogmatisirt vollständig den Stifter des Judenthums und sein Leben. Was dem jüdischen Alexandriner als dogma-

tisches Schablonenbild vorschwebt, ist der Idealmensch, wie er ihn sich aus den Elementen jüdischer Frömmigkeit und griechischer Weisheit zusammensetzt; zugleicherzeit als ein Abbild des Logos und Urbild, ja Heiland der Menschheit, wie ja der vollkommene Weise gedacht wurde. Dieses höchste Ideal versucht nun Philo in Moses als Wirklichkeit zu zeichnen. Um das vorgehaltene Schema aber auszufüllen, braucht der Alexandriner einen gewaltigen Stoff und eine noch viel grossartigere, eine gewaltthätige Behandlung desselben. Was die Schrift und Tradition an Geschichte und Sage überliefert, genügt nicht, dazu bedurfte er noch die werthvollsten Züge aus der philosophischen Welt Griechenlands; ja dazu musste er noch manches aus der eigenen Phantasie hinzufügen. Daneben ist er zur kecksten Verschweigung wichtiger Dinge gezwungen und leistet in kühner Ausdeutung der Schrifstellen das — und wie viel heisst das bei ihm! — nur immer Mögliche. Auf diese Weise bringt Philo eine Transposition seines philosophisch-dogmatischen Ideals auf die Gestalt Mosis zu Stande.

Der Vorgang Philos war für den Johannisten eine starke Aufforderung zu ähnlicher Operation. Zu einer solchen hatte der christliche Schriftsteller aber eine weit höhere Berechtigung als der jüdische. Einmal lebte er ein Jahrhundert später als der Philosoph, und die gesammte Weltanschauung hatte einen noch weiteren Fortschritt gemacht von der realistisch-historischen Anschauung zur mystischen Speculation, die Gnosis hatte schon angefangen die vielgestaltende Phantasie mit dem religiösen Sinnen zu vermählen, und alles Vergängliche als Gleichniss, die Geschichte als *Divina Comedia* zu erfassen und darzustellen; der orientalische Conservatismus und die abendländische Nüchternheit hatten dem Proteus der Allegorie weichen müssen. Ferner ist es eine ungleich idealere Persönlichkeit, die als geschichtlicher Vorwurf dem Johannisten vorlag; und diese Gestalt war noch im Geist und Gemüthe mehrerer Generationen verklärt, idealisirt und zu einer Höhe erhoben worden, die von der Vergöttlichung um ein kaum Merkliches zurückstand. Jesus war schon längst ein Gegenstand des Glaubens statt der blosen Geschichte; ja vor seinem geschichtlichen Auftreten lag schon der dogmatische Ornat bereit, der ihm nur mehr und mehr angepasst und verschönert ward. Das Werk, das also dem Johannisten oblag, war schon

gar eingehend vorbereitet durch manche thätige Hand. Viel leichter als dem jüdischen Alexandriner war es ihm gemacht, den Stifter des Christenthums zu apotheosiren, die Logosidee als geschichtliche Wirklichkeit darzustellen, ja seine ganze Glaubenslehre umzusetzen in lebendige Bilder des Lebens Jesu.

Philo geht davon aus, dass die „Reden" d. h. Erzählungen und Verordnungen Mosis, sowie seine Handlungen und Erlebnisse allegorisch gemeint und zu deuten seien; dadurch gelingt es ihm, den gepriesenen Religionsstifter als den Pansophos und Logosophen, als den Idealmenschen und Logosträger darzustellen als den Offenbarer aller Wahrheit und Weisheit, insbesondere der höchsten Philosophie, der Logoslehre, und als den vollkommnen Weisen, den die Griechen vergeblich in der realen Welt gesucht. Mit wie viel höherem Rechte kann der Johannist die Worte und Werke Christi „allegorisch" auffassen und auslegen, und dadurch ihn als den eingefleischten Logos nachweisen!

Jesus bediente sich der Bildersprache, die überhaupt die volksthümliche, jugendliche, insbesondere die orientalische Redeweise ist und daher im poetischen, prophetischen und gnomischen Stil des A. T., am wenigsten freilich gerade bei Mose, sich findet; eine figurirte Sprachweise, wie sie allerdings Mitursache zur allegorischen Auslegung und Darstellung geworden ist. Jesus redet in Sprüchwörtern und Gleichnissen, in Räthselbildern und Räthselgeschichten, welche eine Auflösung verlangen, die einen tiefern religiösen Sinn darstellt. Spruch und Gleichniss bilden eigentlich einen Schluss *a minori ad majus,* von menschlich-irdischen Verhältnissen auf göttlich-himmlische, in der Voraussetzung, dass in der unsichtbaren und sichtbaren Welt dieselben Gesetze walten. Ein Sprichwort geht dann leicht in eine Parabel über, denn es ist eigentlich eine solche *in nuce,* das Epigramm zu einem symbolischen Bilde, wie andererseits die Parabel nur ein ausgeführter bildlicher Sinnspruch ist. Johannes hat also nicht nur Gelegenheit, sondern auch Veranlassung, Sinnbilder aus der Synopsis aufzulösen, den idealen Gehalt herauszustellen, aus der sinnlichen Hülle, und erfüllt damit eine Aufgabe, die Jesus schliesslich selber gestellt hat.

Aber Jesus redet auch in der Methapher, in der zwei ungleichartige Glieder mit einander verbunden werden, indem von einem wirklichen Gegenstand ein übertragener Begriff ausgesagt

wird oder umgekehrt: „Ihr seid das Licht der Welt"; „dies (Brot) ist mein Leib". Die ausgeführte Metapher ist die Allegorie, welche sich etwa zu jener verhält wie der Spruch zum Gleichniss. Solche Metaphern nimmt nun Johannes gerne herüber aus der Synopsis und spinnt sie zu langen allegorischen Reden aus, wie diejenige über das Lebensbrot, löst sie aber auch wohl in ihren Ideengehalt auf, wie er zum Schlusse der Brotrede thut: „Meine Worte sind Geist und Leben". Solche Metapher und Allegorie passten vor Allem für die alexandrinische Weltanschauung, in welcher Irdisches und Himmlisches, Sinnliches und Geistiges nicht wie Urbild und Abbild einander gegenübergestellt, sondern die Idee der Materie aufgeprägt ist, der Begriff in der Erscheinung steckt, so dass beides mit einander sich vermischt und Eins wird; daher auch Johannes manche synoptische Gnome und Parabel zur Metapher und Allegorie umwendet. Eine solche Vereinigung geht ja der Logos selbst ein, welcher Fleisch wird: eine Identification des ewig himmlischen Gotteslogos mit dem zeitlich irdischen Menschen Jesus. „Das Wort wird Fleisch": daher die eigenthümlichen Selbstaussagen des johanneischen Logoschristus, in denen das menschliche Subject sich statt Eigenschaften ideelle Begriffe als Prädicate beilegt: „Ich bin das Licht der Welt. Ich bin das Brot des Lebens. Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben".

Der johanneische Christus Jesus ist als der Logos-Mensch nichts als eine grosse Metapher. Daher eben werden seine Selbstbezeugungen selber zu Metaphern; und seine ganze Lebensentwicklung ist nichts als die Entfaltung der Einen grossen Metapher d. h. eine fortgesetzte den Grundbegriff variirende Allegorie. So ist's mit seinen Reden; so wird es auch mit seinen Werken sein.

Schon der synoptische Christus schildert sich und seine Werke in ähnlicher Weise. Wie er in Parabeln allgemeine religiöse Wahrheiten lehrt, so stellt er in Gleichnissform auch seine Wesenheit und Wirksamkeit dar. Er nennt sich den Arzt und characterisirt seine Heilswirkungen an den Sündern als Heilungswerke an gebrechlichen und siechen Menschen. So werden dann auch in der evangelischen Ueberlieferung vielfach seelsorgerliche Einwirkungen als Krankenheilungen dargestellt; das Brot- und Seewunder sind geradezu Gleichnisswerke, lebende Räthselbilder: Charaden. Man könnte sagen, wie die Reden Jesu, so seien

auch seine Thaten in der Regel Parabeln. Nur dass in diesen Gleichnisshandlungen Er selber stets eine Rolle spielt und dass er da nicht als eine beliebige historische Person erscheint, sondern als Vertreter des mit ihm in die Welt getretenen Princips; damit werden diese gleichnissartigen Geschichten zu eigentlichen Allegorien: die Wunderspeisung ist die in Scene gesetzte und allegorisch ausgeführte Matapher: „Dies ist das Brot des Lebens".

Solche Bilder — wie das Brot- und Seewunder — nimmt darum der Johannist geradezu ohne weiteres aus der Synopsis herüber. Andere bildet er selbst mit engerem oder loserem Anschluss an ähnliche synoptische Geschichten, natürlich mit Vorliebe an solche, welche schon symbolischen Sinn verrathen. Oder er construirt völlig neue Typen, Symbole und ausgesponnene Allegorie-Geschichten nur mit Benutzung einzelner anderweitiger Elemente, die er nicht nur der evanglischen Tradition, sondern auch sonstigen Quellen des N. oder A. T. entnimmt, ähnlich wie Philo die ganze griechische Bibel nebst der Ueberlieferung und sogar profane Klassiker als Fundgrube für schätzbares Material zu seiner *Vita Mosis* ausbeutet. So führt der Satz: „Ich bin das Licht der Welt" veranschaulicht in einem Werk im Anschluss an synoptische Erzählungen zu einer Blindenheilung; der andere „Ich bin die Auferstehung und das Leben" unter Benutzung vielerlei zerstreuten Materials zu der ganz originellen Auferweckung des Lazarus.

Der Johannist kann eigentlich gar nicht anders als symboliche und zwar allegorische Thatsachen schildern im Leben Jesu, eben weil der Urheber derselben metaphorische Person ist. Dass dem so sei, verräth der Evangelist verschiedentlich selbst, namentlich im Nachwort, mit dem Ausdruck „Zeichen". Nicht Geschichten, sondern „Zeichen" d. i. sinn- und bedeutungsvolle Handlungen will er berichten. Der Sinn und die Bedeutung derselben geht aber darauf hinaus, Jesus als den „Christus und Gottessohn" darzustellen und der Zweck ist, zu belehren und zu erbauen: „Glauben und Leben" zu erwecken. Also die Erzählungen sind Beweise für einen Glaubenssatz, Ausstrahlungen einer Idee [1].

Damit stehen die Geschichten aber völlig parallel mit den Reden, die von Jesus berichtet werden und die auch wohl „Zeichen"

[1] S. 245.

genannt sind [1]: es sind Zeugnisse, Selbstbezeugungen dessen, der die Idee der Ideen, der Logos ist. So werden dann auch neben die Allegorie-Geschichten die allegorischen Reden gestellt, die dasselbe Thema behandeln. Sie sind die Erklärungen zu jenen Bildern, der Text der Vignetten. Weil sie aber selbst wieder Bildreden sind, so folgt die Auflösung der Räthsel-Bilder und -Reden oft noch in einem besondern Schlusssatz oder Nachtrag.

Natürlich konnte nicht aller Stoff der synoptischen Tradition, wenigstens nicht ohne allzumühsame Umschmelzung, der Logosidee assimilirt werden, weshalb sich eine Auswahl von einzelnen besonders symbolhaltigen und significanten Partien empfahl. Andererseits ist aber die Idee des Logos so reich und manchfaltig, dass sich unendlich viele Erweise seiner Wesenheit und Wirkungen in stets neuen „Zeichen" darstellen liessen. Beides gesteht nun der Johannist bezw. sein Ergänzer auch in den beiden Nachworten ein, wenn es einmal heisst, dass viele Zeichen Jesu nicht in seinem Buche geschrieben seien und andrerseits, dass unendlich viel Bücher dazu gehörten, um alle zu schreiben.

Doch bieten sich auch für das Leben Jesu, namentlich, wenn man's nicht blos in der Synopsis sucht sondern im ganzen Neuen Testament, wenn man es findet in allen heiligen Schriften, die von Ihm zeugen, — es bieten sich so Gesichtspunkte genug, um die hauptsächlichsten Beziehungen der Logosidee darin zur Anschauung zu bringen. Freilich wird das so entstehende Leben Jesu von dem synoptischen Christusbild leicht ebenso weit abstehen, wie die *Vita Mosis* von der Geschichte des Gesetzgebers im Pentateuch.

Uebrigens ergibt sich zwischen dem philonischen und dem johanneischen Buch der grosse Unterschied, dass jenes die Ueberlieferungen als Allegorien auflöst, während dieses selbst eigene Allegorien komponirt. Darin unterscheiden sich die beiden Schriftsteller wie die Stoiker und Plato, indem jene den Homer und die Mythen allegorisch deuteten, der poetische Ideenphilosoph aber selbst neue Mythen dichtete. Das hängt freilich ausser den eben entwickelten Ursachen mit dem ganzen verschiedenen Charackter und Zweck der alexandrinischen und der christlichen Schriftstellerei zusammen; jene will vorzugsweise belehren und

[1] 2, 15.

Wissenschaft geben, diese will vorzugsweise erbauen und darum Religion bieten; so beruht die *Vita Mosis* vorzugsweise auf Exegese und bildet eine Ruhmesrede für den alttestamentlichen Gesetzgeber; das Leben Jesu nach Johannes dagegen ist dichterische Schöpfung und will ein „Evangelium" sein. Ferner war für Moses das A. T. völlig abgeschlossener Kanon, an dem nur durch die allegorische Auslegung etwas dazu und davon zu thun war. Dagegen stand der neue Evangelist noch im Fluss einer heiligen Schriftbildung, wenn auch nahe am Abschluss des neuen Kanons und fühlte sich mit seinen Vorgängern noch einigermassen gleichberechtigt zu neuen eigenthümlichen Gestaltungen aus dem Bewusstsein der christlichen Gemeinde, und dem prophetisch-poetischen Geist heraus, der die Schriften auch des neuen Israel eingegeben hat.

Wie nun die eigenthümliche Christologie des Logosbuchs in ein evangelienartiges Leben Jesu umgesetzt wurde, ergibt sich deutlicher, wenn man die wichtigsten Gesichtspunkte heraushebt und nach einander in's Auge fasst, nach denen das johanneische Christusbild gezeichnet ist und dem Beschauer sich darbietet. Da kommt ausser der Persönlichkeit, die da geschildert wird, ganz besonders die Wirksamkeit Jesu in Betracht, und zwar nach ihren verschiedenen Beziehungen des Geistes, Lichtes und Lebens und des Gerichtes, zum Schluss das Schicksal des also beschaffenen und wirksamen Herrn, wozu dann noch ein allgemeiner Ueberblick auf die Besonderheiten des johanneischen Jesulebens im Unterschied von dem synoptischen kommt, soweit sie eben dieser vielbedeutsamen Logosidee entspringen und nicht mit anderweitigen mehr nebensächlichen Verhältnissen zusammenhängen, die allerdings auch auf die eigenthümliche Gestaltung dieses originellen Buches einwirken.

2. Die Persönlichkeit Jesu.

Johannes unternimmt es ein Leben Jesu zu schreiben, das nicht nach menschlichen Normen verläuft, weil der Träger desselben kein Mensch ist.

Einen Propheten mächtig von Worten und Thaten zu schildern, hatten Andere nach alttestamentlichem Vorbilde leicht wagen können. Das zeitweilige irdische Wirken eines überirdischen

Wesens war nicht unmöglich darzustellen, und vorübergehende Erscheinungen von Engeln, ja von Gott selbst, einmal sogar ein längeres Eingreifen in eine Menschengeschichte hatten kanonische und apokryphische Bücher dargestellt, erstere freilich in einer naiv kindlichen mythischen Zeit, letztere in phantastischer Novellenmanier[1]. Hier aber war eine Persönlichkeit von reingöttlichem Wesen, dessen Existenz über diese sichtbare Welt räumlich und zeitlich hinaus ragte. „Seine Ausgänge sind Ewigkeit" nach Anfang und Ende, ja Ewigkeit ist sein ganzes Sein, der Himmel sein wahres Heim, Er selbst eigentlicher Gott. Als solcher kann er den Himmel thatsächlich nicht verlassen, wenn er auch erscheinungsweise herniedersteigt auf die Erde; als Gott kann er sein unendliches Wesen nicht beschränken, was ja seine Göttlichkeit aufheben hiesse. Der Logosgott, der in Jesus erscheint, ist nicht bloser Prätendent göttlicher Herrlichkeit, sondern im Besitz derselben, und er legt sie in seiner Erdenzeit nicht ab, noch das Bewustsein darum. Er hat ein göttliches Selbstbewusstsein, redet und handelt daraus. Wenigstens versucht es der Evangelist, dieses Selbstbewusstsein und diese Selbstbestimmung eines Gottwesens in der Erscheinung, im Reden und Wirken darzustellen — so weit das eben menschenmöglich ist. Möglich ist das aber nur als Behauptung. Als solche spricht es der johanneische Christus in steter Wiederholung aus, dass er etwas anderes, etwas höheres sei als erdgeborne Menschen, dass an ihn Keiner hinanreiche, dass er der gottnächste Verwandte des Allerhöchsten sei.

„Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und Niemand den Sohn denn nur der Vater und wem es der Sohn will offenbaren": diese höchste Spitze im Selbst- und Gottesbewusstsein des synoptischen Christus bildet die Basis, auf dem dasjenige des johanneischen sich erhebt; dieser eine Accord des Urevangeliums ist das Thema, welches das Johannesevangelium als Lied im höhern Chor in unzähligen Variationen fugenartig durchführt. Die in der Synopsis folgende Einladung des demüthigen und sanftmüthigen Menschensohns an die Mühseligen und Beladenen, die durchgängige Melodie im synoptischen Evangelium, klingt hier

[1] I Mos. Tobias.

nur sehr vereinzelt an. Herzliche Demuth und Sanftmuth sind kein Prädicat des Logoschristus. Der Name „Menschensohn", welcher den Synoptikern doppelseitig ist als der Niedere und Hohe, ist im Johannesbuch ein blosser Hoheitstitel geworden.

Es ist ein fremdartiges Bewusstsein, das uns hier entgegentritt, das wir nicht zu reflectiren vermögen in unserem eigenen. Eine uns unheimische Atmosphäre umweht diese Gestalt, der Dunstkreis einer andern Welt. „Er redet vom Himmel her". Man fürchtet sich und meint, es sei ein Gespenst. Man zweifelt, dass er auch Fleisch und Bein habe, und wenn er Einen auch auffordert ihn zu betasten, so muss man ohne dazu zu kommen vor ihm niedersinken mit dem Ausruf: „Mein Herr und mein Gott!"

Als Gottwesen hat Jesus auch göttliches Wissen und göttliche Macht auf Erden, in noch ganz anderer Weise als Philo es von dem Gottesfreund Moses nachzuweisen versucht.

Nicht blos in göttlichen metaphysischen Dingen ist er der völlig Wissende und Eingeweihte, sondern auch in irdischen zufälligen Verhältnissen; nur eine schwache Aehnlichkeit bietet zu beidem die Eingebung und das prophetische Hellsehen der alttestamentlichen Seher. Er kennt die menschlichen Charaktere als Herzenskündiger. Beim ersten Anblick verheisst er einem Jünger einen neuen Namen, einem andern sieht er von weitem in Aug und Herz. Er nimmt einem Besucher seine Gedanken aus dem Munde, weiss was die Menge murmelt und die Jünger ihn fragen wollen, „er braucht überhaupt nicht sich von Jemand fragen und bitten zu lassen", denn siehe, es ist kein Wort auf einer Zunge, das er nicht alles wisse, kein Wunsch im Herzen, den er nicht als Bedürfniss kenne[1]. Ueberhaupt er kennt Alle, es braucht ihm Niemand Zeugniss über Einen zu geben, er selbst wusste, was im Menschen ist. Er kennt die Gläubigen und Ungläubigen, insbesondere den Verräther[2]. Natürlich weiss er sein eigenes Geschick voraus; ja er kennt genau Zeit und Stunde, wann es sich erfüllt. Er kennt aber auch das Schicksal Anderer und nicht nur in Zeit- sondern auch in Raum-Ferne, so seiner Jünger Verfolgung, so seines Freundes Tod[3]. Wenn daneben

---

[1] 1, 43. 49 f. 3, 3. 7, 27 f. 16, 19. 30. [2] 2, 24. 6, 64. [3] 2, 3. 21. 12, 33. 13, 19 u. s. w. 15, 18. 16, 2 ff. 11, 14.

wieder von einem Fragen Jesu nach einzelnen Umständen berichtet wird, so geschieht dies mit bewusster Absicht von Seiten Jesu, der dadurch nur Höheres provociren will oder von Seiten des Schriftstellers im Interesse der lebendigen Darstellung[1].

Gleich seinem Wissen ist auch das Können des Logoschristus unbeschränkt; wie ja auch natürlich, dass der Weltbildner noch fort und fort ändernd und wirksam in die Welt eingreifen kann. Er heilt Kranke, erweckt Todte, wirft Kriegsschaaren zu Boden einfach durch sein Wort oder durch blose constatirende Erklärung, „denn so er spricht, so geschieht's, so er gebietet, steht's da"; wenn er einmal einer Manipulation sich bedient, so hat dies nur einen besondern Nebenzweck[2]. Auch über die unbelebte Natur hat er völlige Gewalt, er erweist sich als ihr Herr und Gebieter, verwandelt Wasser in Wein, vermehrt Brot, geht übers Meer und versetzt ein Schiff vom mitteln Meer ans Land. Natürlich ist, dass er völlig frei über seinen Leib verfügt im Leben und selbst noch im Tode. Zu essen und trinken braucht er eigentlich nicht, wenn er's auch etwa thut; weshalb auch ein 40tägiges Fasten gar nicht als Merkwürdigkeit erwähnt zu werden braucht[3].

Seine Gemüthsbewegungen sind nicht Passionen, sondern Actionen, er bringt sie selbst hervor, statt sie zu erleiden, immer zu einem bestimmten Zweck und mit einem eigenthümlichen Erfolg, wegen der Menschen, um Eindruck auf sie zu machen, sie zur Aufmerksamkeit zu bewegen und eine göttliche Kundgebung zu veranlassen[4]. Diese Gemüthsbewegungen sind also auch Werke, Offenbarungen, „Zeichen".

In ungestörter Seelenruhe wandelt er durch die Mitte seiner Feinde, nur darauf bedacht, dass er zu seiner Stunde sich ausliefere, nicht etwa früher gegen Gottes Rathschluss und seinen Willen ihnen in die Hände falle. Durch alle Nachstellungen vor Gericht, auf dem Todesgang, am Kreuz, im letzten Augenblick — keine Angst kommt in seine Seele, kein Schmerz zuckt über sein Antlitz, kein Klagelaut tönt von seinen Lippen. Auch am Kreuze noch sorgt und handelt er für die Seinen, erfüllt er die Schrift und constatirt mit dem letzten Athemzug die Erfüllung seiner Mission.

---

[1] 6, 6. 11, 42. [2] 4, 50f. 5, 8. 11, 42. 18, 6. 9, 1ff. [3] 2. 6 4, 31f. 10. 28. [4] 2, 17. 11, 33. 42. 12, 27ff. 13, 21f.

Die menschlichen Lebensverhältnisse sind darum auch gleichgültig für das Leben Jesu. Mutter und Bruder erscheinen wohl das eine und anderemal, aber ohne alle individuellen Züge, in derselben schablonenartigen Färbung wie die andern. Desgleichen die Landsleute und Jünger Jesu, sie sind eigentlich nicht Juden oder Apostel, sondern Ungläubige und Gläubige. Jesu Heimat und Abstammung wird nur gelegentlich erwähnt. Von seiner Geburt und Kindheit erfahren wir gar nichts. Wie ein *Deus ex machina* tritt er auf den Schauplatz als der er ist und war und sein wird. So ist begreiflicherweise auch kein Wachsthum, keine Entwicklung zu spüren an dieser göttlichen Persönlichkeit. Er ist von Anfang an derselbe wie zuletzt. Er hat dasselbe Bewusstsein, dieselbe Klarheit über sich und die Menschen, seinen Beruf und sein Geschick, spricht und handelt in derselben souveränen Weise vom ersten Tag seines Auftretens bis zur letzten Stunde. Ein Unterschied, eine Steigerung oder Stufengang in dieser Wirksamkeit ist nur bedingt durch die menschlichen Verhältnisse, denen er seinen göttlichen Willen anpasst. Sein ganzes Sein ist ein ewiges. Zeit und Raum sind eigentlich für ihn nicht da. Daher das Präsens seiner Rede, daher die Beziehung zeitlich und räumlich entfernter Vorgänge auf einander; daher das plötzliche Auftauchen und Verschwinden, ein Reden und Handeln ohne Anlass, ohne Bericht vom Eindruck und Erfolg. So hat das Leben Jesu etwas unstetes, er „zeltet" bald da bald dort ohne bleibende Spur seines Aufenthaltes. Seine Erscheinung ist wie die eines Geistes; man weiss nicht von wannen er kommt und wohin er geht. So ist's im Einzelnen, so in seiner gesammten Lebenserscheinung.

Diese Erscheinung ist etwas Uebermächtiges, ein gigantischer Schemen, wir fühlen nicht die Sympathie von ihm ausgehen, dass er mitleiden könnte mit unsrer Schwächheit, dass wir uns mitfreuen dürften seiner Hoheit. Unnahbar ist er für Freund und Feind. Kein Häscher kann Hand an ihn legen, um ihn zu verhaften, kein Jünger ihm den Arm ergreifen, um ihn vom Leidensweg zurückzuhalten[1]. Höchstens äusserlich kann mit ihm Judas am Tische sitzen, Johannes ihm am Busen ruhn. Die Jünger dürfen nur Fragen stellen, nicht Herz und Herz mit ihm tauschen

[1] Vgl. 11, 8. 16 m. Mt. 16, 22.

wie Freunde thun. Die Menschen sind nicht seine Gegner, die er bekämpft; auch nicht seine Gehülfen, die er heranzieht und bildet zu seines Werks selbständigen Genossen: er richtet die Bösen und bei den Seinen wirket er Alles in Allen, „ohne ihn können sie nichts thun". Gott allein ist sein Nächster. Darum betet und bittet er eigentlich auch nicht, sondern verlangt und fordert, das scheinbare Beten ist nur Form um der Umstehenden willen[1].

So ist er auch das allesbedingende und bestimmende Subject der evangelischen Geschichte, von dem Alles ausgeht, auf den Alles sich bezieht. Die andern Personen sind eher nur Objecte, nur die Reflexe oder Flecken, die in seinem Licht erscheinen. Die Jünger sind nur seines Geistes Triebe, die Rebschossen an ihm dem Weinstock, der Vorläufer und Zeuge, der als Herold auf ihn hinzuweisen hat und am meisten selbständig handelnd erscheint, ist doch nur das Demonstrativum das auf ihn das Hauptwort hinweist, der Artikel zum Namen des Logos. Während die Figuren der evangelischen Geschichte wie ein Relief aussehen, wo der Herr nur um eines Hauptes Länge über die andern Gestalten emporragt, ist er bei Johannes das Götterbild, das in erhabener Grösse und freier Bildung über die Erde gen Himmel ragt, während unten an dem Sockel zu seinen Füssen die Apostel den Reliefkranz bilden der mit dem natürlichen Stein verwachsen ist von anderm Stoff und anderer Grösse und Bildung.

3. Die Wirksamkeit Jesu.

Diese seine Persönlichkeit zu expliciren, sich selbst, sein göttliches Wesen darzustellen in Wort und Werk, That und Schicksal, das bildet Christi Wirksamkeit auf Erden: „das Leben Jesu"[2].

Als „Propheten mächtig in Wort und That" ihn darzustellen, setzen sich die Evangelien zur Aufgabe, dazu kommt noch als drittes die Ausbildung von Aposteln und die Sammlung von Jüngern als Grundstock und Grundsäulen einer Gemeinde. Dieses dreifache: Lehren, Wohlthun, Gemeindegründung, endlich als

[1] 17, 9. 24. 11, 42. [2] Das „Werk Christi" 4, 34. 17, 4. „Leben Jesu" 6, 57.

Schluss das Leiden: dies ist das Pogramm des synoptischen Lebens Jesu[1]. Auch bei Johannes zeigen sich im Allgemeinen diese drei und vier Bestandtheile; aber sie haben doch einen sehr verschiedenen Charakter und eine andere Gruppirung. Das hängt theils mit der Dogmatik des Evangelisten zusammen, theils mit Rücksichten der künstlerischen Form. Reden und Thaten wechseln im ersten und zweiten Theil; die Reden an die Jünger sind wieder zusammengerückt in einem eigenen Abschnitt, nur am Anfang und Ende wird auch die Berufung und Ausrüstung der Jünger gemeldet; die Passion folgt natur- und geschichtsgemäss am Schluss. Die Gemeindebildung ist nicht berücksichtigt. Die johanneischen Jüngerreden sind aber eigentlich nicht sowohl Instructionen als vielmehr Aussagen und Offenbarungen, welche von den übrigen Kundgebungen kaum zu unterscheiden sind. So findet man eigentlich bei Johannes nur diese drei Bestandtheile: Reden, Thaten und Erlebnisse.

Das wichtigste davon sind die Reden; sie füllen darum die gute Hälfte des ganzen Buchs, das gründet sich nicht auf historische Sachlage, wie sie in den Synoptikern zu Tage tritt, wo noch die Predigt des Evangeliums die erste und hauptsächlichste Aufgabe ist[2]. Vielmehr beruht das eben auf der eigenthümlichen Lehranschauung des Evangelisten, eben auf der Mission welche der Logos im Fleische hat. Es gilt ihm, sich selbst und damit das göttliche Wesen kundzumachen, weil in der Erkenntniss Gottes und seines Sohnes das ewige Leben besteht. So sind seine Reden Aussagen über sein Selbstbewusstsein, und da sein Gottesbewusstsein nur naturnothwendiges Complement seines Selbstbewusstseins ist, da überhaupt sein Wesen in unlösbarer Relation zum Vater steht, so sind diese unmittelbaren Ausflüsse seines Selbst auch mittelbare Darstellungen des Wesens Gottes, überhaupt göttliche Kundgebungen.

---

[1] Vgl. die Versuchung als Programm der Wirksamkeit Jesu, besonders auch Mt. 4, 18—25 und die Gruppirung des ersten Theils 5—7; 8. 9; 10; Erfolg: c. 11. Sodann Wirken unter Widerstand im zweiten Theil und zwar wieder: Lehre 12. 13; Thaten 14. 15; Jüngerinstruction 16—20. Der dritte Theil ist Leidensgeschichte und zwar Streit- und Instructionsreden 21—25; Leiden und Tod 26. 27; Instruction 28. Bei Marc. wiegt und geht das Werk vor über die Lehre, sonst ist gleiche Eintheilung. Bei Luc. ist der Rahmen sehr verschoben.

[2] S. N. 1 und Mc. 1, 38.

Also nicht Gebote sittlicher Pflichten und Tugenden, sondern religiöse Wahrheiten, Offenbarungen enthalten seine Reden. Ihr Gegenstand ist nicht, wie in der Synopsis, das Gottesreich, sein Wesen, seine Glieder, seine Gesetze und Geschichte, sondern Gott, oder vielmehr Jesu Ich. Daher beginnen seine Reden nicht wie die synoptischen Gleichnisse mit „Das Himmelreich" sondern mit „Ich". Und die Prädicate zu diesem Subjecte sind selbstverständlich die Aussagen und Wesenseigenschaften, welche dem Logoswesen von jeher beigelegt werden: „Licht" und „Leben". Das sind aber gar sehr einfache Ideen und dazu noch helle Abstractionen; so begreift sich der Eindruck der blassen Einförmigkeit, den diese viel variirten Aussagen über ein und dasselbe Thema und ein und dieselbe Person machen, die selber nur eine abstracte Idee darstellt.

Als Ausfluss seines Wesens ist aber das Wort Christi selbst ein Träger des Geistes und hat göttliche Geisteskraft, wirkt erleuchtend und belebend, aber auch scheidend und richtend als Werkzeug des Logos, welcher selbst eine Leuchte, ein Lebensbrot, auch ein Schwert heisst. Das was aber die Worte im Grunde genommen wirken sollen, ist der Glaube oder das Gericht, jener eben der Zustand des Lichtes und Lebens im Menschen, dieses das Gegentheil.

So haben die Reden Christi eine doppelte Bedeutung: einmal als formale Träger von religiösen Ideen, sodann aber als kräftevolle Ausstrahlungen göttlichen Wesens. Dazu kommt noch als drittes, dass sie auch zur Beglaubigung seiner Göttlichkeit und seiner himmlischen Sendung dienen sollen. Daher der grosse Nachdruck, der auf die Worte Christi gelegt wird, der ja selber das Wort der Worte, der Logos in Person ist. Daher auch der grosse Nachdruck, mit dem sie vorgetragen werden als laute Kundgebungen an die Welt, als Rufe, ja Schreie, um auf Ihn aufmerksam zu machen[1]. Die Form, in welche sich dieser göttliche Gehalt hineingiesst, ist eine ähnliche wie das Fleisch, in dem der Logos selbst erscheint. Es ist Sinnbild und Gleichniss: Paroemie. Es schliesst sich an die sinnlichen Dinge der irdischen Welt an: wie Licht und Wind, Wasser und Blut, an Sehen und Blindheit, Hirt und Herde, Weinstock und Reben,

[1] 3, 32 f. 5, 38. 7, 16. 8, 14; 7, 28. 37. 12, 44.

Wehen und Geburt. So wird gesagt, all das Reden des Logos sei ein solches in „Gleichnissen“ gewesen: denn nur in solchen irdischen sinnlichen Bildern kann der gewöhnliche Mensch die himmlische geistige Wahrheit begreifen; das Himmlisch-geistige an sich ist ihm gerade so unfassbar, wie der Logos ausserm Fleisch. Erst in der Geisteszeit ist das eine wie das andere möglich[1].

Dieselbe Bedeutung wie die Worte haben auch die Werke Jesu. Sie sollen Kundgebungen seines göttlichen Wesens sein und dienen demgemäss auch zu seiner Beglaubigung, sie bringen aber auch im Menschen und in der Welt mächtige Wirkungen hervor.

Diese Wirkungen gehen auf Erleuchtung und Erweckung hinaus, sie sind also für den Menschen Wohlthaten oder Heil, wie das gesammte Werk Christi. Daher müssen solche Thaten auch als „gute Werke“ anerkannt werden von den Menschen, sogar von den feindlichen[2]. Aber diese Wirkung ist doch nicht die eigentliche Absicht Jesu mit seinen Werken, sie ist von untergeordneter, nebensächlicher Bedeutung; ja dieser der gewöhnlichen Betrachtung zunächst liegende Zweck wird zurückgeschoben und dafür eine andere Anschauung hervorgehoben: nicht um des Blindgebornen Unglück und Heil, nicht um des geliebten Freundes Leben ist's ihm zu thun, sondern um seine und Gottes Verherrlichung[3]. Der hauptsächlichste Gesichtspunkt, unter dem die Werke Jesu erscheinen, ist der, dass sie Herrlichkeitsoffenbarungen seien; der Hauptzweck ist, dass sie den Glauben erwecken, Jesus sei der Gottessohn[4]; so dienen sie zugleich zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung.

Darnach sind alle Werke Jesu im Johannesevangelium nicht Wohlthaten, wie in der Synopsis, sondern ohne Ausnahme Wunderthaten, „Luxuswunder“, wie man zu sagen pflegt; nicht als Liebeswerke des Heilandes sondern als Herrlichkeitsthaten des Logos sind sie pointirt im Gegensatz zu den synoptischen. So spendet er Brot in Menge mit dem Luxus der Zukost (nicht nährende Fische), und zwar nicht etwa aus Mitleid mit einer verschmachtenden Volksmenge, sondern aus freier nothloser Ver-

[1] 3. 9. 6. 9. 10. 15. 16. 16, 25 ff. 3, 10 ff. [2] 10, 32. 7, 21 f. 8, 40. [3] 9, 3 f. 11, 4 f. 21—25. 40. [4] Dies ist am Anfang und Ende des Ev. ausgesprochen: 2, 11 und 20, 31.

fügung, nicht nach, sondern anstatt einer Austheilung des Gotteswortes[1]. Noch mehr als Luxuswunder erscheint die überreichliche und übergute Weinspende, von der die Synoptiker gar nichts wissen. Eine Kraftverschwendung ist auch die Heilung in die Ferne, die ihm gar nicht zugemuthet wird, wie es umgekehrt in der Synopsis geschieht. Und noch auffälliger — wiederum im Gegensatz zu der synoptischen Parallele — ist die selbstverursachte Erschwerung der Rettung des Lazarus, beides, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, um eine höhere Herrlichkeit zu offenbaren und einen höheren Glauben zu erzielen[2]. So hätte auch der Kranke am Teiche Bethesda auf die gewöhnliche Weise, wie er's erwartet, geheilt werden können, aber nicht blos Beihülfe will der Herr leisten, sondern selbständige Hülfe. Mehr als in der betreffenden Lage noththut, leistet Jesus auch bei dem Meersturm, indem er das Schiff wunderbar ans Land versetzt. Auch die vielfachen wunderbaren Entweichungen wären nicht in dieser Weise nöthig gewesen, wenn es nicht gegolten hätte die Feinde ihre Ohnmacht und seine Uebermacht und Unnahbarkeit fühlen zu lassen, ähnlich wie in Gethsemane.

Jesus will sich also zeigen als der er ist, will kundmachen, welchen göttlichen Wesens er sei. Daher tragen alle seine Werke etwas „deiktisches" an sich, wie er selber sich ausdrückt[3]. Es sind eigentlich lauter Demonstrationen, welche auf ihn aufmerksam machen sollen; ähnlich wie auch seine Reden laute Kundgebungen an die Welt sind. Das zeigt sich insbesondere auch an seinen übrigen Thaten, vor allem an denen, welche die Hauptwendepunkte seines Auftretens bezeichnen: an der Tempelreinigung, in der er sich selbst als wahres Gotteshaus hinstellt und dem Einzug, worin er sich als „König der Welt" offenbart; ähnlich aber auch in der Gerichtsverhandlung, welche zwischen diese beiden End-Demonstrationen fällt, wo er sich als Herzenskündiger und gerechten Richter zeigt; sogar die Handlung, die für seine Jünger allein berechnet ist, ist nicht eine mittheilende sondern eine demonstrative. Eine vollständige Demonstration ist vor Allem seine Passion. Er geht dem Häscherhaufen entgegen und wirft eine Cohorte zu Boden mit seinem Machtwort,

---

[1] c. 6. Vgl. die syn. Parr. Mt. 14. 15. Mc. 6. 8. Lc. 9. [2] 4, 53 f. 11, 4. 15 vgl. Mt. 8, 5 ff. 9, 18 ff. [3] 10, 32.

das sein Selbst ausspricht; er verklagt seine Richter ins Angesicht und provocirt ein solennes Verhör; er steht dem Vertreter des Weltherrn Rede mit stolzem Bewusstsein seiner Grösse und Macht; er thront vom Kreuze als König, „herrscht vom Holze", wie's in alten Bibelhandschriften heisst; erklärt mit dem letzten Worte seiner Lippen, dass sein Werk vollbracht und zeigt sich der Welt als Leben- und Geist-Spendender noch im Tode, dass sie aufblicken müssen zu dem, den sie durchstachen. Hierher gehören auch die Kundgebungen, in denen der Vater für ihn zeugt, einmal zu Anfang sichtbar in der Himmelserscheinung des Geistes, wodurch Johannes und durch ihn alle Menschen aufmerksam auf Ihn gemacht werden; und dann am Ende hörbar in der Gottesstimme, welche seine Verherrlichung für alle Welt proclamirt[1].

Das ganze Auftreten Jesu von Anfang bis zum Ende, in Wort und Werk ist ein demonstratives, ein Hervortreten, ein Herausfordern, ein in die Welt hineinrufen: Parrhesie[2]! Daher ist auch der Schauplatz seines Lebens nicht „ein Winkel der Welt", eine Wüste, ein Haus, wie in der Synopsis, sondern der Mittelpunkt derselben, die Hauptstadt der Welt, Jerusalem und der Tempel, und die Zeiten sind nicht die stillen Wochentage sondern die rauschenden Feste, sein Publicum nicht die Zwölfe, die Jünger, sondern das Volk, die Welt[3]. Nicht die Verborgenheit sucht er auf, sondern die Oeffentlichkeit, gleich von Anfang. Von vornherein tritt er auf die Zinne des Tempels, die Warte Zions und thut die That der grössten Oeffentlichkeit und wieder und wieder kehrt er dahin zurück an den grossen Festen, so dass Jerusalem als „seine Stadt" erscheinen kann und der Tempel als sein Haus, wie in der Synopsis Kapernaum und das Gemach in Petri Wohnung. Höchstens die Rücksicht auf die „Stunde" bestimmt ihn, sich zurückzuziehen nach Galiläa oder auch einmal an (nicht in) die Wüste; aber auch hier ist er wirksam am gästereichen Hochzeitmahl, in der volksbelebten Seegegend, in der gedrängten Synagoge; und selbst beim Durchzug in Samaria, selbst in dem Zufluchtsort der Wüste gewinnt er Mengen von Menschen. Kaum ist er einmal allein, immer hat er einen Chor von Zuhörern um sich, zum mindesten seine Jünger. Und immer lauter, immer rückhaltsloser spricht er, ruft

[1] 1, 33 f. 12, 28 f. [2] 18, 20. [3] Act. 26, 26. Joh. 12, 19.

er, bis er in mächtigem Schrei an die Welt noch einmal als grossem starken Schlussaccord sein ganzes Zeugniss zusammenfasst und sein Leben schliesst mit der feierlichen Erklärung an die Welt, dass seine Mission zu Ende sei.

Der Inhalt der Werke Christi kann nur derselbe sein, wie der seines Wesens, also Licht, Leben, Geist, Gericht. Das sind aber Ideen, die nicht an sich zur Erscheinung kommen können, sondern nur in sinnlich wahrnehmbaren Handlungen als ideeller Gehalt stecken, wie der Sinn im Wort. Daher sind Christi Thaten Bild-Werke, wie seine ganze Erscheinung die eines ideellen Wesens in fleischlicher Hülle ist. Seine Werke, die einen Sinn und eine Bedeutung haben sollen, müssen also symbolische sein, und haben nur um dieses ideellen Inhalts willen Werth, werden also auch nur um dieses willen gethan und berichtet. Da aber der geistvolle Logos, der vollständig frei verfügt über allen sinnlichen Stoff, nichts anders thun wird als solche sinnvolle Werke, so muss sein ganzes Leben voll solcher sein, geradeso wie alle Reden, die er spricht, geistes- und lebensträchtig sind. Und so kann auch der Evangelist nur solche und lauter solche berichten wollen. So redet er denn auch von den Thaten Jesu als „Zeichen", wie die Reden „Gleichnisse" genannt waren[1]. Das Wort bedeutet dem Sprachgebrauch gemäss ein religiöses Symbol (ein „Sakrament"), wie es die Handlung der Beschneidung und die Feier des Sabbats ist, oder auch ein Wahrzeichen und Vorzeichen, welches etwas Grösseres garantirt, insbesondere auch ein Wunderzeichen, welches zugleich als göttliche Beglaubigung für den dient, der es vollzieht[2]. Diese doppelte Bedeutung ist aber durchaus für die Thaten Jesu angemessen: die äusseren Handlungen sollen ja etwas höheres und zwar religiöses bedeuten, in sich schliessen und verbürgen und zugleich ihn beglaubigen als göttlichen Gesandten[3]. Beides aber thun sie dadurch, dass sie „seine Herrlichkeit offenbaren" d. i. seine göttliche Wesenheit als Geist, Licht und Leben.

So haucht Jesus seine Jünger an mit dem Geist oder Hauch seines Mundes, das bedeutet, er lässt sie heiligen Geist hinnehmen, mit welchem der Odem verglichen wird. Aber auch

[1] 2, 11. 18. 23. 3, 2. 4, 45. 48. 54. 6, 2. 14. 26. 29. 7, 31. 12, 37. 20, 30 f. [2] Gen. 17, 11. Ex. 31, 13. 17. Ez. 20, 12. 20. Jes. 7, 14. [3] c. 6. 2, 18 f. 5, 32 vgl. c. 5 m. 7, 21 ff. c. 9, 39. 11, 25. 40. 13, 15.

mit dem Speichel, der aus dem Munde geht, kann er verglichen werden, darum salbt er damit dem Menschen das Angesicht im Photismus der Taufe. Am häufigsten aber im A. T. und bei Philo ist das Wasser das Sinnbild des Geistes oder Logos, darum lässt er solches aus seinem Leibe strömen bei seinem Tode zum Beweis, dass sich bei seinem Sterben die Quelle seines Geistes über die Welt ergiesst[1].

Der Geist ist aber nicht nur selbst lebendig, er ist auch lebenschöpferisch, er bildet nicht nur eine lebendige Quelle sondern einen Lebensstrom; eine solche Lebensquelle stellt der Blutstrom dar, der im Menschenleibe vom Herzen aus kreist und der nach hebräischer Anschauung überhaupt der Träger des Lebens und der Seele ist. Daher strömt Jesus Lebensblut aus seinem Herzen aus, so gut wie das Wasser des Geistes; und zwar ebenfalls bei seinem Tode, denn da „gibt er sein Leben hin" im eigentlichen Sinn[2]. Blut ist Sinnbild des Lebens; Sinnbild des Blutes ist aber der Wein, das rothe Traubenblut. Das wird er nun auch zu trinken geben, wie er's nach der Synopsis im Abendmahl thut; und da der Wein Festtrank ist, so geschieht dies auf einem Fest, das evangelische Fest ist die Hochzeit; so kommt es zu einer Weinspende auf einer Hochzeit. Das andere Lebensmittel ist das Brot, das ja auch im evangelischen Abendmahl wieder als Sinnbild des Leibes Christi erscheint, der selber auch das Leben, Lebensbrot und Lebensmittel ist; zur Darstellung dieser Idee dient die wunderbare Speisung in Verbindung mit dem Abendmahl. Eine andere Seite derselben Idee stellt sich in den Krankenheilungen und Todtenerweckungen dar, die selber nur ein Vorspiel zu dem Beweise sind, den er an sich selber führt, dass er die Auferstehung und das Leben ist; alles „Zeichen", welche schon mehr oder weniger als solche ausgebildet sich in der evangelischen Ueberlieferung vorfinden.

Dass Christus das Licht ist, kann durch nichts deutlicher versinnlicht werden als in einer Blindenheilung. Der Blinde ist auch der Finstere, ihm fehlt die Leuchte des Leibes; wenn dies da ist, wird auch der ganze Mensch licht. Daher macht der Lichtspender, wie's schon in der Synopsis vorgebildet ist, den blindgebornen Menschen sehend. Geschlossen sind auch

---

[1] 20, 22. (3, 8.) 9, 7; 19, 35. (7, 37 f. 4, 10.) [2] 19, 34 f. vgl. 6, 53 f.

die Augen des Todten, um ihn ist Schatten und Nacht, der Tod heisst selbst Finsterniss: so lässt Jesus auch die Hülle dieser Todesnacht dem todten Menschen wegnehmen. Finsterniss ist aber überhaupt über die Welt gebreitet, während die geistige Welt, der Himmel licht ist. Aus diesem Himmel bringt der Herr eine Lichtglorie mit, welche seine Jünger in der Welt schauen durch die Schleierhülle des Fleisches hindurch. Ja er öffnet ihnen das Auge, dass sie den Himmel offen sehen und die Himmelsleiter mit den Engeln Gottes auf- und niedersteigen über ihm dem Bethel, so dass sie in Wahrheit Israeliten werden d. i. nach Philo „Gottschauende“ [1].

Endlich verlangt die Johanneische Anschauung auch eine Illustration dafür, dass Jesus als Richter sich zeigt und als Kritiker, der den Menschen ihr Urtheil spricht und sie zur Entscheidung drängt. Statt der mancherlei theoretischen Fragen, die die Gegner ihm in der Synopsis zur Beurtheilung vorlegen, schickt sich zur Darstellung Jesu als Richter besser ein thatsächlicher Casus und zwar ein peinlicher Fall, bei dem es sich um das Höchste handelt, um Tod und Leben, worüber ja der Messias nach altem Dogma endgiltig entscheiden soll. Und er richtet, aber nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern nach dem Geiste Gottes, der nicht den Tod des Sünders, sondern das Verlorene retten will: das ist aber das gerechte Gericht der Liebe. Es ist nicht ein verurtheilendes Gericht, er richtet eigentlich gar nicht: die ungerechten Unbarmherzigen werden von ihrem eigenen Gewissen überführt und scheiden sich von ihm, der das Erbarmen ist; bei ihm aber bleibt die erbarmenswürdige Seele und empfängt Barmherzigkeit: er stösst ja Niemand von sich, wer zu ihm kommt und bei ihm bleiben will, lieber als bei den Männern des Gesetzes [2].

In dieser Gerichtsscene ist in einem drastischen Bilde zusammengefasst was als Process sich durch das ganze Leben Jesu hindurchzieht und in vielen einzelnen Zügen sich wiederholt und variirt: wie Jesus kritisirt, was recht und unrecht ist, und zur Entscheidung bringt, was sich noch unentschieden verhält. Der Unfug im Tempel ruft seinen zurechtweisenden Eifer auf in Wort und That, und als die Gegner sich streuben, ver-

[1] 9, 11. 1, 14. 51. [2] 8, 1—11. 15. 16. 7, 24. 3, 15 ff. 6, 36. 5, 40.

urtheilt er ihr Verfahren als völligen Abbruch des Tempels, d. h. er drängt sie von der Entweihung weiter zur Zerstörung des Heiligen[1]. Dem unentschiedenen Glauben setzt er sein kritisches kühles Misstrauen entgegen; verurtheilt die tastende lichtscheue jüdische Verstandesklügelei als Hinneigung zur Finsterniss und stellt sie vor die Entscheidung für Licht und Finsterniss: das spielt sich in einer Verhandlung mit einem freundlich gesinnten pharisäischen Schriftgelehrten ab, wie zu einem solchen sich in der Synopsis der Typus findet. Und weiter muss sich an diesem Manne, der nicht ferne ist vom Gottesreich, die Entscheidung vollziehen, als sich's nun für oder wider Jesus handelt bei dessen Verurtheilung und Kreuzigung, da tritt der Furchtsame den Furchtbaren entgegen, da opfert er, der da reich ist an allen Gütern des Judenthums, sein Alles auf um den Herrn zu ehren: das Gericht und das Kreuz sind der Scheideweg für die Unentschiedenen[2]. Der Photismus der Taufe entscheidet, wer ans Licht gelockt wird und wer drunten bleiben will in der alten Nacht des Zorns: das muss der Täufer bezeugen in seiner Verhandlung mit seinen eifersüchtigen Jüngern, die nur eine Wassertaufe kennen[3].

Jesus selbst stellt ein Glaubensexamen an mit allen, die als Jüngercandidaten ihm begegnen und hebt sie so zu höherer Stufe der Erkenntniss, so die Samaritis und den „Königischen", so den kranken „Menschen" und den Blindgebornen, so die Jüngerin Martha, auch Maria und Thomas. Durch „harte Worte" bringt er es zur Klärung in den Reihen der Galiläer, seiner Jünger, aus denen sich dann alle ablösen bis auf den Kern der Erwählten. Dann versucht er eben so auch eine Krisis in der Masse des ganzen Volks, insbesondere der Judäer und drängt zur Parteinahme gegen ihn[4]. Wiederum bringt der Photismus vollends den Riss zu Stande zwischen der Synagoge und den Bekennern des Gottessohnes. Dann spannt Er die Seelen der im Disput sich über ihn Spaltenden und löst diese Spannung durch die Erklärung seiner Göttlichkeit, welche zu seiner Verwerfung führt[5]. Die grösste und liebevollste That ruft dem innigsten dankbaren Liebesdienst, aber auch dem undankbaren Hass und der Todfeindschaft. Auch seine letzte öffentliche Handlung

[1] 2, 11—22. [2] 3. 7. 19. [3] 3, 22 ff. [4] 6. 7. 8. [5] 9. 10.

fördert den Process, der durch ein Gottesurtheil vom Himmel entschieden und feierlich der Welt verkündet wird als Sieg des Menschensohns[1]. Dass sein Sieg über die Welt ein Triumph über die Macht des Satans sei, wird dargestellt in der Gethsemanescene, wo er Judas und seine Schaaren als Werkzeuge des Weltfürsten mit dem Machtwort seines Selbstbewusstseins zu Boden schlägt, nachdem er sie zum Bewusstsein hatte bringen wollen, was sie zu thun im Begriffe standen. Am Ende aber muss er unter dem engsten Kreise der Zwölfe noch sichten und worfeln, damit die letzte Spreu, Judas, von dannen entweiche. Ja auch in der Passion sucht er den Richter noch zu einer Krisis zu bringen.

Diese kritische Thätigkeit des Logoschristus ist eine Ursache, dass sein ganzes Auftreten und insbesondere seine Redeweise etwas so Herbes und Schneidendes an sich hat. Es ist nicht eine seelsorgerliche Behandlung der Menschen, sondern scharfe zurechtweisende Kritik, kein aufklärendes Heruntersteigen zum Begriffsvermögen des Hörers, sondern stete starke Behauptung, die sich steigert statt sich anzupassen und zu entwickeln: er verfährt nicht als lehrender Katechet sondern als richtender Beichtiger.

So sind die Menschen alle in seine Hand gegeben, ihr Schicksal abhängig von ihm, dem Allwirksamen, dem Spender des Heils und Ausrichter des Gerichts. Er verfügt über die Welt, die ihm überwunden zu Füssen liegt, ihm und den Seinen nichts schaden kann, wie es dargestellt ist in dem *Semeion* des Meerwandelns. Welches ist aber das Schicksal, das er selbst erfährt auf Erden?

4. Das Schicksal Jesu.

Das Schicksal Christi in der Welt bestimmt sich durch das Verhalten der Menschen seiner Erscheinung gegenüber, durch die Aufnahme, die seine Wirksamkeit in der Welt findet d. h. durch Glauben und Unglauben.

Das Verhalten der Menschenwelt gegen das Christenthum bezw. Christus ist nun nach der dogmatischen Voraussetzung

[1] 11, 12.

des Evangelisten — die freilich selbst erst aus der historischen Erfahrung abgeleitet ist — der Hauptsache und Regel nach Unglauben; der Glaube bildet nur die Ausnahme. Dies findet nun auch seine thatsächliche Bestätigung in der wirklichen Geschichte Jesu, wie sie die evangelische Ueberlieferung berichtet. Die Menschheit, mit der es Jesus zu thun hatte, das jüdische Volk wird demgemäss von Johannes als Repräsentant dieses Unglaubens gezeichnet, die wenigen Auserlesenen, die Jünger, die endgiltig Getreuen als die Gläubigen. Die bekannten evangelischen Gestalten werden nunmehr nach diesem Schema, nach beiden Seiten hin idealisirt, auch symmetrisch abgestuft, um für die darzustellende Idee auch einen erforderlichen Typus zu haben.

Die Ungläubigen repräsentirt das jüdische Volk im Allgemeinen. Eine tiefere Schattirung dieser dunkeln Massen bilden die Judäer, die Bewohner der Landschaft, welche das nationale und religiöse Centrum des Judenthums bildet. Noch finsterer nehmen sich die officiellen Vertreter des Judenthums aus, und der schwärzeste Punkt ist Judas, in welchem sich der ungläubige Widerstand des Judenthums concentrirt und zuspitzt. Damit hängt dann auch zusammen, dass der hauptsächlichste Schauplatz des johanneischen Lebens Jesu Judäa, Jerusalem und insbesondere die feste Burg des Judenthums, der Tempel wird. Die Geschichte des Herrn aber bekommt viel mehr, als es in den Synoptikern der Fall ist, wo doch die galiläische Anfangszeit einen heitern, fast idyllischen Anstrich hat, einen tragischen Charakter von Anfang an. Zudem bedingt die kritische Thätigkeit Jesu allerlei Anstoss, Hass, Feindschaft, Verfolgung. Und so ergibt sich für das Geschick Jesu das Bild von dem Gerechten, wie es Salomo's Weisheit so ergreifend geschildert hatte. Mit energischer nie ruhender Bosheit sind die Feinde der Gerechtigkeit und Wahrheit darauf aus, den Vertreter des Göttlichen, die Idee und das Ideal des Wahren und Guten zu vernichten mit und ohne Schein des Rechtes. Daher die sich stets steigernden Nachstellungen, die wiederholten Haftversuche, Rathssitzungen, Gerichtsscenen bis „seine Stunde gekommen war".

Wie die Gegner Jesu als die Ungläubigen, so werden nun seine Freunde als die Gläubigen gezeichnet. Und desgleichen in grösserer oder geringerer Nähe das Ideal eines solchen dar-

stellend Samariter, hellenische Proselyten und Galiläer im Allgemeinen, die Zwölfe im Besondern, das Collegium seiner Vertrauten, welche den jüdischen Behörden gegenüberstehen und endlich Johannes, der das Gegenbild ist von Judas. Er liebt sie, kennt sie, nennt sie mit Namen, ruft sie zu sich, weiht sie ein in alle seine Geheimnisse: so ist die Jüngerfamilie ihm befreundet, von ihm geliebt, so kennt er des Nathanael Herz und Gedanken, so nennt er den Simon mit seinem Apostelnamen, ruft den Philippus zu sich, lässt den Johannes, den geliebten Jünger, an seinem Busen ruhen. Und sie, die Gläubigen folgen ihm nach, wo er hin geht, selbst in Noth und Tod, weilen bei ihm, hören seine Stimme selbst im Grabe und legen sich ihm an die Brust, seine Gedanken zu erlauschen[1]. So kann er als Hirte auftreten, dem stets die Seinen nachfolgen als getreue Herde. Und sie bekennen ihn, ehren ihn, verherrlichen ihn durch allerlei Huldigung, wie sie ihm nur annähernd in der Synopsis zu Theil wird[2], und der Abfall und Verrath eines Auserwählten, der mit den Feinden paktirt, wird paralysirt durch den Gewinn und die Treue eines Mannes aus den Reihen der Feinde, der ihm in der scheinbar tiefsten Schmach sein Alles daransetzend die höchste Ehre erweist, indem ihm der Ruhm bei Gott mehr gilt als das Ansehen bei den Menschen[3]. Während also die Ungläubigen ihn zum schmachvollen Tode bringen wollen, setzen die Gläubigen für ihn ihr Leben ein und sorgen für seine Verherrlichung. Und am Kreuz umgibt ihn mehr und näher die Liebe als der finstre Hass, zurückgedrängt in den Hintergrund werden — im Gegensatz zur Synopsis — die Feinde, um die lichten Gestalten der Liebe vortreten zu lassen.

Aber auch der Hass und die Verfolgung seiner Feinde muss ihm zur Erhöhung ausschlagen und mithelfen zur Erfüllung seines Heilswerks. Vom Landpfleger und Hohenpriester herab bis auf die Häscher und Kriegsknechte sind die Gegner unbewusste und unwillkürliche Organe seiner Verherrlichung. Die Gerichtsdiener vor dem Hohenrath bekennen, ohne zu wissen was sie sagen: „so hat noch kein Mensch geredet“, und die Kriegsknechte wissen nicht was sie thun, wenn sie seine Kleider vertheilen und über

[1] 1, 37 f. 11, 15. 18, 15 f. 19, 25. 11, 43. 29. 13, 25. [2] 6, 68 f. 12, 1 f. 12 f. 19, 38 ff. 20, 28 vgl. 17, 10. [3] 7, 50. 19, 39. 12, 42 f.

seinen Rock das Loos werfen. Die Ankläger mit ihren Lügen sagen doch unbewusst die Wahrheit, und Judas muss das Wort Gottes und den Befehl Jesu vollziehen. Kaiphas weissagt als Hoherpriester selbigen Jahres, dass Jesus sterben musste für's Volk und alle Kinder Gottes; und der Heide Pilatus schreibt es leserlich für alle Welt in allen Zungen, dass der Gekreuzigte der König Israels sei und das Kreuz ein Königsthron. So schlägt überhaupt alle Nachstellung der Welt zur eigenen Verurtheilung und zum Triumph Jesu aus, und die Passion ist die Stunde der Erhöhung und Verherrlichung: der Kalvarienhügel der Tabor der Verklärung.

In dieser Hinsicht offenbart sich in dem gesammten Geschick Jesu die göttliche Ironie, wie sie schon im A. T., besonders bei Pseudo-Salomo angedeutet ist.

Auch die Erlebnisse seines Geschickes, insbesondere seiner Passion sind Symbole seines Wesens und Heilswerkes. Die Taube, die über ihm erscheint, ist das Zeichen, dass er der geistgeborne Gottessohn und Geistestäufer ist. Dass ihn die Jüngerin salbt, bedeutet seine Weihe zum hl. Hohenpriester, der sich selbst opfert. Beim Einzug in Jerusalem bereiten ihm seine Jünger den feierlichen Empfang, um ihn als Bringer des Heils zu verkünden, auf den die Völker hoffen. Dass die Ungerechten ihn verurtheilen und verfolgen, beweist ihn eben als den Gerechten, der viel leiden muss. Die gesammte Passion ist derart verlaufen, dass Er deutlich und kundbar für alle Welt als das Passah erscheinen muss. Der Hohepriester hat ihn selbst als Opferlamm in feierlicher Sitzung beglaubigt. Auf das Passah weisen Tag und Stunde, Ort und alle Umstände seines Todes, darauf das Schicksal, das seinem Leibe bereitet ist. Und das Loos seiner Kleider ist ein Sinnbild dessen, was seiner Kirche geschieht. So sind auch alle Worte, welche die Umstände seines Leidens begleiten, bedeutsam, zeigen ihn als König oder Opferlamm. Und wie Zeichen, so ist auch alles was ihm geschieht Demonstration, Kundgebung feierlichster Art. Und das Alles zu seiner Verherrlichung, um des Glaubens oder Unglaubens willen.

Also auch sein Schicksal, wie seine Thaten und Worte sind Herrlichkeitsoffenbarungen an die Welt zum Zweck des Glaubens in der Form von Symbolen, Spruch- und Geschichtsbildern. Das ganze Leben Jesu besteht also nur aus solchen Zeichen seiner

Herrlichkeit wie es auch ausdrücklich am Ende des Evangeliums gesagt ist[1]. Nur was in dieser Art bedeutsam ist, kann im Leben Jesu vorkommen, alles rein Zufällige, mit der Idee der Person und des Werkes Christi nicht in Zusammenhang Stehende muss wegfallen. So ist denn jede Erscheinung in der Geschichte des Herrn durchsichtig und lässt einen eigenthümlichen Glanz durchschimmern, sie ist verklärt von dem innern Lichte einer Idee, wie durch die Fleischeshülle des Logos die Herrlichkeit des Eingebornen durchleuchtet.

Diese gesammte Auffassung von der Person und dem Werke Christi fordert nun, dass das Leben Jesu in einem grossartigeren bedeutenderen Stile gezeichnet werde als es in den Synoptikern geschieht, erhabener nicht nur in Betreff dessen, was der Herr ist und wirkt und erfährt, sondern auch bezüglich der nähern Umstände und der Umgebung, worin er sich bewegt.

Ort und Zeit der Synopsis war in dieser Hinsicht nicht genügend. Weder Kapernaum noch Galiläa konnte der Schauplatz eines solchen Lebens von so grossartiger Bedeutung und Wirkung sein; höchstens der Anfang seiner Zeichen mochte dahin verlegt werden; und mit Kapernaum concurrirt nicht nur Kana wegen seines bedeutsamen Namens, sondern auch die Königs-Residenz mit dem Kaisernamen[2]. Das Theater, wo das höchste weltbewegende Schauspiel vor sich ging, musste berühmter und höher gelegen sein, als in einem „Winkel der Erde", dazu musste die „Stadt des grossen Königs" dienen, die nicht blos als Judenstadt gekennzeichnet ist, sondern als Mittelpunkt der Welt, der seinerzeit die Heiden anzog[3].

Das geschah zu den festlichen Zeiten, an solchen konnte darum auch der Herr dahin ziehen nach jüdischem Brauche, dem er ja auch folgte nach der Ueberlieferung, wenn auch nicht um dieses Brauches willen, so doch wegen der Gelegenheit zu einer Kundgebung vor aller Welt. Damit bekommt das Auftreten Jesu etwas grossartig Feierliches. Und dieser Zug geht durch die ganze Geschichte des johanneischen Evangeliums. Während die synoptische Darstellung werktäglichen Anstrich hat, und etwas ländlich Einfaches, bekommen die gesammten Erscheinungen bei

[1] 20, 30 f. Hier (vgl. auch 2, 18 f. 6, 30) ist *Semeion* im weiteren Sinn gebraucht für Worte und Werke. [2] 2. 4. 6, 1. 23. [3] 12, 20 f.

Johannes ein festliches, städtisch vornehmes Aussehen. Nur die Höhepunkte des Volkslebens tauchen hervor als Taborspitzen, auf denen die Verklärung des Logos vor sich geht, während alles übrige Niedrige drunten im grauen Nebel verborgen unsichtbar bleibt; darum genügt auch der Rahmen eines Jahres, wie er in der Synopsis erscheint für das johanneische Christusleben nicht.

Wie mit dem Volk als Ganzem, so ist es auch mit den einzelnen Persönlichkeiten: des Lebens Alltäglichkeiten, Sorgen und Anliegen liegen ihnen fern. Nur die höchsten Fragen, „die Frage um Christo“ und das Gottesreich bewegen sie.

So sind auch die mitspielenden Personen, namentlich die Freunde und Feinde Jesu bedeutend höher gerückt, als in der Synopsis, und zwar äusserlich und innerlich. Der Täufer ist zum Repräsentanten der Prophetie geworden, der Gottgesandte, an welchen die Behörden eine feierliche Abordnung entsenden, um ihn nach seinem Beruf zu fragen. Die Apostel werden nicht mehr als Fischer und Zöllner berufen, sondern als Johannesjünger und Schriftgelehrte. Sie werden als „Herren“ angeredet und können eine gemeinsame Kasse aufbringen, die sogar eines Verwalters bedarf, die grosse Summen enthielt und Gelegenheit nicht nur zu Einkäufen und Almosen, sondern auch zu grössern Veruntreuungen gab. Von Anfang an tritt ein ungemein reicher und hoher Herr, ein Oberster der Pharisäer, ja „der Meister Israels“ d. h. Repräsentant des Rabbinismus auf und begehrt seinen Unterricht. Jesu Freund Lazarus erscheint nicht als „der Arme“, sondern der Wohlhabende, um den viele Verwandte trauern und der kostspielig bestattet ward. Der geistliche Oberrichter ist nicht nur in seiner Eigenschaft als Hohepriester genannt, sondern auch als unbewusster Prophet, dessen Worte Omina und Orakel sind[1]. Der Landpfleger erscheint als gebildeter Philosoph und soll als „Freund des Kaisers“ unter die Elite der Vertrauten am Hofe gerechnet werden.

Vor allem aber erscheint Jesus selber, wie der Moses Philos, als der Vornehme und Erhabene. Nicht nur, dass er selbst von den Seinen und den Gegnern mit der höchsten ehrfurchtsvollen Scheu behandelt wird, er tritt auch eine solche herausfordernd auf.

[1] Jos. Ant. XIII, 10, 7.

Fremde bedürfen wie bei einem grossen Herrn der Vermittlung und Einführung. Die eigenen Jünger wagen den Hohen nicht anzureden und das Volk murmelt über ihn, wie einen Fürsten. Die Füsse statt des Hauptes salbt ihm die Jüngerin mit der kostbaren Narde und zwei vornehme Männer begraben ihn mit wahrhaft königlichem Pompe, wie Aedilen ihn aufwandten. Die Feinde lassen Verhaftsbriefe gegen ihn ergehen wie gegen einen Landesfeind und senden eine bewaffnete Schaar, eine Cohorte mit Verstärkungen gegen ihn. Dies alles entspricht aber nur seiner ganzen grossartigen Haltung, die er beobachtet. Mit aristokratischer Zurückhaltung und Rücksichtslosigkeit bewegt er sich, redet, handelt, schweigt, erscheint und verschwindet. Mit stolzem Selbstgefühl redet er an die Welt hin und gibt vor den Gewaltigen der Erde Zeugniss über sich und gegen sie. Er fragt nicht nach der Leute Meinung über ihn, er weiss sie, kümmert sich aber nicht um sie, ja selbst ihr Glaube macht keinen persönlichen Eindruck auf ihn. In souveräner Selbstherrlichkeit lebt er allein dem göttlichen, das ist dem eigenen Willen und kehrt sich an keine Einrede und keinen Rath der Menschen, ja weist jede Beeinflussung durch Andere streng und herb zurück. Nur wunderbare Grossthaten vollbringt er, grösser als die Menschen sie erbitten oder verstehen mögen, immer überraschend und über Bedarf. Und wie sein Thun, so geschieht auch sein Reden in grossartigem Stil. In majestätischer Einfachheit, in königlicher Ruhe und Grösse schreitet der Gang seiner Rede dahin, wie der Gang seines Fusses.

So ist Jesu Leben auf Erden dem Lauf der Sonne gleich. Sie taucht empor am Morgen, aber sie ist zuvor gewesen und hat zuvor geleuchtet in ewigem Glanze; und sie taucht hinab unter den irdischen Horizont, aber sie ist nicht ausgelöscht, sondern strahlt herrlich und schön weiter wie am ersten Tage. Unabänderlich aber geht sie ihre Bahn, wie Gott sie ihr vorgezeichnet und ihre eigne Schwungkraft sie treibt, keine Liebe und kein Hass kann ihren Lauf beschleunigen oder hemmen, sie weiss ihren Niedergang und hält die Stunde ein. Bei ihr ist kein Wechsel von Licht und Finsterniss, keine Erdendünste können ihr Licht trüben, sondern es nur für das anschauende Menschenauge verhüllen. Bei ihrem Untergang glänzt sie in ihrer schönsten Verklärung, wenn sie den Strahlenglanz des

Tageslebens abgelegt, erglüht der Himmel und die Erde in ihrem purpurnen blutigen Roth — ein Wunder für alle Menschen, für die, die in ihrem Strahle gelebt und gewandelt und für die, die ihr Licht verachtet und entweiht mit finsteren Thaten.

Das ist die Majestät des Lebens Jesu, des Christus, des Gottessohnes. Eine solche majestätische Geschichte verdiente und erfordert aber auch die höchste Kunst und Schönheit der Darstellung, wie sie der Genius nur leisten kann, aber auch von ihr ergriffen leisten muss.

Dritter Abschnitt.
Schriftstellerische Gestaltung.

1. Kunstform.

Der vornehme Plato, den auch die alexandrinische Theosophie als ihren Altmeister verehrte, hat seine gesammte Weltanschauung seinem idealisirten Lehrer in den Mund gelegt in seinen berühmten Dialogen, in denen die Schüler als eine Art Chor erscheinen, der berichtende Jünger aber selbst so sehr in den Hintergrund tritt, dass er als mithandelnde Persönlichkeit verschwindet, während der Lehrer selbst so sehr die Hauptrolle spielt, dass er nicht nur das Gespräch leitet, sondern allmählig mehr und mehr beherrscht, bis der Dialog schliesslich zum Monolog, zum lehrhaften Vortrag übergeht: so in den einzelnen Stücken, wie bei der Reihe der Schriften Plato's im Verlaufe ihres historischen Hervortretens. Die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der platonischen Dialoge wird aber gehoben durch eine Scenerie, in welche die Redenden hineingestellt erscheinen, durch Erfindung einer Anzahl von Umständen, welche dem Dialog eine Art dramatischen Lebens verleihen. Damit verräth und befriedigt der Dichter und Philosoph seinen poetischen Drang, der ihn unter andern Umständen auch auf das Gebiet des dramatischen Schaffens statt der philosophischen Speculation geworfen hätte.

Es ist begreiflich, dass auch diese schöne poetische Form Plato's auf seine Schüler und Verehrer als klassisches Muster einwirkte. Das zeigt sich denn auch bei Philo; er ahmt Plato nach, freilich in seiner Weise. Moses ist ihm der jüdische

nach, freilich in seiner Weise. Moses ist ihm der jüdische Sokrates, der Lehrer Israels und der Welt, dem der alexandrinische Theosoph seine eigenen Lehren in den Mund legt — freilich wie er meint, erst aus dem Munde nimmt und zurechtlegt, indem er jenes thut nicht im freien Bewusstsein, dass es dichterische Fiction ist, sondern in der Selbsttäuschung befangen, dass er eine objective Thatsache an's Licht stelle. Daneben zeigt Philo in seinen Schriften auch die dialogische Kunstform, freilich nur bei einem einzigen Tractat in einer einigermassen entwickelten Ausbildung, sonst in der sehr primitiven oder verkümmerten Art der „Quästionen", d. h. Fragen und Antworten über die Auslegung von Schriftstellen. Dagegen zeigt, wie sehr die Dialogenform die platonisirenden Weltweisen und Gottesgelehrten beherrschte, ein Jahrhundert später der christliche Philosoph und Theologe Justin d. M., der in Denkart und Zeitfolge dem Johannisten so nahe steht wie kein anderer Schriftsteller. Sein Hauptwerk ist der Dialog mit dem Juden Trypho und seinen Schülern, ein Gespräch, das ganz ähnlich wie die platonischen in bestimmten Kulissen sich bewegt.

So lässt sich wohl denken, dass die platonische Darstellungsform auch auf das Buch des christlichen Logosophen ihre Wirkung geübt haben möchte, der offenbar mit Plato dieselbe dichterische Begabung theilt, und ein gewisser Einfluss dieses Vorbildes ist schwer zu verkennen.

Das Johannesevangelium erscheint als eine Reihe von Dialogen, die in sich abgerundet jedesmal ein bestimmtes Thema erschöpfen[1]. Die Anlässe, die Reden anzuknüpfen, werden wie bei Plato von aussen geboten durch zufällige Erscheinungen, entgegengetragen durch freundliche oder feindliche Begegnung mit anderen Personen, oder auch selbst aufgesucht von dem Redenden. Sie knüpfen an das Alltägliche an, steigen aber sogleich zu den höchsten Ideen. Auch das eigenthümliche Moment des Missverständnisses, welches die sokratischen Dialoge als Hebel weiter bewegt, findet sich bei Johannes, nur in anderer Verwendung, indem es als Missverständniss den Gegenspielern zugeschoben wird: übrigens werden, eben so wie bei Plato, die Einwürfe der Mitsprechenden kaum als solche beachtet und etwa

[1] Ein Gefühl davon schon bei Frommann S. 46.

durch Episoden erledigt, sondern einstweilen hingenommen, bis sie durch den gesammten Verlauf des Gesprächs ihre Lösung finden. Jesus ist in diesen Dialogen ebenfalls so überwiegend die wortführende Persönlichkeit, dass der Dialog fast zum Monolog wird, namentlich gegen das Ende jedes einzelnen Gesprächs hin, wie auch in den Reden des Schlusstheils der Schrift, den sog. Abschiedsgesprächen. Auch im Evangelium tritt der Verfasserjünger so völlig in Hintergrund, dass er da, wo er nothwendig erscheinen muss, stets ohne Namen bezeichnet wird. Die Neigung des Evangelisten zum Dialog ist so gross, dass er selbst bei Nebenscenen und Nebenpersonen mit grosser Sorgfalt und Kunst durchgeführt wird.

Daneben drängt der Umstand wieder zum Monolog hin, dass Jesus selber meist Subject und Object des Dialogs ist, dass die besprochene Person fast immer Gegenstand des Gesprächs und überhaupt stets Mittelpunkt der Verhandlung ist. In dieser Beziehung ist weniger der griechische Philosoph das Vorbild des Evangelisten als vielmehr das Alte Testament. Hier tritt in ähnlicher Weise die *Chokma* in Person auf und rühmt sich und ihre Gaben[1]. Und durchgängig ist es prophetischer Stil, dass Jahveh selbst redend eingeführt wird zu seinem Volke, den Nationen und der Welt. Ja in den altheiligen Büchern findet sich — abgesehen von dem mystisch gedeuteten Hohenliede, einem Zwiegespräch zwischen Jahveh-Christus und Israel-Kirche — ein förmliches poetisches Gespräch über die höchsten theosophischen Fragen, das durch eine bestimmte biographische Unterlage sogar einigermassen dramatischen Charakter erhält: Hiob.

Das Auftreten der „Weisheit" ist unverkennbar nachgeahmt in dem Johannesbuch; wie auch das Reden Jahvehs, der ja für den Evangelisten Niemand anders ist als der Logos selbst. Das Beispiel des Hiob-Dialogs mochte ihn aber jedenfalls bestärken in der Ausarbeitung von eigenen Dialogen, da diese Darstellungsgattung nicht heidnischen Ursprungs, sondern als heiliger Kirchenstil sanctionirt war durch das schwungvollste und tiefsinnigste Buch des A. T., so wenig dies auch sonst dem Alexandrinischen Denken und Fühlen sympathisch sein mochte.

Indessen Johannes wollte nicht nur Ideen aussprechen lassen in der Rede, er wollte solche auch darstellen in lebendigen Vor-

[1] Spr. 8. Sir. 24.

gängen, in Thaten und Erlebnissen dessen, der sie offenbarte. Es musste also zum Gespräch auch Handlung hinzukommen, das heisst der Dialog musste zum Drama werden. Da genügten als Vorbilder nun weder Plato noch Hiob mit ihren Kulissen und epischerzählender Einleitung. Dagegen gab es ein Muster dramatischer Handlung in der christlichen Literatur selbst. Es war das älteste, gefeiertste und auch dem Johannisten werthvollste Buch: die johanneische Apokalypse. Die Offenbarung mit ihren farbenglühenden Scenerien, ihren wechselvollen Gesichten, ihrer drangvollen Handlung ist ein allegorisches Drama, welches das Leben als Traum darstellt, die Weltgeschichte mit dem Mittelpunkte Christi als *Divina Comedia* vorführt. Ein thatreiches Drama ist's ohne Dialog, wie Hiob ein dramatischer Dialog ohne Handlung; so dass eines das andere ergänzt. Die Scenen der Apokalypsis sind mit grosser Kunst aufgebaut und geordnet und Symmetrie und Gegensatz, Steigerung und retardirende Momente zeigen sich in geschickter Folge vom glänzend ausgemalten Schauplatz des himmlischen Hofes und dem pomphaften Beginne der Handlung bis zum gewitterartigen Hereinbruch der lange verhaltenen Katastrophe und der leuchtenden Schilderung der neuen Weltschöpfung.

Wie kein anderes in der Bibel, musste dies phantasievollste aller hl. Bücher den Geist eines poetisch beanlagten Schriftstellers anregen und befruchten[1], zumal eines solchen, der mit ihm die Vorliebe für allegorische Bilder theilt. So zeigt sich denn bei dem Evangelisten ein ähnlicher Aufbau der Scenen wie beim Apokalyptiker. Hier wie dort wird die Handlung mit einem Prolog und Vorspiel eingeleitet und diese selbst entwickelt sich auch bei dem jüngeren Buch in dramatisch-lebendigem Gang durch scharfe Gegensätze unter Spannung und Hemmung zur Katastrophe, welche stets durch retardirende Momente hinausgezögert plötzlich in einem raschen Schlag sich vollzieht, um eine neue Perspective in eine andere Welt zu eröffnen. Die beiden Schriften zeigen dieselbe eigenthümliche spiralförmige Anschwellung des Stoffes. Auch die apokalyptische Technik im Kleinen findet sich beim Johannisten, insbesondere die Zahlensymbolik mit Drei und Sieben.

Die Apokalypse kann indess nur in sehr uneigentlichem

[1] Vgl. Z.-Schr. f. w. Th. XX, 336 ff.

Sinn ein Drama genannt werden, wenn man — vom modernen ganz abgesehen — den Massstab des antiken Kunstwerks anlegt; von diesem als solchem d. h. seinem kunstvollen gesetzmässigem Aufbau hat der Apokalyptiker, der fanatische Asket, wohl gar nichts gewusst, wenn er auch in Rom und den kleinasiatischen Städten geweilt hat. Bei ihm waltet vielmehr der dramatische Instinct des poetischen Genius. Anders dagegen scheint es mit dem Evangelisten zu sein. Als gebildeter Mann des zweiten Jahrhunderts, der wohl seinen Plato kennt, konnte er ganz gut auch die Tragiker gelesen oder gar gesehen haben; ja die Theorien der Dramatik mögen ihm bekannt geworden sein. Ist doch sein Sinn und Herz aufgeschlossen für die Heidenwelt, deren Interesse für's Christenthum er als hochwichtig anmerkt, deren geistige Vorzüge in Kunst und Wissenschaft er unbefangen anerkennen kann und sie auch sich, d. h. dem Christenthum aneignen mag. Wie weit dies in bewusster Weise, wie weit dies in genialem Instinct geschieht, lässt sich freilich in der in Rede stehenden Beziehung nicht bestimmt abgrenzen. Dagegen ist unverkennbar, dass im Johannesevangelium auch die feineren Gesetze des klassischen Kunstdramas obwalten; damit soll nicht gesagt sein, dass der Evangelist in der That eine eigentliche Tragödie componiren will, es genügt schon, wie bei Plato, die Absicht, der Darstellung durch Anwendung dramatischer Kunstvortheile Leben, Farbe, Bewegung zu geben und dadurch einen Ersatz zu bieten für den Reiz der Anschaulichkeit, Naturfrische und unmittelbar packender Einfachheit, welchen die naive Epik der älteren Evangelien entfaltet und welcher seinem zunächst dem Denken entsprungenen Product, dieser poetischen Dogmatik, abgeht. Jedenfalls ergibt die Betrachtung des Evangeliums unter dem Gesichtspunkt eines tragödischen Kunstwerks überraschende Momente der Uebereinstimmung mit den Erfordernissen eines solchen.

Die Composition des Ganzen zeigt sich als eine echt dramatische. Nach dem programmartigen Prolog erfolgt im ersten Act die Aufstellung der Hauptfiguren und ihre kurze Charakteristik, und zwar die des Helden vorbereitet durch die vielfache und immer gesteigerte Ankündigung des Heroldes; der lauernden Botschaft der gegnerischen Volkshäupter, die zu Johannes kommen, tritt die Jüngerschaft gegenüber, die von dem Täufer ausgeht und sich um Christus sammelt als Vertreter seiner Ge-

meinde. Die Charakteristik der Handlung stellt sich in zwei Stimmungsbildern dar von der segens- und freudenreichen Wirksamkeit Jesu (Kanahochzeit) und den für seine Person sich ergebenden unheilvollen Folgen. (Tempelreinigung). Sodann beginnt im zweiten Act die Exposition der Handlung, die schon mit einer vorläufigen Krisis abschliesst. Im ereigniss- und redereichsten dritten Act steigert sich die Verwicklung, spannen sich die Gegensätze bis zur völligen Schürzung des Knotens. Als die fallende Handlung bezw. das „retardirende Moment" des vierten Tragödienactes" wird der Abschied Jesu, der Rückzug vom Kampfplatz, das Ausruhen vor dem einbrechenden Sturm der Katastrophe eingeführt, ein Sichabkehren von der feindlichen Welt und inniges beschauliches Einkehren in die innere Welt, eine Erholung von der Aufregung der vorher geschilderten Erlebnisse, eine Art idyllische Scene, die aber gedrückt ist von dem drohenden Ueberfall, der wie ein Damoklesschwert über der Stimmung lagert. Endlich folgt die Katastrophe, deren Verlauf wieder in steigender Spannung von der Gefangennehmung bis zur endlichen Verurtheilung sich vollzieht, die aber mit der Verklärung des Helden schliesst, als dem eigentlichen befriedigenden Abschluss des Ganzen.

Allerdings ist von Anfang die Katastrophe vorbereitet und angekündigt, wie das eben auch in der antiken Tragödie geschieht, die eigentlich nichts als die Katastrophe behandelt; ähnlich wie auch in dem tragischen Epos, in der Ilias und im Nibelungenlied der tragische Ausgang von vornherein gemeldet und im Verlaufe immer und immer wieder angekündigt wird. Dadurch wird freilich die Charakterentwicklung nicht nur unmöglich gemacht, sondern auch die Spannung gestört. Aber dadurch wird auch die klassische Ruhe und Getragenheit erreicht und das Interesse für das Einzelne, für die Kunst und die Formenschönheit gespart: man lernt die Symmetrie und die feine Gliederung im architektonischen Aufbau der Scenen und Bilder bewundern und wird im Einzelnen hinreichend unterhalten durch den reichen Wechsel und den vielfachen Gegensatz, was ein Gegengewicht bildet gegen die Monotonie, die durch ein vorausgewusstes Ende und eine zu strenge Symmetrie hervorgerufen würde.

So fällt an dem Leben Jesu nach Johannes die feine Gruppirung und das sorgfältige Ebenmass ins Auge.

Die gesammte Stoffmasse theilt sich deutlich in eine Einleitung und zwei wiederum doppelt-getheilte Hälften, deren erste die öffentliche Wirksamkeit umfasst, während die andere den Abschied im vertrauten Kreise und die Passion und Verherrlichung vor der Welt und der Gemeinde darstellt. In den ersten Abtheilungen ist Ort und Zeit eine manchfaltige: die Handlung erstreckt sich über die drei Provinzen des Landes und drei Jahre der Geschichte und umfasst zweimal drei Thaten Jesu. In den mittleren Theilen ist alles einfacher: es ist nur Judäa, aber Stadt und Land, es ist nur ein Halbjahr oder zweimal drei Monate, nur zwei Wunder kommen vor, dagegen als neues jedesmal eine Gerichtsverhandlung nach jeder That. Im vierten Theil ist nur die eine Handlung der Fusswaschung; während im Schlusse alle eigentlichen Werke verschwinden. Der Ort ist in den beiden letzten Theilen blos Jerusalem, im vierten sogar stets ein Saal; die Zeit beschränkt sich auf einen Abend und einzelne Tage. Kurz die gesammte Handlung concentrirt sich mehr und mehr in jeder Beziehung, um allerdings am Schlusse sich wieder etwas auszubreiten[1].

Das öffentliche Auftreten Jesu beginnt und schliesst je mit einem Festmahl und einer Demonstration und zwar so, dass sich beim Anfang die Herrlichkeit und Vollmacht Jesu, beim Schlusse die Liebe und der Glaube seiner Jünger beweisst zugleich mit Andeutung vom Unglauben der Gegner und der Lieb- und Treulosigkeit des abtrünnigen Schülers. Am Anfang und Ende der ganzen Handlung erscheint die Mutter Jesu, beim ersten Hervortreten in das öffentliche Leben und beim Beginn des letzten Zugs die Brüder; Nathanael erscheint nur im Vorspiel und Anhang. Petrus ist nie allein erwähnt, sondern stets mit einem Concurrenten im Guten oder Schlimmen, so mit dem Bruder als Erstling, mit dem Verräther als Bekenner und Verleugner, als Gehorsamer oder Gläubiger mit Johannes. Und ebenso erscheint dieser stets als der ungenannte „andere Jünger“ in Begleitung. Hieher gehört auch eine Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung, welche sich mit den sogenannten musikalischen Leitmotiven vergleichen lässt. Wenn die Verwandten Jesu auftreten,

[1] Vgl. Einll.; Hausrath III, 9, 4. Hönig, Z.-Schr. f. w. Th. 1871, 4. Holtzmann ib. 1881, 3 und die dort angeführte Literatur.

ist von seiner „Stunde“ die Rede[1]; wo die „Obersten“ vorkommen, ist von ihrem Unglauben gesprochen, von dem aber doch wieder Ausnahmen angeführt werden[2]; die Pharisäer kommen stets mit Bann oder Haft[3]. Bei Judas ist stets an seinen Verrath erinnert und vom Satan und Teufel geredet[4]. Wann Johannes der Täufer erscheint, so ertönt sogleich sein „Zeugniss“; beim Menschensohn ist stets vom Auf- und Absteigen die Rede. In entscheidenden Momenten ertönt aus Jesu Munde als Beglaubigung, als Trost- oder Schreckwort der Ausspruch: „Ich bin's[5]“.

Dies führt zum Refrain, der in den einzelnen Abschnitten sich findet, entweder am Anfang und Ende oder inmitten derselben als Markirung des leitenden Gedankens oder als Markstein der Gliederung[6].

Wie die Symmetrie, welche dem Bau des Dramas wohlgefällige Uebersichtlichkeit verleiht, so ist auch ein anderes dramatisches Gesetz, das des Gegensatzes und Gegenspiels, durch welches Wechsel und Bewegung in den Gang der Handlung kommt, ungemein ausgiebig verwerthet. Durch Gegenüberstellung von verschiedengearteten Personen, von Glauben und Unglauben, Freundschaft und Feindschaft wird in geschickter Weise Licht und Schatten vertheilt.

So zunächst bei der Aufeinanderfolge der verschiedenen Scenen in einer vielfach wechselnden Folge der zwei Bestandtheile des Buches, Bilder und Reden. An den Anfang (nach dem einleitenden Vorspiel) werden zwei Tableaux gestellt, welche die lichte und dunkle Seite der ganzen Handlung contrastiren: die fröhliche Kanahochzeit und das düstere ahnungsvolle Gegenstück der Tempelreinigung, jene in dem heiteren Galiläa, diese in der finstern Burg des verstockten Judenthums, in Jerusalem. Es folgen dann zwei Gespräche, die den Sinn dieser zwei Bilder zur Grundlage haben; die Stimmung ist aber eine umgekehrte, die lichte folgt der dunkeln, dem ernsten drohenden Nikodemusgespräch und Täuferzeugniss die erfolg-

[1] 2. 7. [2] 2, 24 ff. 7, 47. 12, 42. [3] 7, 49. 9, 22. 34. 16. 11, 57. [4] 6, 71. 13, 1. 27. [5] 4, 26. 6, 21. 8, 24. 28. 58. 18, 5. [6] 8, 12 f. u. 9, 39 f.; 9, 2 u. 9, 41; 3, 20 f. u. 12, 35; 13, 1 u. 17, 1 f.; 13, 31 u. 17, 1; 14, 1 u. 16, 33; 7, 30. u. 44 u. 8, 20. u. 59; 8, 59 u. 12, 36; 14, 25 u. 15, 11 u. 17 u. 16, 1 u. 6 u. 25 u. 33; 1, 1 u. 20, 28.

reiche lockende Rede an die Samariterin. Dann folgen zusammengehörig wieder zwei Handlungen mit je einem Gespräch, welches sich hauptsächlich an die zweite anschliesst. Die zweite Abtheilung hat wieder eine andere Umstellung der doppelten Bestandtheile des Lebens Jesu: hier gehen die Reden den Handlungen voraus und diesen schliesst sich je eine Gerichtsverhandlung an. Der ganze Abschnitt wird dann je mit einer traulichen Scene und einer öffentlichen Demonstration umrahmt und mit einer Genugthuung athmenden Rede über die gläubigen Proselyten und einer strafenden Gerichtsdrohung an die verstockten Juden abgeschlossen. Der grossen Redemasse des Abschieds folgen dann die grossartigen Ereignisse der Passion und des Ostertages Schlag auf Schlag; und zwar grenzt hier das feierliche hohepriesterliche Gebet an die aufregende Gewaltscene in Gethsemane.

So lösen sich auch die lichten und düstern Gestalten der evangelischen Geschichte in lebendigem Wechsel ab. Die lauernden Frager der jüdischen Behörden machen den vertrauensvoll gehorchenden Johannesjüngern Platz. Unter diesen wieder unterscheiden sich der schweigende und der redende, der gläubig Bekennende und der spöttisch Zweifelnde. Den Jüngern, welche gläubig die Herrlichkeit des Herrn schauten, treten die zeichenfordernden und doch unverständigen Ungläubigen gegenüber. Dem heimlich forschenden verblendeten Pharisäeroberstеn folgt der hellblickende Seher mit seinem offenen Zeugniss. Der gutwilligen Samariterin mit ihren heilsbegierigen Landsleuten und dem eifrigen Königischen tritt der etwas stumpfsinnige Jerusalemite mit den böswilligen Judäern zur Seite, und entgegen der galiläischen Tränkung bewirkt die Speisung Anstoss und Abfall der ungeistlichen Menge und der unentschiedenen Jünger. Bei dem gottbegeisterten Bekenntniss des Petrus ist zugleich hingewiesen auf den teuflischen Verräther. Dem unbarmherzigen Gericht der Ungerechten über den Sündlosen steht die barmherzige Lossprechung der Sünderin durch den Gerechten entgegen. Bei der Heilung des Blinden zeigt sich auch die Verblendung der Sehenden. Die Erweckung des geliebten Todten ruft dem Todesbeschluss gegen den verhassten Lebensfürsten. Der selbstlosen salbenden Anhängerin widerspricht der diebische Verräther und Abtrünnige. Den wortprahlenden Verleugner begleitet der schweigende bis in den Tod getreue Busenjünger.

Umgekehrt leistet dem wagsamen Joseph der zaghafte Nikodemus Beistand bei der Beerdigung. Nach den freudig-gläubigen Zwölfen muss der melancholische Zweifler überzeugt werden. Dem einen Jünger wird eine schmerzliche Nachfolge in den Tod, dem „andern" ein herrliches Wiedersehen vorausgesagt.

So entsteht eine grosse Manchfaltigkeit der Handlung neben einem reichen Wechsel der Scenerie, welche wiederum die Stimmung erzeugen hilft, die über den einzelnen Auftritten lagern soll. Im dramatischen Interesse ist nämlich nicht, wie es vielfach in der Synopsis geschieht, Zeit und Ort unbestimmt gelassen, sondern stets bestimmt angedeutet, wenn auch nur angedeutet. So markirt Johannes nicht blos Tage und Ortschaften, sondern Jahres- und Tageszeiten, Plätze und Lagen bis ins Individuellste. Freilich sind das keine farbigen plastischen Kulissen, sondern nur Tafeln mit Inschriften, sie sollen auch weniger für das Auge wirken, als zu denken geben. Die Uebergänge von Auftritt zu Auftritt sind ungemein kunstvoll, der Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden durchaus gewahrt durch ideelle Verbindungsfäden, auch wo äusserlich keine solche Vermittlung zutage tritt. Eine Scene wächst aus der andern hervor und bildet selbst wieder einen neuen Ansatz[1]. Das hängt freilich mit dem dogmatischen Gedankengang zusammen, welcher das innere Getriebe dieser äusseren Erscheinungen bildet.

Unter diesen ideellen Beziehungen und deren Vorwiegen leidet freilich auch die plastische Anschaulichkeit der einzelnen Scenenbilder wie der Figuren: Die einzelnen Auftritte sind durchaus nicht abgerundet und befriedigend abgeschlossen: die Handlung und Rede wird nur so weit geführt, als sie eine bestimmte Idee dargestellt hat, dann bricht sie ab. Ebenso erscheinen die Personen nur, um einem bestimmten Zweck zu dienen, sobald dieser erreicht ist, werden sie dem Evangelisten gleichgültig, er kümmert sich nicht darum, was aus ihnen wird. Damit hängt auch zusammen, dass die Rede des Sprechenden unmerklich in die Reflexion des Schriftstellers übergeht, so dass man nicht weiss, ob und wo die eine aufhört und die andere anfängt. Alle Personen sprechen dieselbe Sprache, eben die des Verfassers, der ihnen seine Gedanken in den Mund legt, man hört aus allen

[1] z. B. 2, 1 f. aus 1, 52. 3, 1 ff. aus 2, 23 f. 4, 1—42 aus 3, 34 ff.

dieselbe Stimme heraus, wie bei den Reden eines Puppenspielers. Indessen ist die antike Tragödie überhaupt nicht gewohnt, so zu individualisiren und zu charakterisiren in der Rede, und insbesondere auch in Bezug auf Zeit und Nationalität, wie's die realistische Kunst heute verlangt und leistet. Doch ist es gerade dem Johannisten in vielen Fällen sehr gut geglückt, die einzelnen Spieler mit psychologischer Wahrheit reden und handeln zu lassen; namentlich in Nebenrollen: so bei Nathanael und Nikodemus, beim bekennenden und verleugnenden, dem aufbrausenden und prahlenden und wieder dem zu rehabilitirenden Petrus; die Samariterin und der Blindgeborne sind ganz originelle Gestalten und der widerspruchsvolle Charakter des Pilatus gradezu der Natur abgelauscht, so dass man den Mann noch sehr wohl erkennt, der hier zu Modell gesessen. Einzelne Nebenzüge in den Charakteren und Handlungen vermehren den Schein der Individualität und Naturtreue, Züge, welche freilich wie überhaupt sehr viele Punkte in dem Buch, ideell-symbolischen Zwecken dienstbar sind und theilweise blos um dieser willen hereingenommen sind.

Eine hervorragende Rolle spielt das Volk, das durch seine Beweglichkeit und Unbestimmtheit eben gerade geschickt ist, um jeweils in erforderlicher Weise den Gang der Handlung oder Rede zu bestimmen. Bald indifferent, bald für oder wider den Helden Partei ergreifend; bald als schwankende Menge ihn umringend, bald in verschiedengestimmte Gruppen auseinanderweichend oder auch aus unterschiedlichen Strömungen zusammenfliessend in eine Masse: sind sie sozusagen der tragische Chor, nur beweglicher als dieser, freilich niemals selbständig auftretend. Man darf indess bei all diesen Figuren nicht an bestimmte zeitgenössische Personen des Lebens Jesu denken, sondern an Charaktere aus der Erfahrungs- und Gedankenwelt des Evangelisten. So sind auch die „Juden" nicht die historischen Zeit- und Volksgenossen Jesu, sondern in abstracter Weise Vertreter des Judenthums überhaupt oder gar der gegnerischen Welt. Ueberhaupt tragen die mithandelnden Personen, wie schon bemerkt, repräsentativen Charakter und nehmen somit symbolische Züge an, was neben andern Gründen dogmatischer und allegorischer Art schon dem Wesen der Dichtung, insbesondere des Dramas entspricht. Der Mittelpunkt der gesammten Darstellung ist die

Maske des Logos, also die Personification eines Abstractums. Kann der Evangelist so die Prosopöie eines speculativen Begriffs als dramatische Hauptperson auftreten lassen, warum nicht auch Parteien, Religionen und Nationen? Der Alexandriner ist gewohnt, in den Figuren der hl. Geschichte Stellvertreter von Geistesrichtungen zu sehen, die sich mehr oder weniger aufnehmend oder widerstrebend gegen den Logos verhalten, willige oder widerwillige Objecte seiner Wirksamkeit sind und als solche durch verschiedene Eigenschaften und Beschäftigungen, Schicksale und Thaten, Namen und Ortsbestimmungen characterisirt sind. So finden sich nun auch in der evangelischen Geschichte allerlei Personen, welche sich zu Repräsentanten der verschiedenen Beziehungen zum Logoschristus eignen und durch die dogmatisirende und dichtende Arbeit schon für die weitergehende Typik und Allegorie vorbereitet sind. Da ist nächtige Finsterniss, die sich dem Lichte abkehrt, und ein Gewimmel von Sternen aller Art und Grösse, die sich um die grosse Sonne bewegen. Ein systematisirender Geist ist damit aufgefordert, Licht und Finsterniss in der neuen Geisteswelt zu scheiden und die Sterne der evangelischen Geschichte, die als lichte Namen am Himmel geschrieben sind, zu ordnen und in Bildern zu gruppiren, die der eignen Erfahrung entnommen sind; so dass die kleine Leuchte als Zeuge des Weltlichtes erscheint, der Chor der hl. Apostel als die Wandelsterne, der Verräther als der abwärtsweichende Irrstern, der in Nacht versinkt, die Gläubigen als die lichte Herde des Geisterhirten[1].

Der Stil der johanneischen Sprache ist ziemlich ungleich; im allgemeinen erscheint er einfach, selbst nachlässig, daneben aber wieder gewählt, studirt bis fast zur Manirirtheit. Durch die Reden Jesu zieht ein gehobenes Pathos, das nicht immer motivirt erscheint und durch die anhaltende Spannung sogar den Eindruck der wirklich ergreifenden Momente schwächt. Jesus spricht durchaus im höheren Stil, freilich einfach und schmucklos, was eben den Eindruck des grossartig Erhabenen, Feierlichen begünstigt. In seinen Ton stimmen oftmals auch andere Sprecher ein; doch nicht immer. Die Rede im Gespräch hat

[1] S. S. 55.

nur theilweise poetischen Schwung; sie ist eben reflectirt und für die Reflexion berechnet. Im allgemeinen hält sie sich an den Lehrton der Weisheit Salomos, in Vergleich mit deren rhetorischer Plerophorie sie indess viel ruhiger und einfacher erscheint. Daneben fehlen freilich Momente der leidenschaftlichen Bewegtheit, des herben Spottes und schlagenden Witzes nicht; vielfach finden sich Breiten und Wiederholungen, an anderen Stellen aber auch treffende Knappheit, oft dunkle Kürze und schwankende Vieldeutigkeit. Am lebendigsten und dramatischsten ist der Dialog in den Anfangs- und Schlusspartien. In den erzählenden Stücken wird vielfach das historische Präsens angewandt, wodurch das Bild völlig zur dramatischen Scene wird, die man sich lebendig zu vergegenwärtigen hat.

Dem dramatischen Character entspricht die epische Breite behaglich ausgemalter Gleichnisse, ebenso das volksthümliche Bildwort des Spruches nicht; beide Redefiguren des epischen Stils der Synopsis finden sich daher in der dramatischen Kunstdichtung des Johannesevangeliums nicht vor[1]. Dagegen die Metapher und Allegorie, die sich auch schon von der philonisch-alexandrinischen Richtung her empfehlen. Sie, die wie eine Abbreviatur Gedanke und Bild verschmelzen, passen für die gedrängte gelehrte Rede, den kunstvollen Stil, der zu denken und aufzurathen geben will, ohne dass man doch dabei verweilen und ausruhen soll, wie bei der Parabel. Daher wählt der Christus des neuen Evangelisten unter den Redefiguren die Arabeske der Metapher statt der Vignette der Parabel, und zwar häufig genug, so dass der Meister den Jüngern am Schlusse bekennt, dass er bisher in „Räthselworten" geredet habe[2].

So kann man sagen, auch der Stil im Allgemeinen ist dramatisch, wie die Handlung und die Charaktere.

Aber auch der Eindruck des gesammten Werkes im Ganzen ist der des Dramatischen, ja vielfach kann man sagen des Theatralischen. Dies muss in diesem Zusammenhang auch für sich in's Auge gefasst werden, wenn man auch, wie überhaupt für diese ganze Betrachtung des dramatischen Charakters der Schrift, anderweitige Gründe für diese Erscheinung anführen könnte, die

[1] Die anscheinenden Sprüchwörter 3, 8. 29 sind metaphorisch gewendet.
[2] 16, 25. 29.

nicht auf das dramatische Kunstmotiv zurückzuführen sind. Hat der Evangelist auch symbolische Zwecke oder dogmatische Veranlassungen, so wird er den dramatischen Effect, den er damit erreicht, nicht verschmähen, sondern aus dem schon genannten Grunde begrüssen und herausstreichen, um eben das künstliche Leben in seine Geschichte hineinzubringen, das seinem poetischen Genius und der Bildung seiner Leser ebenso Bedürfniss ist, wie die Gewohnheit Gleichnisse zu erzählen und zu hören für den synoptischen Christus und seine Hörer.

Ein gewisses „theatralisches" Gepräge trägt in Johannes das gesammte Auftreten Jesu. Schon sein stetes Hervortreten an den Festen vor den Volksmengen oder Volkshäuptern in der Hauptstadt weist darauf hin. Im Besondern aber fällt in dieser Beziehung das erste Auftreten Jesu und die Unterredung mit den Jüngern auf, dann sein Benehmen bei der Hochzeit, vor allem bei der Tempelreinigung, namentlich im Vergleich mit der viel einfachern synoptischen Scene. Dieser selbe etwas gekünstelte oder demonstrative Zug erscheint bei der Unterredung mit der Samariterin, der Krankenheilung bei Bethesda, der Ehebrecherin, der Blindenheilung, der Erweckung des Lazarus, der Fusswaschung — kurz bei fast allen Werken Christi. Effectvoll macht sich besonders die Nachtscene im Garten, wo ein Haufe mit Fackelschein das Licht der Welt sucht und eine ganze Cohorte Gewappneter von dem Stichwort des Logos zu Boden geworfen wird. So ist auch von ungemein malerischer Wirkung das Ecce-Homo-Bild. Und die Künstler pflegen den sterbenden Christus nicht nach den Synoptikern mit zum Schrei geöffnetem Munde, sondern nach Johannes darzutellen mit dem herabgeneigten Haupte und dem Ausdruck im Antlitz: es ist vollbracht! So prägt sich der Phantasie auch leichter und stärker die erste Erscheinung des Auferstandenen im Garten vor Maria ein, als diejenige von den Weibern auf dem Wege. Und endlich — um abzusehen von den drei Liebesfragen im Anhang — was kann es für eine mimisch ausgeprägtere Scene geben als diejenige, mit welcher das Evangelium schliesst: den Besuch des Verklärten vor den Zehnen und Elfen, wo er mit feierlichem Grusse eintretend die Versammelten anhaucht und dann seine Nägelmale und Seitenwunde zeigt, so dass er den Unglauben zum höchsten Ausruf der staunenden Verehrung zwingt!

Mit diesem „Theatralischen und Effectvollen“ als besonderem Momente der dramatischen Lebendigkeit und Auschaulichkeit, sofern sie auf den Eindruck bei dem Zuschauer zielt, hängt nahe zusammen der Zug der Tragik, der als „Rührung“ mit einem Anfluge von Sentimentalität bei dem jüngsten Evangelisten wie bei dem jüngsten der drei klassischen Tragöden der Griechen hervortritt[1].

Der ganze Ton, der im Evangelium von vornherein angeschlagen wird, ist tragisch gehalten; während die Scenerie und Handlung in der Synopsis zu Anfang ein Idyll zeigt[2], das sich freilich allmälig zur gewaltigen Tragödie entwickelt. Schon im Prolog wird diese Tragik des Lebens Jesu angekündigt und mit dem ersten Fingerzeig auf den Helden ist das Leidensmotiv verbunden. Auch bei dem fröhlichsten Fest klingt die Mahnung an die „Stunde“ herein und bei der erhebenden Speisung ist an das verhängnissvolle Passah erinnert und dieses an sich heitere Bild durch die mystischdunkle Rede von Fleisch und Blut gefärbt. Begreiflich dass vollends in Jerusalem, dem Schauplatz des spätern Kreuzes, immer und immer wieder auf die „Erhöhung“ hingewiesen wird. Daneben klingt die Klage über Unglauben und Verkennung durch alle Reden des Christus, ja auch des Zeugen von ihm hindurch. Mit dem tragischen Charakter hängt auch die Verlegung der meisten Handlungen auf den Schauplatz der Kämpfe und Passion, nach Judäa und Jerusalem, zusammen, während in Galiläa, das von den Synoptikern her mehr vom Sonnenlicht idyllischer Heiterkeit beglänzt in der Erinnerung steht, die wenigen lichteren Scenen sich abspielen.

Eine eigenthümlich sentimentale Atmosphäre lagert sich über die Lazarusgeschichte, die Freundschaft Jesu mit der Trauerfamilie und seine gemüthliche Antheilnahme an dem Falle wird stark und wiederholt hervorgehoben. Aber auch die Stimmung

---

[1] So sagt schon der feinfühlige Claudius W. B. I. S. 9. „In Sanct Johannes ist so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! Ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der grosse volle Mond leibhaftig! So etwas Schwermüthiges und Hohes und Ahnungsvolles, dass man's nicht satt werden kann“. [2] Luc. ausgenommen, der hierin (vgl. c. 4) Joh. vorausgeht. Johannes trifft übrigens mit dieser tragischen Behandlung des Lebens Jesu die wirkliche Geschichte mehr als Renan, wenn dieser das Leben Jesu ein Idyll nennt und es als solches zeichnet.

der Jünger ist eine ähnliche; der melancholische Thomas spricht sie aus als das Gefühl der Ergebung in das unabwendbare Schicksal. Eigenthümlich ist auch, wie die wehmüthige Stimmung des letzten Abends durch lange Abschiedsreden festgehalten wird. Unterm Kreuze wirkt besonders rührend die neue Scene des Vermächtnisses Jesu mit der Mutter und dem Lieblingsjünger. Und von einer gewissen Sentimentalität ist die Gestalt der Maria Magdalena, wie der ganze Auftritt in dem sie erscheint, nicht frei zu sprechen. Das Bild das den kirchlichen Künstlern von Jesus geläufig ist und durch diesen Kirchenstil auch der Volksanschauung sich eingeprägt hat, ist mehr das johanneische als das synoptische und zwar das des zweiten Theils, daher traurig, bis zur Sentimentalität weich; ein Charakterbild, an dessen Zügen denn auch der Lieblingsjünger, der an seinem Busen liegt, als sein echtestes Geisteskind theilnimmt.

So kann man von der Gestalt des johanneischen Christus sagen, er trage ein doppeltes Antlitz: dasjenige das er im ersten Theil nach aussen der Welt zukehrt, erscheint streng, unnahbar, fast hart, mehr absprechend und abweisend; dagegen das nach innen den Seinen zugewandte Antlitz im zweiten Theil hat eher einen weichen, resignirten, rührungsvollen Ausdruck; während das Christusbild der Synopsis eine frischgesunde Färbung zeigt, anmuthigmilde doch energische Formen und männlichernste aber auch mildfreundliche Züge. Diese eigenthümliche Doppelseitigkeit des johanneischen Christus schreibt sich von dem doppelten Element des Buches her, dem dogmatisch-symbolischen und dem poetisch tragischen. Aus dem Dogma vom Logoschristus ergibt sich das Starre, Herbe, das sich von einer Idee aus wie eine Maske auf das lebensvolle Antlitz einer wirklichen Persönlichkeit legt. Dagegen das Bestreben, der tragischen Forderung von Rührung und Mitleid zu genügen, veranlasst den Dichter, jenem Momente gerade entgegen auf das Gefühl zu wirken durch besondere Kunstmittel, welche der Tragik der Wirklichkeit freilich an Reinheit und Stärke nicht immer gleich kommen. Es bewährt sich eben auch an dem Johannesevangelium die alte Erfahrung, dass es seine Gefahren hat, einen Stoff, der schon in einer volksthümlichen Kunstform und vollends wie in einem Naturprocess durch die Arbeit von Geschlechtern grossartig und klassisch seinen Niederschlag gefunden hat, noch

einmal aufzulösen und aus und neben dieser epischen Gestaltung umzubilden in die höhere kunstgemässe Form des Dramas, besonders wenn nicht blos reinkünstlerische Motive vorwalten und nicht reinkünstlerische Masse und Mittel angewendet werden sollen, sondern auch — ähnlich wie bei Euripides — noch philosophische Zwecke dabei in Betracht kommen.

Doch kann man unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse dem grossen künstlerischen Geschick des Schriftstellers seine Bewunderung nicht versagen. Man kann in dem Werke nicht blos den gebildeten Mann, der die Klassiker studirt und sogar in den Theatern auf die Effecte der tragischen Momente gelauscht hat, erkennen, sondern sieht den hochbegabten dichterischen Genius, der auch unter möglichst ungünstigen Verhältnissen ein Kunstwerk geschaffen hat, das seinen Zauber unbewusst auf die Gemüther übt und noch mächtiger wirken muss, wenn man die einzelnen kunstvollen Erscheinungen als solche erkennt. Was die Geister so mächtig am Gnosticismus fesselte, war ausser dem mysteriösen Halbdunkel der verschleierten Symbolik, das auch über dem Johannesevangelium schwebt, der poetische und zwar dramatische Zug, der durch die Darstellung des Systems ging. Statt des kosmologischen Dramas der Gnostiker, das zum Schauplatz die unendlichen Räume des Universums hat, stellt der Johannist ein christologisches hin auf dem Theater der sichtbaren Erdenwelt, ein Mysterium der Erlösung, das noch ergreifender wirkt, als das unermesslich phantastische Schauspiel einer mythologischen Metaphysik. So verfehlt denn das Johannesevangelium seines Eindrucks nicht, wenn dieser auch ein andersgearteter ist als die Gesammtwirkung eines synoptischen Lebens Jesu; man muss eben die beiderseitigen Gestaltungen des Evangeliums in ihrer besondern Eigenart nehmen und sich den Eindruck des einen nicht durch Vergleichung mit dem andern stören lassen.

Will man aber jede Art in ihrer eigenthümlichen Verschiedenheit bezeichnen, so lässt sich der Unterschied der Synoptiker und des Johannesevangeliums vielleicht am besten und treffendsten nach dieser ihrer formellen Seite charakterisiren: die synoptischen Evangelien stellen das naive christliche Volksepos aus der Kinderzeit, dem Märchenalter des Christenthums dar, das Johannesevangelium das reflectirte Kunstdrama einer zum Bewusstsein ihrer idealen Herrlichkeit erwachenden reiferen Jugendzeit.

Schriftstellerisch aber verhalten sich die Synoptiker zu Johannes als die Quellenbücher, gerade wie Homer und die Kykliker die Fundgruben sind für die griechischen Tragöden. Dies in Bezug auf den Erzählungsstoff. Das andere Element des Dramas, die lyrische Empfindung und lehrhafte Reflexion, welche neben dem darstellenden Handeln gerade im Johannesevangelium eine so breite Stelle findet, hat ihr neutestamentliches Seitenstück bezw. ihre Quelle in den Episteln. Doch wird der Johannist den Bezirk seines Quellgebiets weiter stecken und den ganzen Boden der heiligen Literatur als solches betrachten, aus dem er die Gewässer herleitet für den Strom seines Schriftwerks.

2. Die Quellen.

Ein so genialer Schriftsteller wie Johannes scheint originell und reich genug zu sein, um ein neues Buch aus seinem eigenen Geiste heraus zu gestalten, das in Stoff und Form gänzlich unabhängig sein eigen Werk wäre.

Die Form seines Buches ist auch eine wenigstens theilweise neue: sie passt genau genommen zu keiner der vorhandenen Kategorien in der bisherigen christlichen Literatur, ist weder eigentliches Evangelium, noch Epistel, noch Apokalypse: das Logosbuch bildet eine Klasse für sich. Und doch hat es Eigenthümlichkeiten von allen jenen drei Gattungen. Dieses eigenartige Doppelverhältniss erklärt sich von der einen Seite aus der genialen Meisterschaft des Verfassers und dem Bewusstsein, noch schöpferisch eingreifen zu können in den Bildungsprocess der christlichen Literatur; von der anderen Seite aber macht sich das Gefühl der abhängigen Jüngerschaft einer Epigonenzeit geltend und die Gebundenheit durch ein schon allmählig kanonisch werdendes heiliges Schriftthum.

Aehnlich verhält sich's auch mit dem Stoff. Nach der einen Seite scheint bei dem Evangelium freie Verfügung nach dem idealen Lehrschema des Logos stattzufinden, eine kühne Umsetzung von Ideen in scenische Bilder, eine Dramatisirung eines eigenen dogmatischen Lehrsystems nur mit Anlehnung an die Grundzüge der evangelischen Ueberlieferung, ein souveränes Schalten mit dem epischen Material der Synopsis nach dem freien Ermessen und nach den Gesetzen der Kunst und den Interessen

der dogmatischen Speculation. Aber diesem ideellen und formellen Kanon wollen sich doch äusserst viele Erscheinungen nicht fügen und bleiben als irrationaler Rest bei solcher Berechnung übrig, so dass sie sich nur durch ihre fremde Herkunft, ihre Quellen erklären lassen. Nur so erklärt sich insbesondere der allgemeine Character des Abgebrochenen, Springenden, Unsteten, neben vielen sonst unerklärlichen Einzelheiten. Auch hier ist die Rücksicht bestimmend, welche der Verfasser auf die vorhandene Literatur nehmen musste um seiner selbst und seiner Leser willen. Ein dogmatischer Schriftsteller muss an Vorhandenes anknüpfen, um sich und Andern die Continuität seiner Ueberzeugung mit schon Dagewesenem beruhigend zu constatiren, und gerade je mehr er Neues bringt und doch mit seinem Buche neben oder über das Alte treten will. Wenn zudem die Dogmatik auf geschichtliche positive Thatsachen sich gründet und wenn er selbst — sei's auch nur formell und äusserlich — diese Historie zur Grundlage seiner Darstellung macht, so muss er sich um so mehr an die Berichte von den Ereignissen anschliessen, denen er selbst fernsteht. Endlich kommt auch die eigenthümliche semitische Gebundenheit an die Ueberlieferung in Betracht, der der Verfasser für sich oder seine Leser verpflichtet ist, sofern er oder sie der jüdischen Nation angehörten.

So hat Philo für seine neue Weltanschauung nicht ein eigenthümlich neues System zu bauen gewagt, sondern hat alles Moderne bis in's Einzelste hinein in die altheiligen Schriften hineinzudeuten versucht, alle neuen Wahrheiten in das ehrwürdige Gewand der Reden, Geschichten und Personen des A. T. zu verkleiden unternommen, ein Verfahren das von den griechischen Alexandrinern und Neuplatonikern nachgemacht wurde. Aber noch näher und stärker als Philo konnte das Beispiel kanonischer Schriften der Juden und Christen auf den Evangelisten einwirken. Alle jüdischen Schriftsteller der nachmacedonischen Zeit schieben ihre Darstellungen nicht nur antiken Personen, Oertern und Zeiten unter, sondern borgen auch möglichst die altheilige Sprache, reden — wenn auch nicht in dem hebräischen Idiom — so doch im Stil des Kanons und erreichen dadurch wohl auch, dass ihre Bücher als Anhang in der Bibel, wo nicht gar in dem Kanon selber Aufnahme finden, zum mindesten als vielgelesene Volksbücher in Umlauf kommen. Beispiele dafür sind

ausser Daniel Pseudosalomo und Pseudobaruch, sowie die neuen Propheten- apokalyptischen Stils. Ganz besonders aber merkwürdig ist in dieser Beziehung die christliche Offenbarung des Johannes. Nicht nur, dass sie in ihrer Form theils an die alttestamentliche Apokalypse und den neutestamentlichen Briefsteller sich anschliesst als historisch oder heilig gewordene Stilformen; im Einzelnen entnimmt Johannes all seinen Stoff der Schatzkammer der heiligen Literatur. Seine Schrift ist nichts anderes als ein Cento aus alt-, zum Theil auch neutestamentlichen Stellen. Alle irgendwie zu seinem grossen Gemälde verwendbaren messianischen und apokalyptischen Elemente des Alten und Neuen Testaments liegen vor ihm aufgelöst und auseinandergebreitet da wie fertige Musivsteine: er greift mit geschickter Hand das Passende heraus und combinirt nach seinem Plan, setzt nach den Massen apokalyptischer Architektonik und Technik (vor allem der Zahlensymbolik Drei, Sieben, gebrochne Sieben, Zehn, Zwölf) seine gewaltige Bilderreihe zusammen. So verfährt er bei den einzelnen Figuren, dann bei den Gruppen und in dem gesammten Gemälde. Dabei verfolgt er wohl eine kühne Auslegung und noch kühnere Verwendung des überlieferten Materials; aber er fühlt sich doch durch den Zwang der bedeutsamen Zahlen und Zeichen und den gegebenen Stoff gebunden, denkt nicht willkürlich zu verfahren, sondern nach dem ewig gültigen Prophetenwort und den apokalyptischen Kategorien aus dem Geiste Christi selbst heraus zu reden, seine Eingebung nur niederzuschreiben.

Diese Methode, wie die Berechtigung und Aufforderung, für sein neues Buch die vorhandenen heiligen Schriften zu verwerthen, lag dem Verfasser eines Evangeliums mindestens ebenso nahe, wie dem Schreiber einer apokalyptischen Prophetenschrift. Er berührte sich ja sachlich noch mehr als der Apokalyptiker mit der evangelischen Geschichte und der apostolischen Lehre; und zu seiner Zeit stand dies beides, christliche Geschichte und Lehre in Evangelien und Episteln schon tiefer eingeprägt in der Gedankenwelt der Gemeinde fest und waren die urchristlichen Schriften schon mehr als bei dem Apokalyptiker massgebende Schriften mit annähernd kanonischer Gültigkeit; sie sind dem Evangelisten wahrhafte Zeugnisse des Geschehenen, also zuverlässige Quellenschriften von Augenzeugen für christ-

liche Glaubensthatsachen[1]. Das Alte Testament aber musste einem alexandrinisch geschulten Geiste eine genau bekannte Fundgrube antiker Zeichen und Zeugnisse für die neugeoffenbarten Wahrheiten sein. Hatte es ja an sich keinen selbständigen Werth, sondern nur als Hinweisung auf Christus, als Zeugniss von ihm, und zwar in allen seinen Theilen, in Moses und den Propheten[2]. Als Alexandriner ist der Verfasser ein Schriftgelehrter d. h. Kenner und Forscher des Alten Testaments. Als Christ steht er am Abschlusse eines reichen alten und neuen Schriftthums. Als Schriftsteller wird er nicht blos im Allgemeinen die dogmatische und historische Ueberlieferung vor Augen haben, sondern gerade auch die schriftliche Fixirung derselben, die christliche Literatur.

Aber nicht blos, dass der Johannist das Alte und Neue Testament benutzt, sondern wie er die heiligen Schriften gebraucht und verwendet, ist hier wichtig. Er wird sie aber gebrauchen, wie sie ihm erscheinen, wie er sie las. Er las sie mit anderm als kritisch-historischem Aug' und Sinn und konnte darum auch anderes daraus entwickeln, als objectiv darin enthalten war, ohne sich der Subjectivität seines Verfahrens bewusst zu werden, ja gerade in der Meinung den hl. Büchern erst dadurch gerecht zu werden. Wie Philo gewohnt war, überall in den heiligen Schriften tiefere Beziehungen zu finden, als sie an der Oberfläche zeigen, so wird auch Johannes mit der Wünschelruthe der Allegorie die heiligen Gefilde durchstreifen und überall verborgene Schätze und Quellen spüren, die er ans Tageslicht bringt, und im Heiligthum und Garten seines Werkes verwenden. Und zwar kann dies nicht blos von dem Alten Testament, sondern muss auch von dem Neuen gelten, da ja auch dies allmälig zur heiligen d. h. symbolhaltigen Schrift gerechnet wurde und besonders in den Evangelien mit ihren Gleichnissen und Mythen wie in der Apokalypse mit ihren allegorischen Geschichten geradezu eine symbolischmystische Auslegung herausfordert.

Die Art der Verwendung kann eine sehr verschiedenartige sein, von der unbewussten Reminiscenz und dem Ergehen in Spuren des hl. Bibelstils an bis zum directen Citat, von der

[1] Joh. 19, 35. [2] Joh. 1, 46. 5, 39—47. S. 234 f.

leisen Anspielung auf bekannte Bilder, Figuren und Vorgänge der hl. Geschichte bis zur kunstvollen Verarbeitung einzelner Züge oder ganzer Abschnitte. Der getragene Stil und die künstlerische Gestaltung vertragen freilich weniger die Allegation, die stets lehrhaften Charakter hat; um so mehr aber lassen sich biblische Wendungen erwarten und dramatisch-ideelle Umschmelzung des spröden epischen Stoffs, verflüchtigende Auflösung von derben Wirklichkeiten aber auch plastisch-poetische Verdichtung abstracter Ideen. Darin sind eben wieder Philo und Johannes in Apokalypsi Muster und Meister des Evangelisten. Dass aber im Einzelnen auch andere Schriftsteller des Urchristenthums darin vorangegangen sind, wird sich ergeben, wenn man etwas näher auf die Verwerthung einer kanonischen Schrift in einer nachfolgenden achtet, wie das gelegentlich der Musterung der Quellen des Johannesevangeliums geschehen soll.

1. Die Synopsis[1].

Die Hauptquellen für ein Leben Jesu, wie dieses auch immer gestaltet sei, werden naturgemäss die Evangelienschriften bilden, von denen wir der Hauptsache nach nur unsere drei kanonischen Synoptiker kennen und controlliren können.

Die Evangelienschriften enthalten den geschichtlichen oder doch erzählenden Stoff des Lebens Jesu. Sie sind nicht strenge Geschichte in unserm modernen Sinn als gesichtete Ergebnisse einer historisch-kritischen Wissenschaft, oder auch unwillkürliche Dokumente und gleichzeitige Monumente betheiligter Persönlichkeiten, wie es Briefe oder Tagebücher sind. Nicht einmal als spätere Memoiren von Augen- und Ohrenzeugen, *Apomnemoneumata*, wie sie Justin nach Analogie der Xenophontischen Memorabilien bezeichnet, können die heutigen Evangelienschriften nachgewiesen werden. Sie sind Sammlungen der Ueberlieferungen, wie sie zu einer bestimmten Zeit Gestalt gewonnen hatten, und zwar erkennbar mit einem erbaulichen Charakter als Gemeindeschriften oder zum mindesten mit dogmatisch apologetischer Tendenz.

Schon durch ihre Mehrheit, durch Aehnlichkeit und Verschiedenheit des Inhalts im Ganzen und Einzelnen laden sie zur

---

[1] Vgl. die Nt. Einll. u. krit. Monographieen über die Syn. Holtzmann, Z.-Schr. f. w. Th. 1869.

Bearbeitung ein und tragen sich somit als Fundgruben an, als Grund- und Quellschriften für eine nach einer bestimmten Idee, sei dies die historische Pragmatik, sei's ein dogmatischer Gesichtspunkt, sei's der poetische Formtrieb, — geschaffene Schrift[1]. Aber auch durch ihre Gestalt im Einzelnen veranlassen sie leicht eine Bearbeitung im Sinne der Sichtung, Anordnung, Combination, eine diaskeuassche Thätigkeit, welche die Verfasser oder Herausgeber der Schriften selber theilweise und unvollkommen geübt haben. Denn auch der Stoff den sie sammelten, hatte nicht schon, wenigstens nicht überall, eine fixirte Form, sondern war, namentlich so weit er nach der mündlichen Ueberlieferung cursirte, noch flüssig. Diese Uebergangsformen geben sich als unfertige Halbbildungen auch noch da und dort in den Synoptikern kund[2], und sie sind dasjenige Material, das vor allem geeignet ist, einerseits es aufzulösen in die zugrundeliegende Idee oder aber es fortzubilden zu fertig vollkommener plastischer Gestalt.

Auch als Joh. schrieb, war der Process der lebendigen Fortbildung, wie man wohl nach den Aeusserungen des Papias über schriftliche und mündliche Tradition schliessen darf, noch nicht abgeschlossen, der Zug der Bewegung konnte auch noch auf den neuesten Bearbeiter einwirken, zum mindesten konnte der Schriftsteller den Fluss der Evangelienbildung noch mehr oder minder nach seinen treibenden Kräften überblicken und sich von ihnen mitbestimmen lassen.

Wie die Synopsis der drei Evangelien im Ganzen und Einzelnen zusammen ein stereoskopisches Bild aus verschiedenen Formationen gibt, so hat auch jedes Evangelium wieder verschiedene Varianten desselben Stückes als Dubletten in seine Sammlung aufgenommen: so die doppelte Speisung und das doppelte Seewunder[3]; oder die Zahl der Personen in einer Erzählung ist verdoppelt, weil dieselbe Figur in den doppelten Grundberichten des Evangeliums verschiedenes Gepräge trug oder unter besondern Umständen auftrat, so z. B. der Blinde von Jericho[4]. Aehnlich sind die Aussendung der 12 und der 70 Jün-

[1] Vgl. Lc. 1, 1 ff. [2] Vgl. das Gleichniss und die Geschichte vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lc. 13. Mt. 21), das Gleichnisswort und Gleichnisswunder von den Menschenfischern (Mt. 4. Lc. 5). Vgl. Mt. 21, 28 ff. m. Lc. 7, 29; Mt. 25 m. Lc. 12. 19. [3] Mt. 14. 15; 8. 14. Mc. 6. 8; 4. 6. [4] Mt. 20.

ger, die Heilung des einen und der 10 Aussätzigen, die Verhandlungen über das höchste Gebot oder den Weg des Lebens[1].

Andererseits aber üben die Synoptiker an dem überlieferten Stoff eine gewisse sichtende und ordnende Kritik, wie es Lucas selbst in seiner Vorrede sagt. So hat Matthäus die beiden Beispiele von heidnischem Glauben seitens des Vaters mit dem kranken Sohn und der Mutter mit der kranken Tochter; dagegen Lucas nur die eine, Marcus nur die andere, weil die Pointe die gleiche ist. So ist's auch mit der Eliasfrage[2]. Andererseits hat Marcus nur eine Zeichenforderung, die beiden andern Synoptiker zwei[3]. Namentlich verfährt Lucas als besonnener Diaskeuast. Er berichtet das Brot- und Meerwunder nur einmal; lässt die Salbung in Bethanien aus, weil ihm eine andere Salbungsgeschichte vorliegt und er jene ersetzen kann durch eine ähnliche Auszeichnung einer Jüngerin[4]. So verfährt er auch mit dem Gleichniss von der königlichen Hochzeit. Die Geschichte von den scheelsehenden Arbeitern im Weinberg lässt er wegen der vom nichtapostolischen Exorcisten aus, weil beide dieselbe Spitze (gegen die Eifersucht der Urapostel auf Paulus) haben[5].

Aus dieser Verfahrungsweise der Synoptiker ergiebt sich, dass sie manche Ueberlieferungsstoffe als Varianten anderer Stücke ansahen, die sie für nützlicher und erbaulicher hielten beizubehalten und aufzunehmen in ihre Schrift. Mit unbefangenem Blicke haben sie eine Perikope auf verschiedenen Stufen ihrer Wandlung als die gleiche erkannt und entweder in früherer oder späterer Form festgehalten, wenn nicht, wie vielfach bei Matthäus, die behagliche epische Breite ergötzte und die Aufnahme verschiedener Bildungen veranlasste. Jenes sichtende und sondernde Verfahren, wie es besonders bei Lucas erscheint, legt es aber einem systematisirenden Geiste nahe, noch mehr als jener thut, verwandte Stücke in Eins zu concentriren, und die Gruppenzusammenstellung gleichartigen Stoffes bei Matthäus erleichtert diese Zusammenfügung und bereitet sie vor. Ein dogmatisirender Schriftsteller, dem die evangelischen Bilder nicht als unantastbare Weihegeschenke eines Heiligthums vorkommen,

---

[1] Lc. 9. 10. 5. 17. 10. 18. [2] Mt. 8. 15. Lc. 7. Mc. 7; Mt. 11. 17. Lc. 7. Mc. 9. [3] Mc. 8. Mt. 12. 16. Lc. 11. 12. [4] Lc. 7. 10, 38 ff. [5] Mt. 20. Lc. 9. Vgl. auch die Auslassung von Mt. 18 vom schuldvergebenden Herrn wegen Lc. 7, 41 ff.

die er nur neu zu ordnen hat, sondern als werthvolles Metall, das er im Feuer seines Geistes umschmelzen darf und kann zu neuen Prachtstücken mit feinerem Gehalt und idealerem Gepräge, wird ganz anders und freier verfahren als ein historisirender Erzähler, wie sich der dritte Evangelist geben will. Er wird das brauchbare Material von zwei und mehr Stücken zur Ausstattung einer Hauptgeschichte verwenden; ein Gleichniss zu einer Geschichte verdichten und eine Geschichte in ein Gleichnisswort auflösen, ja eine ganze Vorstellungs- und Bilderreihe zu einer neuen Composition verbinden.

Ein solches Verfahren lässt sich von einem Schriftsteller erwarten, der als Alexandriner ganz neue Kategorien an die evangelische Ueberlieferung heranbringt, der als Schriftgelehrter durch eine kunstvolle Hermeneutik an einer reichen Literatur geübt ist, aus vorliegenden fremdartigen Stoffen die ihm zusagenden Vorstellungen herauszubilden, alle Gestalten durch künstliche Beleuchtung als Träger von Ideen, alle Bilder als Rebus, alle Buchstaben als Hieroglyphen zu deuten und darzustellen.

2. Die Apostelgeschichte[1].

Zu der evangelischen Ueberlieferung bildet die Apostelgeschichte eine Nebenquelle, indem sie einzelnes Nachträgliches und Genaueres über das Leben Jesu und seiner Zeitgenossen, namentlich seines grossen Vorläufers berichtet.

Aber in noch anderem und weiterem Sinne sind die Apostelacten als Ergänzung des Lebens Jesu in den Evangelien anzusehen. Das Buch stellt das nachgeschichtliche Leben Jesu, das Fortleben des Verklärten mit und in seiner Gemeinde dar. Der Erhöhte im Himmel steht in ständigem Rapport mit den Seinen auf Erden nicht nur die 40 Tage, sondern die 40 Jahre nach seinem Hinscheiden. Wie er angerufen wird als Herzenskündiger, so lenkt er das Loos; ihrem einmüthigen Harren gibt er sich wie einst in Erscheinungen so jetzt im Ausgiessen des hl. Geistes von der Rechten Gottes kund als der Herr und Christ[2]; zeigt sich seinem Märtyrer ermuthigend vor Gericht, seinem Verfolger schreckend auf dem Wege der Verstörung, seinem Jünger und Apostel befehlend, belehrend und tröstend in Gesichten des Tages und der Nacht oder spricht zu der Gemeinde durch

[1] Vgl. bes. Zeller und De Wette-Overbeck, Ap.-Gesch. [2] 1. 2.

den Geist[1] und wirkt durch die Apostel als seine Organe[2] dieselben Werke, die er einst im Leben gethan[3]. Die Thaten der Apostel sind am Ende auch nichts anderes als Nachbildungen der Thaten Jesu, die Heilungen und Erweckungen der Acta nur Dubletten solcher, die in den Evangelien vorkommen, und zum Theil bis auf's Wort diesen verähnlicht.

Die erste grosse, aufsehenerregende Hauptthat Jesu, welche zugleich das geistige Moment der Sünde und des Glaubens hervorhebt, ist die Heilung des gelähmten Gichtbrüchigen. So ist auch die erste und Hauptthat der Apostel, zuerst der beiden Urapostelrepräsentanten, des Petrus und Johannes, dann des Apostelhauptes für sich und endlich des grossen Heidenapostels, jedesmal die Heilung eines Lahmen oder Gelähmten[4]. Dabei erscheinen die einzelnen Momente der evangelischen Erzählung auf die drei der Apostel-Geschichte vertheilt oder wenn man's umgekehrt ansieht, aus den letztern vereinigt übertragen auf die erstere. Der Gichtbrüchige liegt wie der gelähmte Aeneas auf einer „Pritsche", wie sich Marcus ausdrückt mit der Ap.-Gesch.; er wird von Leuten getragen, wie der lahme Bettler; Jesus „sieht ihren Glauben", wie Paulus „sieht, dass er Glauben hat auf Hülfe" Petrus spricht das einemal: „stehe auf und bette dir selbst", das andremal: „wandle"; wie Jesus auf einmal: „stehe auf, nimm dein Bett und wandle". Und „alsbald" oder „sogleich" stand jeder auf, hier wie dort. Grosses Staunen und Entsetzen war die Folge allerwärts.

Die zweite Grossthat Jesu und seines Apostels ist die Erweckung eines Mädchens vom Tode[5]. Der Helfer hier wie dort ist entfernt und muss beschickt werden; jeder steht auf und geht mit zu dem Haus und Gemach, wo Alle weinen. Der Helfer hier wie dort treibt alle hinaus und sagt, sie beim hebräischen Namen rufend: *Tabitha,* stehe auf! oder sie hebräisch beschwörend: *Talitha kum!* Beide reichen der Erweckten die Hand, nur der eine vor, der andere nach der Erweckung.

Lucas hat im Evangelium als Seitenstück zur Erweckung dieser Jungfrau die eines Jünglings. So bietet auch die Ap.-

---

[1] 7. 9. 10. 18, 9. 22, 17. 23, 11. 13, 1 ff. [2] Vergl. Röm. 15, 18 u. 19. Mt. 10, 19. 20. Mc. 16, 17. S. o. S. 85 f. [3] 2, 47. c. 3 u. 4. 9, 34. 16, 18. 10. 14. [4] Mt. 9. Act. 3. 9. 14. [5] Mt. 9. Parr. Act. 9, 36.

Gesch. zur Erweckung der Jungfrau durch Petrus als Parallele die eines Jünglings durch Paulus[1]. Er wurde „todt aufgehoben", wie der todte Jüngling aus Nain hinausgetragen wird. Paulus spricht dieselben und ähnliche Worte, wie Jesus bei dem todten Mädchen: macht keinen Lärm; denn seine Seele ist noch in ihm. Und wenn er hierauf das Brot brach, so kommt auch im Evangelium der Zug vor, dass Jesus dem Mädchen etwas zu essen geben lässt.

Die Geschichte vom Jüngling Eutychus, welche in dem „Wirstück" d. h. einem Tagebuchfragment der Apostelgeschichte erzählt wird, ist so naturgemäss anschaulich, dass sie offenbar die historische Grundlage von der Todtenerweckung des Synoptikers bildet: der Ort des Wunders, Nain ist offenbar aus Neanias und der Todtenerweckung des Elisa, welche in der Nähe einer so genannten Stadt vorfiel[2], localisirt. Ist aber die evangelische Jünglingserweckung aus der Apostelgeschichte, so könnte es ähnlich sein auch mit den beiden Jungfrauenerweckungen; bei der Tabitha erscheint wenigstens ein individueller, historisch erscheinender Zug: ihre Nähereien.

Ferner ist die Eigenthümlichkeit der Acta zu beachten, dass die beiden Apostel einander verähnlicht werden in ihren Thaten und Erlebnissen. Die grössere Geschichtlichkeit liegt nun hier auf Seiten der That des Paulus. Dann wäre also diese die Grundlage und das Vorbild des Petruswunders und damit auch der Erweckung des Mädchens in den Evangelien. Mit dieser steht aber auch die Eutychusgeschichte in Beziehung ausser dem auffälligen Essen durch ein wichtiges Moment, aus welchem sich die Pointe der Jairusgeschichte gebildet haben kann, durch das Wort: „Macht keinen Lärm; denn seine Seele ist in ihm". Daraus mochte sich in Anknüpfung an ein sinniges Wort Jesu, die Rede wandeln: „Was macht ihr für einen Lärm! das Mädchen ist nicht gestorben, sondern schläft".

Auch die Perikope von der Kananäerin mit ihrer von einem Dämonion oder unsauberen Geiste übel geplagten Tochter möchte so aus der (im Wirstücke) erzählten Geschichte von der macedonischen Magd mit dem Wahrsagergeist entstanden sein[3]. Das

---

[1] Lc. 7. Act. 20. [2] II Kön. 4, 8 ff. [3] Mt. 15, 21 ff. Mc. 7, 24 ff. Act. 16, 16 ff.

Weib folgt und „schreit uns nach", erzählt der Tagebuchschreiber. „Sie that das aber viele Tage lang". So hat auch Jesus auf der Heidin schreiende Noth lange nicht geachtet. Sie hatte aber gerufen, wie der Landsmann der Wahrsagerin, der dem Paulus im Gesicht erschien und ihn aufforderte: „Komm herüber und hilf uns"! „Paulus, dessen überdrüssig, wandte sich zu dem Geist, gebot ihm auszufahren im Namen Jesu, und er fuhr aus in selbiger Stunde". So auch lässt sich Jesus endlich bewegen, als das Weib zu ihm kommt, und sagt ihr, das Dämonion wäre ausgefahren (Mc.) oder wie Mt. erzählt: „sie wurde geheilt von jener Stunde". Der „Python", das „pythonische Wesen" ist ein Charakteristicum des Griechenthums; und diese Wahrsagerin eignet sich gar trefflich zur Repräsentantin des bekehrten Hellenenthums. Als solche erscheint auch durchaus die Kananäerin in der evangelischen Geschichte und zum Ueberfluss sagt noch Marcus, das Räthsel derselben deutend: sie war oder hiess *Hellenis!* Und wegen dieser Verwandtschaft oder Identität beider Geschichten lässt Lucas die eine auch in seinem ersten Buche aus.

Sind aber diese Wahrnehmungen richtig, dann lässt sich überhaupt schliessen, dass wie in der Apostelgeschichte die *acta apostolorum* als *acta Christi per apostolos* dargestellt werden, so überhaupt Erlebnisse der Apostel auf Christus übertragen und also — namentlich solange noch keine schriftlichen Acta existirten und allein das Evangelium als classisches Gemeindebuch galt — Ereignisse der Kirchengeschichte im Leben Jesu ihre Stelle und ihren Niederschlag fanden.

Eine Verstärkung zur Wahrscheinlichkeit erhält diese Möglichkeit, wenn man ausser den Thaten nun auch die Leiden der Apostel in's Auge fasst. Die Anklage des ersten Märtyrers ist durchaus in der Leidensgeschichte Jesu copirt. Falsche Zeugen sagen aus gegen Stephanus wie gegen Jesus; sie hatten gehört, dieser wolle den Tempel abbrechen. Und wie jener im Gericht den Himmel offen sieht und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen bereit zum Gericht: so spricht auch Jesus in der gleichen Lage das Wort vom kommenden Menschensohn. Beim Anfang der Hinrichtung und beim Verscheiden betet der Meister wie der Jünger um Vergebung für die Feinde und Aufnahme des Geistes zum Himmel. Aber auch die Passion Pauli gleicht

in Vielem derjenigen seines Herrn gemäss dem Worte, dass er die Male des Kreuzes Christi an sich trage und im Leiden dem Herrn ähnlich geworden sei[1]. So sein Todeszug aufs Fest nach Jerusalem; die wiederholten Ankündigungen seiner Leiden; der Versuch der Freunde ihn zurückzuhalten, wie der des Petrus bei Jesus finden in den Evangelien ihr Gegenbild. Die wiederholten „harten Anklagen" der Feinde namentlich auf Aufruhr und die Freisprechung durch unbetheiligte Urtheiler mit der Betheuerung, keine Todesschuld an diesem Menschen zu finden, kehren hier wie dort wieder. Selbst die Episode der Vorführung bei Herodes, der auch nichts Todeswürdiges an diesem Menschen findet, scheint aus dem Verhöre des Paulus vor König Herodes Agrippa herausgebildet[2]. Die Erfahrung endlich, die Paulus bei seinem Volke in der Hauptstadt der Welt macht und welche er als Schlusswort am Endpunkt seiner Wirksamkeit ausspricht, wird auch Jesus in den Mund gelegt mit dem Citat des Prophetenspruches[3].

Je lebendiger nun diese gegenseitige Beziehung der Geschichte Jesu und der Apostel noch im Bewusstsein stand, desto mehr auch konnte der Evangelist die Apostelacten in gleicher Weise als Schatzkammer benutzen für sein Evangelium.

3. Die Episteln.

Auf den ersten Blick scheinen die Briefe einen wenig nennenswerthen Beitrag zum Leben Jesu zu liefern. Ausser dem Bekannten erfährt man von Paulus nur einen genauern Bericht über das Nachtmahl und die Erscheinungen des Auferstandenen; sonst sind es Allgemeinheiten, welche von der Dogmatik gefärbt sind. Doch gerade solche über die ganze Auffassung des Lebens- und Charakterbildes Jesu gebreiteten Lichter mussten einen bedeutenden Einfluss üben auf die Darstellung des Lebens Jesu, welche sich an jenen allgemeinen Ideen bildet und orientirt. So wird die Evangelienliteratur als den Episteln gleichzeitige oder nachfolgende Phase des urchristlichen Schriftthums die paulinische Briefschreibung benutzen, wie schon die Apokalypse in Nachahmung der Form und Aufnahme einzelner Gedanken thut, ja durch wörtliche Bezugnahme auf einige

---

[1] Gal. 6, 17. 14. II Cor. 1, 5. 7. Phil. 3, 10 f. [2] Vgl. Act. 23, 9. 25, 9. 25 m. Lc. 23. [3] Mt. 13, 14 f. Lc. 8, 10.

Aeusserungen[1]. So ist dann auch der Abschnitt der Bergpredigt von der Gesetzeslösung mit Beziehung auf Paulus geschrieben, ja mit Anlehnung an einen paulinischen Satz; desgleichen ist der Abschnitt über die falschen Propheten und die guten Früchte des Christusbekenntnisses wenigstens gefärbt durch Hinblick auf des Paulus missdeutetes oder missbrauchtes Glaubensprincip[2]. Die Rede Jesu von den Weisen und Unmündigen klingt wie eine populäre Fassung paulinischer Ausführungen[3]. Das evangelische Petrusbekenntniss ist der epistolischen Paulusbekehrung nachgebildet; so ist auch die Geschichte des Paulus berücksichtigt in der Erzählung vom reichen Jüngling[4]. Die christologische Anschauung des Paulus über die Erscheinung Jesu: „da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan", erscheint wie das Programm zu den Geburts- und Kindheitsgeschichten bei dem Paulusschüler, wie man ihn nennt, sogar mit wörtlichem Anklang; die Unterwerfung unter die gesetzlichen Vorschriften wird bei der Beschneidung und Darstellnng des Kindes im Tempel nachgewiesen, ja auch in der Einweihung des Zwölfjährigen zum „Sohne des Gesetzes"; auch der paulinische Satz von der Armut Christi ist bei der Darstellung Jesu berücksichtigt[5]. Endlich möchte die geheimnissvolle Geschichte der Verklärung des Herrn ihr bestes Licht empfangen aus der schönen Ausführung Pauli über die Verklärung, welche von dem Herrn, der Geist und Gottes Ebenbild ist, in die Welt und auf die Christen abstrahlt, ganz anders wie die Mosesverklärung[6].

So ergeben sich ziemlich zahlreiche und leicht zu vermehrende Spuren von Verarbeitung der epistolischen Schriften in den Evangelien, wie ja natürlich weder der grossartige Ideengehalt, den Paulus in die Vorstellungswelt der Gemeinde warf, noch die originellen bedeutenden Schriften des Apostels ohne Ein-

---

[1] Vgl. u. A. Apok. 3, 12. 2, 3. 22, 18 m. Gal. 2, 9. 6, 9. 1, 9. Apok. 2, 24 f. 14. 2. 9 m. I Cor. 2, 10. (Act. 15, 15 ff.) c. 10. II Cor. 11, 13. 22. Apok. 3, 8 m. I Cor. 16, 9. II Cor. 2, 12. Apok. 5, 13 m. Phil. 2, 10. [2] Mt. 5, 17—19 vgl. Jac. 2, 10 ff. Röm. 3, 31. Mt. 7, 15 ff. 21 ff. vgl. Act. 20, 29. Röm. 2, 6. 13. I Cor. 12, 3. 2, 9 f. II Cor. 12, 12. Gal. 3, 2. [3] Mt. 11, 25 ff. I Cor. 1. 2. [4] Mt. 16, 13 ff. Gal. 1, 12 ff. Mt. 19, 16 ff. 34. Phil. 3. [5] Gal. 4. II Cor. 8, 9. Lc. 1. 2; besonders 2, 6. 21—27. 41 f. [6] Lc. 9, 22—36 Parr. vgl. m. II Cor. 3. 4; bes. 3, 7. 8. 17. 4, 4. 6. 7. 16—18. 5, 14 ff. 1—8. Phil. 1, 23.

fluss bleiben konnte. Das wird aber ebenso bei dem neuen Evangelisten der Fall sein, der ja noch mehr als die Synoptiker, viel mehr auch als Lucas ein Schüler des grossen Apostels und Theologen ist.

4. Die Offenbarung.

Die Offenbarung Johannis schliesst sich nach Form und Inhalt an die Briefe und Apostelgeschichte an: in Einleitung und Schluss gibt sie sich als Brief, ihr übriger Inhalt ist Kirchengeschichte der Vergangenheit, Gegenwart und insbesondere der Zukunft. An Geltung überragte sie in der Urkirche Episteln und Evangelien und genoss als prophetisches Buch am ersten kanonisches Ansehen. Daraus ergibt, dass diese Schrift — ganz abgesehen von andern Gründen — eine bedeutende Rolle spielen wird als Quelle und Grundlage für ein Evangelium, das in mancherlei Hinsicht so viel Aehnlichkeit mit ihr hat.

Der Apokalyptiker hat wie das Alte Testament, so auch schon die evangelischen und epistolischen Schriften des Neuen Testaments, so weit sie vorhanden waren, als Fundgrube für sein buntes Mosaik benutzt[1]. Andererseits bietet sie aber auch den nachfolgenden Schriftstellern schätzbaren Stoff[2]. Ganz besonders aber weist der letzte Synoptiker viele übereinstimmende Züge mit der Apokalypse auf, welche bei dieser origineller zu sein scheinen[2]. Vor allem ist das gewaltige apokalyptische Bild von dem Sternenweibe und ihrem Knäblein (d. h. Israel und dem Messias), das vor der Nachstellung des Drachen in die Wüste fliehen muss und dort sieben gebrochne Zeiten verborgen wird, transponirt worden in die ebenso farbenprächtige Mythe, welche im späteren Vorbau des Matthäus erscheint: als der teuflische Tyrann, der tückische Lügner und Menschenmörder von Anfang ist Herodes gekennzeichnet, der in grausamer Wuth darüber, dass das Kind, das alle Völker weiden soll mit seinem Scepter, seiner Nachstellung entzogen wird, hinschickt und Krieg führt gegen die Uebrigen vom Samen der gemeinsamen Stammesmutter.

---

[1] S. 365 u. vgl. Apok. 2, 7 m. Mt. 13, 9. Apok. 1, 3. 22, 7. m. Mt. 13, 16. 11. Apok. 2, 10 m. Mt. 10, 28. Apok. 3, 12. 21. Mt. 16, 16 f. 19, 28. Apok. 14, 14 f. Mt. 13, 39. 41. [2] Vgl. u. A. Apok. 5, 9. 13, 8. 1, 6 mit I Pet. 1, 18 ff. 2, 9. [3] Vergl. Apok. 3, 2 m. Lc. 22, 32. 45 f. Apok. 11, 2. Lc. 21, 24. Apok. 12, 9. Lc. 10, 18. Apok. 19, 9. Lc. 14, 15 f. Apok. 22, 16. Lc. 1, 78 vgl. Mt. 2, 2.

Aber nur kurz währt die unheilvolle Zeit der Verfolgung, das Kind kann bald zurückkehren in das Land Israel[1].

Diese Umbildung ist ein interessantes Beispiel dafür, wie die Apokalypse in früher Zeit gedeutet und verwendet wurde; andererseits aber auch, wie die Elemente der evangelischen Tradition, insbesondere die Vorgeschichten durchaus apokalyptischen Charakter tragen, d. h. typisch allegorische Gestaltungen der Kirchengeschichte sind. Demgemäss folgt nun aber auch für den neuen Evangelisten, den alexandrinischen Allegoriker und Dichter die Gelegenheit und Aufforderung, das Buch das zur allegorischen Deutung geradezu einlädt oder nöthigt, in ähnlicher und zwar ausgiebigerer Weise zu benutzen, es allegorisch auszulegen und umzubilden zu eigenen typischen Gestaltungen[2].

5. Das Alte Testament.

Das A. T. war den Christen, namentlich denen aus Israel die Heimat der Ideen, in der ihr Denken und Fühlen genährt, davon ihre Vorstellung getränkt, darin ihr Geist grossgewachsen war. Ihre Sprache war an der Bibel gebildet, unaufhörlich und unaufhaltsam floss in ihre Rede das Quellwasser biblischer Worte und Wendungen ein. Unbewusst und absichtsvoll redete der Judenchrist wie der Jude in Reminiscenzen an Moses und die Propheten, die er und nicht nur der Gelehrte sondern auch der Laie von Jugend an wöchentlich und täglich gehört und gelesen. Von Juden aber ging das Evangelium aus, und im jüdischen Gewande lernten Hellenen und Römer Christus und das Christenthum kennen und im Judengriechisch der siebzig Dolmetscher allein konnten alle christlichen Schriftsteller ihren religiösen Anschauungen und Gedanken Ausdruck geben.

Das alte Testament war für die Christen beider Art bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das inspirirte Gotteswort: die heilige Schrift. Die neutestamentliche Apokalypse und die Denkwürdigkeiten der Apostel werden zwar bis dahin vorgelesen in der Gemeinde, aber für kanonisch gelten sie nicht. Justin sieht mehr in den Propheten als in den Evangelien die Fundgrube christlicher Weisheit und Wahrheit für sich und die Beweismittel der Göttlichkeit Christi und des Christenthums für Heiden und Juden: ganz so wie der zeitgenössische II. Petrus-

[1] Apok. 12. Mt. 2. [2] Vgl. Z.-Schr. f. w. Th. XX, 3.

brief[1]. So spielte das Alte Testament bis zur Kanonisirung des Neuen in der urchristlichen Gemeinde und Literatur eine ungemein grosse und vielseitige Rolle. Zunächst in Citaten, dann in cento-artiger Verwendung und endlich in Verarbeitung und Umbildung seines religiösen und geschichtlichen Materials.

Dem Apostel Paulus ist immer als Beweis, als Erläuterung, als zusammenfassendes Motto oder auch als Schmuck des Stils ein Spruch aus den hl. Schriften zur Hand, den er ausdrücklich als „geschrieben" einführt, oder mit einem „heisst's" bezeichnet, oft aber auch einfach ohne Merkmal einfliessen lässt in die Rede[2]. Anspielungen sind nicht selten[3]. Aber auch eingehende Beweisführungen bringt er auf Grund des altt. Buchstabens zur Erhärtung christlicher Dogmen[4]. Was aber hier das Wichtigste ist: nicht blos Glaubenssätze, Ansichten und Hoffnungen, sondern Thatsachen der christlichen Geschichte werden durch Sprüche des A. T. begründet, bezw. einfach als dort annoncirte Wirklichkeiten vorausgesetzt: das Begräbniss Jesu und die Auferstehung am drittten Tage gründet sich ihm nicht auf den Bericht von Augenzeugen, sondern auf Aussagen der Schrift[5]. So wird's auch mit der Abstammung von David sein, die Paulus mit den Urchristen einfach als Thatsache annimmt, eben sobald er einmal in Jesus den Christ erkannt und geglaubt. Ueberhaupt stand dieser Glaubenssatz einmal in dem Geiste eines Juden fest, dann mussten auch alle andere Merkmale, welche übereinstimmend im Bilde des Messias nach den alttestamentlichen Aussagen gefunden wurden, von ihm gelten und die Kunst der Apologie bestand eben darin, durch die Schriftauslegung widersprechende Züge im Bilde des Messias umzudeuten oder lieber durch Hervorhebung anderer neuer zu ersetzen[6]. So bildete Paulus in Rücksicht auf die Geschichte Jesu durch Hervorhebung des Bildes vom Gottesknechte und vom zweiten Adam eine ganz andere Christologie als die herkömmliche, die wiederum ihre Ergänzung und Färbung fand durch allerlei neue Züge altt. Weissagungen[7].

---

[1] Vergl. Z.-Sch. f. w. Th. 1875, 384 f. 408 ff. II Petr. 1, 19. [2] I Cor. 3, 19 f. 9, 9. 6, 16. 2, 9. 16. 5, 13. [3] I Cor. 9, 13. c. 10, 1—13. 18 f. 22. 25 f. u. s. f. [4] I Cor. 15, 25 f. 45 f. Gal. 3, 13. 16. 3, 22. [5] I Cor. 15, 1 f. [6] S. o. S. 70—72. [7] Vgl. Röm. 11, 27. 8. 10, 15. I Cor. 11, 25. 15, 4. 25. Gal. 3, 13. 16. 4, 29. Phil. 2, 6 ff. (Ps. 8. Jes. 45, 23 f.)

So sind in den Synoptikern und Apostelacten nicht nur wirklich-geschichtliche Züge breit mit alttest. Stellen belegt[1], sondern auch bekanntermassen aus altt. Stellen neue Züge in das evangelische Geschichtsbild eingeführt und dies wieder zum Theil mit Angabe dieser Grundstellen[2], namentlich in den Vor- und Endgeschichten. So die Geburt in Bethlehem von der Jungfrau durch Gotteskraft, der Aufenthalt in Aegypten[3], der Verrath um 30 Silberlinge, die Tränkung mit Essig und Galle, Gebet und Spott nach dem Leidenspsalm[4]. Noch viel mehr aber sind alttestamentliche Geschichten und prophetische Schilderungen als Typen und Weissagungen übertragen und verarbeitet in das Leben Jesu, als Thaten und Schicksale von ihm dargestellt und zwar theilweise ohne dass sich in den Schriftstellern noch ein deutliches Bewusstsein verräth um diese Entstehung und den blos ideellen, sagenhaft-mythischen Character dieser Erzählungen und Einzelzüge. Dies muss von allen Kritikern und Darstellern des Lebens Jesu seit Herder und Strauss in geringerem oder grösserem Umfang zugegeben werden. Am unwidersprechlichsten tritt dies Abhängigkeitsverhältniss zu Tage in der Erzählung von der Geburt Johannis, den Magiern[5], in mancherlei Heilungen, namentlich Erweckungen[6], der Wunderspeisung und dem Meerwandeln[7].

Zu einer eigenthümlichen Verwendung kommt das A. T. im Hebräerbrief und der Apokalypse, welche Bücher vermöge ihrer Herkunft, Form oder Dogmatik dem Johannisten besonders interessant sein mussten. Hebräerbrief und ihm ähnlich Barnabas und Justin verwendet eine Unzahl alttestamentlicher Sprüche und Typen, um aus ihnen eine eigenthümliche Christologie aufzustellen, die Jesus als höher denn die grössten Gestalten des A. T. beweisen soll. Apokalypse ist aber gradezu ein Cento aus alttestamentlichen Sätzen und Wörtern.

In allen Fällen ist der Gebrauch des A. T. ein atomistischer, ein solcher, der wenig oder in der Regel gar nicht auf den Zusammenhang und den ursprünglichen Sinn und die specielle und

[1] Mt. 2, 23. 3, 3. 8, 17. 11, 10. 14. 12, 17. 13, 14. 35. 15, 8. 21, 5. 26, 31. [2] Mt. 12, 40 vgl. Luc. 11, 29 f. [3] Matth. 1, 23. 2, 6. 15. 17 f. 3, 3. Lc. 1, 32. [4] Mt. 26, 15. 27. 9. 34. 43. 46. Luc. 22, 37. 23, 46. [5] Richt. 13 u. I Sam. 1. Jes. 60. [6] Jes. 35. 61. Mt. 8, 17. 11, 4 f. Lc. 4, 18. I Kön. 17. II Kön. 4. [7] Ex. 16. Num. 11. Ps. 78. 77.

persönliche Beziehung des betreffenden Citats achtet, sondern nur den abgerissenen Satz, das isolirte Wort nach dem Buchstaben behandelt.

Also alle Vorgänger des Johannes, der erste Theologe, Paulus, der besonders so genannte Apokalyptiker, der Verfasser des Hebräerbriefes und des Barnabasbriefes, der jüdisch-philosophische Meister des Evangelisten wie sein Schüler, der christliche Philosoph sind grosse Schriftkenner; namentlich aber ist die suveräne Verfügung über die hl. Schriften beim Apokalyptiker zu verwundern. In den allerverschiedensten Büchern liest er seinen Bedarf zusammen und stellt die entlegensten Stellen nebeneinander, als ob sie zusammengehörten. Es ist als ob vor seinem Adlerblick aus der Vogelschau das ganze A. T. aufgeschlagen liege und als ob wie einem Zauberstab mit magnetischer Gewalt die brauchbaren Theilchen folgten und sich aufstellten, wo der ordnende Wille des Dichters befiehlt. Dürfte man darnach nicht auch bei einem so hochgebildeten und poetisch begabten Schriftsteller, wie sich der Johannist verräth, von vorn herein schliessen, dass auch ihm diese Kenntniss und suveräne Verfügung über die Schätze des A. T. zu Gebote stände? War nicht der Tummelplatz alexandrinischer Speculation auch für den neuesten Anhänger dieser Richtung ein reizvolles und reiches Erntefeld allegorischer Exegese? Aus der allerdings nicht grossen Anzahl von eigentlichen Citaten darf man nicht das Gegentheil annehmen. Vielmehr können und werden sich bei einem so schwungvoll-poetischen Buch ähnlich wie bei der Apokalypse ohne ausdrückliche, den getragenen Stil störende Allegation noch mehr freie Benutzungen und Umbildungen finden[1].

6. Ausserbiblische Schriften.

Dass ausser den alt- und neutestamentlichen Schriften dem Verfasser des letzten Evangeliums noch andere Bücher zu Gebote standen, lässt sich als Möglichkeit nicht in Abrede stellen. Doch wird die Ausbeute bei jüdischen Pseudepigraphen wenig nennenswerth sein und sich etwa nur auf antiquarische Notizen beschränken. Von den uns nur fragmentarisch erhalfenen wie

[1] Br. Bauer, Z.-Schr. f. spec. Theol. I, 2. E. Haupt, die altt. Citate in den 4 Evangelien 1871. Thoma, Z.-Schr. f. w. Th. 1879 (XXII) Heft 1. 2. 3: Das A. T. im Johannes-Ev.

den verlorenen Evangelien lässt sich eine solche Benutzung höchst schwer feststellen; doch ist von vornherein eine solche wahrscheinlich und erhärtet sich für den Vierten Synoptiker, den Justin gebraucht, zur ziemlichen Gewissheit. Eine Verwerthung der mündlichen Ueberlieferung, die ja zu seiner Zeit nicht gänzlich versiegt und werthlos war, lässt sich freilich kaum controlliren.

Wichtig gestaltet sich die Beantwortung der Frage, ob auch Philos Schriften unter die Quellen des Evangelisten zu zählen sind, ob dieser nicht nur im Allgemeinen die alexandrinische Speculation gekannt, sondern etwa auch selber mit den zahl- und umfangreichen Schriften des grossen Schulhauptes vertraut war und im Einzelnen an ihre Anschauungen und ihren Wortlaut sich anlehnt. An und für sich steht der Bejahung dieser Frage nichts entgegen. Die Schriften Philos waren nicht nur hochgerühmt und bewundert, sondern auch weit verbreitet und vielgelesen, wie man schon aus der Uebersetzung ins Armenische schliessen darf; namentlich aber ist die eingehende Bekanntschaft der ältesten Kirchenväter, insbesondere Justins und Origenes' mit ihnen bemerkenswerth[1]. Wenn nun auch eine Uebereinstimmung neutestamentlicher Schriftsteller mit den Gedanken, ja mit dem Wortlaut des Alexandriners sich aufweisen lässt: bei keinem kann dies doch in grösserem Umfang und mit überzeugenderer Wahrscheinlichkeit geschehen, als bei dem nächsten christlichen Geistesverwandten Philos, dem Vierten Evangelisten[2]. Das hat sich schon bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs gezeigt, wo sich viele Sätze mehr oder weniger wörtlich aus Philo belegen liessen; das wird sich auch bei der Darstellung der Composition des Evangeliums herausstellen[3].

So ergibt sich für den jüngsten Evangelisten eine grosse Belesenheit, sogar eine Bekanntschaft mit profanem Schriftthum, wie dies ähnlich schon bei Lucas der Fall ist[4], noch mehr aber bei

[1] S. o. S. 61f. [2] S. o. S. 88ff. Ballenstedt, Philo u. Joh. In seltsamer Weise zeigt sich in diesem Punkte, wie sich die Extreme berühren an Keerl u. Br. Bauer; vgl. o. S. 62. 89. [3] S. o. die Noten zu S. 177—306. Hier sei nur einstweilen hingewiesen auf die Allegorie vom Hohenpriester (I, 563), die Zug um Zug auch bei Joh. erscheint; vgl. auch I, 50 m. Joh. 3, 6. 6, 44; I, 270. II, 176 m. 16, 13; I, 44 m. 5, 17. [4] Holtzmann, L. u. Josephus. Z.-Schr. f. w. Th. XVI, 1.

seinem Nachfolger und Geistesverwandten, Justin. Mit dieser Belesenheit wird sich aber eine reiche Quellenbenutzung verbinden. Eine solche war ja bei den Alexandrinern üblich; aber auch bei den Gnostikern. Musivische Arbeit war zur Zeit in der bildenden Kunst Mode und wurde es auch in der Literatur. Eine cento- und mosaikartige Verarbeitung der heiligen Schriften, wie sie schon der erste christliche Apokalyptiker übte, macht Irenäus den Gnostikern zum Vorwurf, zum Zeichen, dass diese Kunst der Composition gerade in speculativ gerichteten Kreisen des zweiten Jahrhunderts, als den Zeit- und Geistesgenossen des Evangelisten im Schwunge war[2]. Der Genius verfährt aber mit dem disparaten Stoffe wie der Logos mit den chaotischen Elementen der *Hyle:* er wirkt sichtend, ordnend, einigend, gestaltend, so dass aus den Atomen des Chaos das schöne Ganze des Kosmos sich erhebt, einheitlich aus einem Guss wie ein Kunstwerk, zusammenhängend wie ein lebendiger Organismus.

[1] Siehe S. 359. Iren. I, 3, 6. 8, 1. 3. 9, 14.

Drittes Buch.

Die Composition des Evangeliums.

Erster Abschnitt.

Eingang:

Die Bedeutung des Wesens und Werkes Christi.

I. II.

1. Grundlegung des Evangeliums.

I, 1—18.

Allen Verkündigern des Evangeliums lag die Aufgabe ob, die geschichtliche Erscheinung Jesu pragmatisch einzuordnen in den Plan einer göttlichen Heilsgeschichte. Am grossartigsten hat diese Aufgabe der Theologe unter den Evangelisten gelöst, Paulus. Auch die Apokalypse ist in ihrer Weise nichts anderes als eine solche Darstellung des Weltdramas von christlicher Anschauung aus, eine erhabene farbenreiche *Divina Comedia*. Aber alle „Evangelisten" in Wort oder Schrift mussten die Erscheinung des Heilandes als Ziel und Ergebniss der bisherigen, das ist aber für sie: der israelitischen Geschichte, darstellen. So lässt daher mit Recht und mit historischem Grund der Verfasser der Apostelgeschichte die Prediger von Christo stets die heilige Geschichte erzählen als Grundlage für die evangelische Geschichte, so dass diese erscheint als die Erfüllung der Zeit und der Verheissung, als der zweckvolle Abschluss der Vorbereitung im Alten Bunde[2]. Eine solche dogmatisch-historische Einleitung zum Evangelium geben auch die Synoptiker in ihren Vorgeschichten. Von diesen behandeln die Kindheitsgeschichten die Schicksale des jungen Christenthums, gehen also mehr auf die Zukunft; die Stammbäume weisen mehr auf die Vergangenheit, die Vorbereitung und Anbahnung des Neuen in der jüdischen Zeit. Ueberhaupt aber ist in diesen „Vorgeschich-

[1] Die einschlägige reiche Literatur für dieses Buch siehe bei Luthardt der joh. Ursprg. d. 4. Ev. 6—19. 222f IV; die neuere in den Theol. Zeitschriften.

[2] Gal. 3. 4. Röm. 5. 9—11. 1, 1—7. Act. 2. 3. 7. 13. 17. Mc. 1, 15.

ten“ als einer Art geschichtlicher Prologe das Wesen und Werden, die Wirksamkeit und die Schicksale der grössten weltgeschichtlichen Erscheinung geschildert in erbaulich anschaulichen Mythenbildern.

Der philosophirende Evangelist kann dieses ihm so verlockende Vorbild nicht übersehen und übergehen. Nur wird er es in seiner Art nachbilden, und gerade an dieser Stelle, wo er Gelegenheit hat in eigener Person hervorzutreten und seine eigene Meinung auszusprechen, wird er nicht versäumen, sein religions-philosophisches Glaubensbekenntniss in den ihm zusagenden Ausdrücken abzulegen. Anstatt wie Marcus Genealogie und Geburtsmythen auszulassen und kurz durch eine Ueberschrift und ein Citat zu ersetzen, muss vielmehr Johannes geneigt sein, den dogmatischen Gehalt aus ihnen auszuziehen und des Weiteren in eingehender Weise darzulegen.

Zwei Seiten treten in den synoptischen Vorgeschichten hervor, die ewige Abstammung und das höhere Wesen des Heilandes einerseits und die Vorgeschichte und die Geschichte seiner zeitlichen Erscheinung andererseits. Beide Seiten erscheinen sowohl in den Stammbäumen wie in den Kindheitssagen. Denn jene stellen nicht nur die Herkunft des Christus dar, sondern auch die compendiarische Aufzählung der heilsgeschichtlichen Hauptmomente, worauf schon die Zahlensymbolik wie die Ueberschrift bei Matthäus aufmerksam macht; die Kindheitsgeschichten wiederum schildern zugleich die göttliche Veranstaltung des Heils wie das göttlich-himmlische Wesen des Heilandes[1]. Johannes nun scheidet (wenn auch nicht ganz consequent) diese beiden Momente des wesentlichen Seins und des geschichtlichen Werdens; das erstere führt auf die Logosidee, das zweite auf eine summarische christliche Geschichtsphilosophie.

So kommt also Johannes zunächst zu sprechen auf das ewige Wesen des Heilandes.

Die beiden synoptischen Genealogisten schildern eingehend den menschlichen Stammbaum Jesu, wobei der erste von judenchristlichem Standpunkt aus auf Abraham als den Stammvater Israels und Anfänger der Verheissung zurückgeht, dagegen der universalistische Lucas, auch seinem Versprechen im Vorwort

[1] Matth. 1, 1. 17. Luc. 1. 2, 10 f. 21. 25. 26.

gemäss, dass er „von Anfang“ erzählen wolle, auf den Stammvater der Menschheit, vielleicht mit leiser Andeutung des paulinischen Dogmas vom „Adam Gottes“ [1]. Daneben berichten beide Evangelisten, namentlich eingehend Lucas, noch die Geistes- und Gottessohnschaft Jesu, also auch seinen himmlischen Stammbaum. Ganz kurz und einfach fasst Marcus das „Geschlecht“ Jesu zusammen in die Ueberschrift seines „Evangeliums vom Jesus, dem Christus, dem Gottessohn“.

Für Johannes hat nur die göttliche Genealogie ein Interesse. Und zwar kommt ihm dabei nicht nur und vorzugsweise die zeitliche Zeugung aus Gott in Betracht, sondern seine ewige Existenz; und wenn Lucas mit jener beginnt um möglichst „von vorn“ oder „oben“ anzufangen, so wird Johannes dieser Absicht noch mehr gerecht, indem er das vorzeitliche und obere himmlische Sein des Heilandes an den Anfang stellt. „Der Sohn“ ist nach den christlichen hl. Büchern „vor aller Zeit“, „vor den Aeonen“, „Anfang der Schöpfung Gottes“, gerade so wie „die Weisheit“ in der jüdischen Bibel oder der philonische Logos; seine Existenz fällt also in „den Anfang, vor der Schöpfung“, wie es von der „Weisheit“ heisst [2]. Also *im Anfang war* — „der Sohn“, oder mit Rücksicht auf die Schöpfungsberichte des A. T., in denen das Wort Gottes eine Rolle spielt, und mit Rücksicht auf den allen Gebildeten geläufigen Namen, der auch als männlichen Geschlechts besser als die „Weisheit“ der Sprüchwörter für die Wesensbezeichnung des „Sohnes“ passt: Im Anfang war *der Logos*. Und zwar sagt „Weisheit“ von Gott: „ich war bei ihm, vor seinen Augen und ihm zur Seite“, und von seinen „Thronen“ sandte er sie; von sich aus schickte der Vater den Sohn auch nach allgemeiner christlicher Anschauung. Also heisst's für Johannes: *Und der Logos war bei Gott* [3]. In welcher Gestalt? Das sagt Paulus: „in Gottes-Gestalt existirte er“ vor Zeiten; und dasselbe spricht der christliche Alexandriner aus: „Der alles bereitete, ist Gott [4]“. So ist ganz christlich gesagt, was als philosophische Anschauung sonst gilt: *Und der Logos war (ein) Gott(wesen).*

[1] Mt. 1, 1—16. Luc. 3, 23—38; man bemerke besonders je den letzten Vers.
[2] Hebr. 1, 2. 6. Apok. 3, 14. Col. 1, 15. 17. Spr. 8, 23: ἀπ' αἰῶνος. Sir. 24, 14: ἀπ' ἀρχῆς. [3] Spr. 8, 30. 27. Weish. 8, 3. 9, 4. 10. 18, 15. Gal. 4, 4.
[4] Phil. 2, 6. Hebr. 3, 4. 1, 8 ff.

So *war* also *dieser im Anfang bei Gott*: der Evangelist kann mit dieser uranfänglichen Thatsache seine Schrift eröffnen. „Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Gottessohn" fällt darnach für ihn zusammen mit dem Anfang der Weltgeschichte, und er darf das neueste abschliessende Schriftwerk beginnen mit den Anfangsworten der alten heiligen Schrift: *Bereschit.* Dadurch wird der Evangelist aber auf den Inhalt des Anfangscapitels der Bibel selbst geführt, auf die Weltschöpfung. „Gott" heisst der Sohn ja besonders darum, weil er „alles bereitete"; und als solche „Werkmeisterin von Allem", „die das All bereitet" hat, wird ja seine alttestamentliche Doppelgängerin, die „Weisheit" gerühmt[1]. Richtiger ausgedrückt ist das Verhältniss des Sohnes zur Schöpfung durch die unbestimmte Aussage, deren sonst die christlichen Lehrer sich bedienen, dass „durch ihn Alles (geworden) sei"[2]. Diese Aussage gebraucht nun auch Johannes: *Alles ist durch ihn geworden.* Anstatt aber dieses Alles nun so ausführlich zu schildern, wie es in der Genesis, in dem alttestamentlichen Weisheitsbuche, namentlich aber in christlich-gnostischen Briefen mit Aufzählung aller über- und unterirdischen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen und Mächte geschieht[3], betont der Evangelist diesen Gedanken in negativer Ausführung: *ohne ihn geworden ist nichts, kein's was geworden.*

Die Schöpferkraft wie sie als Geist lebenbrütend über dem Chaos schwebte, ist ein Princip des Lebens, denn „Lebewesen" rief das Gotteswort in's Dasein nach der Genesis, „lebenschöpferischer Geist" ist von Paulus der zweite Adam genannt und „meine Ursprünge sind Ursprünge des Lebens", sagt die „Weisheit" von sich bei Salomo[4]. Also gilt vom Logos, was auch Philo von ihm behauptet: *In ihm war Leben.* Doch dies allgemeine Lebensprincip erscheint in Bezug auf den vernunftbegabten Menschen als geistig-ethisches Vernunftlicht, wie das namentlich an dem Begriff der „Weisheit" hervortritt, die ebensowohl theoretisches als schöpferisches Vermögen ist, belebende und offenbarende Potenz[1]; wie auch Paulus ausführt: der Gott,

[1] Spr. 8, 22—30. Weish. 7, 21. 8, 5. 9, 1. Hebr. 3, 4. 1, 9. 10. [2] I Cor. 8, 6. Hebr. 2, 10. 1, 2. 3. S. o. S. 101. [3] Gen. 1. Spr. 8. Col. 1, 16. Philo II, 225: δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. [4] Gen. 1, 20. Spr. 8, 35. I Cor. 15, 45 f. Philo I, 6.

welcher aus der Finsterniss Licht leuchten hiess, lasse auch in den Herzen der Christen aufglänzen die Erleuchtung der Erkenntniss von Gottesherrlichkeit, die auf Christi Antlitz strahlt. Darnach kann gesagt werden, wie sich Johannes ausdrückt: *und das Leben war das Licht der Menschen.* So spricht diese und die vorhergehende Vershälfte das vom Logos aus, was der Psalm von Gott sagt: „Bei Dir ist die Quelle des Lebens und in Deinem Lichte sehen wir das Licht[2a]".

Wie das Licht der Schöpfung aufleuchtet und ewig scheint in der über die Welt lagernden Urfinsterniss; so auch in ethischer Beziehung das Licht Christi in der unchristlichen und überhaupt finstern Welt: *Das Licht scheinet in der Finsterniss*[3]. Wie aber in jener sichtbaren Welt Licht und Finsterniss geschieden ward und blieb in zwei Regionen, so reden auch die christlichen Schriften vom Lichte Christi und der Finsterniss Belials, die keine Gemeinschaft miteinander haben könnten, von einer „Herrschaft der Finsterniss" und „dem Reiche des Sohnes" Gottes[4]. Ohne und ausser Christus ist aber im Allgemeinen Alles unter der „Macht der Finsterniss" oder ist selbst „Finsterniss" als das Gegentheil von dem Logoslicht, denn „der Gott dieser Weltzeit verblendete ihre Gedanken und ihr Verstand war verfinstert"[5]. Darnach kann der Zustand und das Verhalten der Welt zum Licht in's allgemeine hin so geschildert werden, wie Johannes thut: *die Finsterniss hat es nicht erfasst*[6].

Aber auch in der Finsterniss der Nacht scheint nach der Schöpfungsgeschichte nebst vielen Sternen eine kleine Leuchte, gleichsam ein Vorläufer und Zeuge für das helle Tageslicht, für die Sonne, die als das eigentliche wahre Licht sonst gepriesen wird[7]. Im Geistigen wird als ein solches Licht in der vorchristlichen Finsterniss angesehen das „Gotteswort" und zwar das „Gesetz", welches ein „Licht" oder „Licht für die Welt" heisst,

[1] z. B. Weish. 7, 22: die Weisheit, die Werkmeisterin des Alls lehrte mich (sc. alle Erkenntniss, vgl. 7, 1—21). Ps. 19. S. 15 f. [2] II Cor. 4, 6. Ps. 36, 10; vgl. Eph. 4, 18 den Gegensatz: „verfinstert in ihrem Verstand und entfremdet dem Gottes-Leben". Philo (I, 6) hebt in der Schöpfungsgeschichte die drei Begriffe: Geist, Licht und Leben hervor. [3] Gen. 1, 3 f. II Cor. 4, 4. [4] II Cor. 4, 4. 6, 14 f. Col. 1, 13. 12. Eph. 4, 18. 5, 8 ff. vgl. Röm. 13, 12. Act. 26, 18. Luc. 1, 79. Mt. 4, 16 m. Jes. 9, 2. 42, 7. 16. [5] Eph. 5, 8. 2, 12. [6] Sir. 15, 1. 7: „Die Weisheit erfassen". [7] Gen. 1, 16. 18. Ps. 136, 7 ff. Sir. 42, 16. Ps. 19.

dann aber auch das „prophetische Wort, das da scheinet als ein Licht an einem dunkeln Ort[1]“. Diese dogmatische Anschauung findet ihre historische Beglaubigung in der Erscheinung der alttestamentlichen Prophetie, in dem Gesetzgeber und den Propheten als den Lichtträgern der Offenbarung, den Zeugen von der Existenz des Logoslichtes, welche zugleich auf dessen Dasein aufmerksam machen und auf seine künftige Erscheinung vorbereiten sollten. Als ein solcher Vorbote der Weltsonne, welche in Christo aufgehen sollte, war in den letzten Propheten ein „Zeuge“ angekündigt und als diesen Herold hatten die Evangelien den Täufer angesehen[2]. Er war ein persönlicher Repräsentant dieser Zeugenschaft, ein kleines Licht der Nacht, der mehr ist als ein Prophet, der als der Führer alles Prophetenthums gelten kann, als der Mond-Regent über die Sterne, der alle überstrahlt und um den alle sich gruppiren, sofern er der Logossonne am nächsten steht und mit ihm in Vergleich gestellt werden kann in den Augen der Menschen; kurz *es war ein Mensch von Gott her gesandt, sein Name Johannes; der kam zur Zeugenschaft, dass er zeugete über das Licht, damit Alle durch ihn glauben sollten; er war nicht das Licht, sondern er kam, um vom Lichte zu zeugen*[3].

Damit ist der Uebergang gemacht von dem ewigen Wesen des Heilandes auf seine zeitliche Erscheinung und Wirkung in der geschaffenen Welt, insbesondere in dem eigenthümlichen Wirkungskreise der Offenbarung, in dem Eigenthumsvolke des Logos; daher der zweite Abschnitt des Prologs handelt von der zeitlichen Wirksamkeit des Logos.

Das vorher Gesagte wird zusammengefasst; zugleich aber auch näher bestimmt. Der Logos war — im Gegensatz zu dem menschlichen, receptiven Prophetengeiste der Offenbarung — der principielle ursprüngliche eigentliche Offenbarungsgrund, *das wahre Licht.*

Ein „Licht der Völker“; ein „grosses Licht für das Volk, das im Dunkeln wandelt“, ein „leuchtendes über die, die im Lande des Todesschattens wandeln“ heisst das Heil, ja *Anatole* „Aufgang“ „ist der Name“ des Heilandes in mancherlei prophe-

[1] Ps. 119, 105. Spr. 6, 23. Weish. 18, 4. II Petr. 11, 19. [2] Mal. 4, 2. 4. LXX. Sach. 3, 3—9. 6. 12 f. Lc. 1, 78. [3] Justin Dial. 122: Wenn das Gesetz im Stande wäre zu erleuchten, wozu der Neue Bund?

tischen Stellen[1]; und die Sonne, das Symbol der Offenbarung wandelt über die ganze Erde von End' zu Ende und „Keiner kann sich vor ihrer Gluth verbergen", ebenso wie die objectivirte Offenbarung, „das Gesetz die Augen erleuchtet"; und im Neuen Testament ist eine Schrift citirt, wornach Christus über die Menschen leuchtet, auch über solche im Todesschlafe[2]. Darnach ist vom Logos zu sagen, er sei's, *der jeden Menschen beleuchtet.*

So sagt die „Weisheit" überhaupt, nachdem sie ihren Verkehr mit Gott und ihr Werk bei der Weltschöpfung geschildert: „In den Wogen des Meeres und auf der Erde, unter jedem Volk, jeder Nation erwarb ich mir Besitz. Bei all diesen suchte ich mir einen Aufenthalt und in wessen Erbtheil ich weilen könnte". Also gilt vom Logos: *Kommend war er in die Welt. Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden; und die Welt hat ihn nicht erkannt*[3]. Denn was an jener Sirachstelle blos angedeutet ist, dass die Weisheit vergeblich Aufnahme gesucht habe auf Erden, wird bei Hiob weitläufig auseinandergesetzt: sie ist nirgends im Land der Lebendigen und deren Blick nimmt sie nicht wahr[4], und noch deutlicher bei Baruch[5]; „Es ist Niemand, der ihren Weg kennet, Niemand, der auf ihre Bahn merket." Und ebenso ist es in dem prophetischen Bilde der synoptischen Vorgeschichte dargestellt: der Christus war in der Welt, aber die Welt, Herodes und Jerusalem, hat nichts von ihm gewusst: der Stern war aufgegangen, aber sie wandelten seinem Scheine nicht nach[6].

Was aber von der Welt als Reich und Besitz der Weisheit gilt, das gilt ebenso von dem besondern Gebiete derselben, von Israel; denn dies ist Gottes und des Logos „Eigenthums-Volk vor allen Nationen", und zugleich „ist die ganze Erde sein[7]." Wohl rühmen Gesetz und Propheten, Sänger und Weisheitslehrer Israel als den Sitz und Offenbarungsort des göttlichen Geistes und Wortes, insbesondere „der Weisheit". Aber eine heimische Stätte und willige Aufnahme fand sie dort nicht, wenigstens

[1] Jes. 9, 2. 42, 6. 49, 6. 60, 1. 2. 20. Luc. 2, 32. Sach. 6, 12 (LXX). Mal. 4, 2. Luc. 1, 78. Philo I, 414. [2] Ps. 19, 7. 9. Eph. 5, 13. [3] Spr. 8, 31. Sir. 24, 7. Bar. 3, 20ff. Henoch 42, 2. S. 21, 5. [4] Hiob 28, 12—28. [5] 3, 31. 15, 20—23. [6] Mt. 2. [7] Ex. 19, 5. Dt. 7, 6. Ps. 135, 4 u. o. Sir. 24, 13. Mt. 8, 12.

nicht allgemein in ihrem Sonderbundsvolk; denn in der prophetischen Weisheitsschrift ist von der Weisheit gesagt: auch Israel verliess die Quelle der Weisheit; und muss aufgefordert werden: „Lerne wo Weisheit ist, und kehre um und nimm sie an und wandle dem Scheine nach in ihrem Lichte". Und das ist ja der Inhalt aller Prophetenschriften, das ist die Klage Christi und seiner Apostel, ja in eine einzige solche Klage und Anklage fasst der erste Nachfolger Christi in der Passion die ganze Geschichte Israels zusammen: Immerfort hat das ganze Geschlecht des auserwählten Volks, der Gegenwart wie der Vergangenheit widerstrebt dem heiligen d. h. Christi Geist, die Propheten getödtet in denen er war und das Gesetz nicht gehalten [1]. Und so zeigte sich's auch bei der Ankunft Christi in der Welt, wie sie in der Vorgeschichte der Evangelien in symbolischem Allegoriebild dargestellt wird: der Christus kam in seine Heimat, die Davidsstadt und fand dort nicht einmal Raum und Aufnahme, gerade bei seinen Heimatsgenossen war er nicht auf- und „angenommen", ebenso wie später in Nazaret, wo es heisst: „er kam in seine Heimat und sie ärgerten sich an ihm". Ja er fand überhaupt in der Welt „nicht, da er sein Haupt hinlegte" [2]. Darnach ist vom Christus überhaupt, dem Logosgeiste und dem fleischgewordenen Logos, und zwar mit Beziehung auf die ganze Welt, aber mit besonderer Rücksicht auf Israel, und für die vorchristliche Vergangenheit wie die christliche Gegenwart gültig: *Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.*

Doch gibt's auch Ausnahmen von dieser Allgemeinheit, eine „Auslese", als welche die Propheten und Weisen erscheinen, die Geistesträger des Alten Bundes, in denen Christus oder sein Geist selber wohnte und wirkte, wie die verschiedensten Schriften bezeugen [3]. Ein solcher ist zum Beispiel der königliche Weise, der von sich sagt, dass er die Weisheit liebte, suchte und zu sich nahm, sie heimführt wie eine Braut [4]. Solche Geistes- und Christusträger treten auch in den Vorgeschichten der Synoptiker auf: einmal die „Gottesmagd", die „Begnadigte", die den göttlichen Christusgeist empfing und in sich trug, bis sie zu der „er-

[1] Deut. 32. Jes. 6. Bar. 3, 26 ff. Mt. 11. 23. Röm. 2. 9. Act. 7, 51. 52. I Ptr. 2. I Cor. 10. Barn. s. o. S. 107 f. 152 f. [2] Mc. 6, 1. 3. 5. Luc. 4, 24. 9, 53. 58. Der Spruch 58 wird zum Bilde Luc. 2. [3] S. 84. 108. Hebr. 11. [4] Weish 7, 7 ff. 8, 2 vgl. H. L. 8, 2.

füllten Zeit" ihn zur Welt brachte; sodann die Geistesträger und Propheten Symeon und Hanna d. i. „Erhörung" und „Gnade"; die den Christus auf die Arme nahmen, ja auch die Magier des Aufgangs, die dem Sterne nachwandeln, sie alle sind Christophoren, Typen des begnadeten, gottgefälligen, sehnenden, des „gläubigen" Israel und der empfänglichen Welt. Also es gab auch, *welche ihn aufnahmen und an seinen Namen glaubten.*

Einem solchen verspricht „die Weisheit" ihre eigene Sohnschaft, ja Gottes Wohlgefallen und Gotteskindschaft[2]. Und nach christlicher Anschauung heisst's: „Wieviele vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Gottessöhne." Die Christen, überhaupt Alle, die das Wort Gottes empfangen haben, dürfen sagen: „Gott hat uns nach seinem Willen geboren durch das Wort der Wahrheit zu Erstlingen seiner Geschöpfe." Oder: „er hat uns als Auserwählte zur Kindschaft verordnet durch Jesus Christus", denn „durch ihn sind wir", was wir sind[3]. Kurz gesagt *wie viele ihn aufnahmen, denen gab er das Vermögen Gotteskinder zu werden als den an seinen Namen Gläubigen*[4].

„Wie viele aber Gott so zuvorversehen, die hat er auch verordnet gleichgestaltig zu werden dem Ebenbild seines Sohnes". Seine Geburt war wie ihre, und ihre musste darum werden wie seine[5]. Wie diese aber „gethan war", ist in den synoptischen Geburtsmythen beschrieben: ohne ein „Zusammenkommen" und Erkennen von Mann und Weib, geschah sie „aus dem heiligen Geist"[6]. Eine solche Geburt aus dem Geiste der Weisheit beschreibt der königliche Weise, dem Gottes „Gnadengabe" der Auserwählung zu theil ward, und er setzt sie seiner menschlichsinnlichen Geburt gegenüber wie Paulus: „Ich bin auch ein sterblicher Mensch, allen gleich und ein Abkömmling des erdgebornen Ersterschaffnen und ward im Mutterleib als Fleisch gebildet und in Blut geronnen aus Mannes Samen und damit zusammenkommender Lust . . . Darum betete ich und mir kam der Geist der Weisheit." Aehnlich werden auch in einer christ-

[1] Lc. 1. 2. Hanna's Witwenschaft dauert 84 Jahre: 84 Jahrwochen = 588 Jahre ist's von Jerusalems Zerstörung bis auf Christus, cf. Mt. 1, 17. [2] Spr. 8, 32—36. II Sam. 7, 12. [3] Röm. 8, 14. Jac. 1, 18. Joh. 5, 38. Eph. 1, 5. 4. I Cor. 8, 6. [4] Die „potenziale Fähigkeit" des Samens I Petr. 1, 23. I Joh. 3, 9. [5] Röm. 8, 29. Hebr. 2, 13. I Cor. 15, 48. 49. Matth. 1, 18. Lc. 1, 26 ff.

lichen Lieblingsschrift des Evangelisten die beiderlei Abstammungen entgegengesetzt: „die Söhne des Ungehorsam's, von Natur Kinder des Zorns, welche den Willen des Fleisches thun“ und dagegen die „Gotteskindschaft“, welche entsteht „nach dem Wohlgefallen des göttlichen Willens“ [1]. Darnach beschreibt nun auch Johannes die Geburt der Gotteskinder: sie werden *nicht aus Blut, und nicht aus Fleisches Willen und nicht aus Mannes Willen, sondern aus Gott geboren,* also wie's im ersten Petrusbrief heisst, „wiedergeboren nicht aus vergänglichem Samen sondern aus unvergänglichem“, d. i. dem Gotteswort, welches dem Fleisch entgegengesetzt ist nach dem Prophetenspruch [2].

Umgekehrt ward das Wort Fleisch, nahm der Gottessohn Gestalt der Menschenkinder an, während freilich sein Wesen, das Ewigbleibende im Wechsel seiner Erscheinung, nicht verändert ward, sondern in göttlicher Herrlichkeit fortbestand. Es ward Fleisch, damit „Alles Fleisch die Herrlichkeit des Herrn und sein Heil sehe“ und er „kam in die Aehnlichkeit des Sündenfleisches“ um die Gläubigen zu befreien vom Fleisch als Princip der Sünde und des Todes durch das Princip des Geistes und der Gotteskindschaft. Solche Menschengleichheit, menschliche Geburt von einem Weibe, schreibt der königliche Weise auch dem Könige zu, warum gilt sie nicht auch dem „Grossen Könige“, dem Messias? Eine solche Geburt erzählen auch die synoptischen Vorgeschichten, trotz der Gottessohnschaft des Heilandes. „Es gibt eben nur Einen Eingang für Alle in's Leben [3]“. Kurzum: *„Der Logos ward Fleisch“.* Und es trat ein, was bei Daniel als etwas unerhörtes von den Heidengöttern bemerkt ist, es erfüllte sich, was Gott bei Sirach als Befehl und Weissagung spricht zur „Weisheit“: „In Jakob zelte“; es geschah was bei der Bundesschliessung am Sinai beschrieben wird: „Und herabstieg“, oder wie eine neuere Uebersetzung sagt, „es zeltete auf dem Berge Sinai die Herrlichkeit Gottes [4]“. Die „Weisheit“ oder „Herrlich-

---

[1] Weish. 7, 1 ff. Eph. 2, 2. 31, 5. Jac. 1, 18. Justin, Ap. 63 sagt mit Bezug auf Luc. 1, 34 f., dass die Zeugung des Logos geschah durch den „Willen Gottes“ und (c. 21. 33) „nicht durch fleischliche Vermischung“. [2] I Petr. 1, 23. vgl. I Cor. 8, 6 aus Gott — durch Christus. [3] Gal. 4, 4. Weish. 7, 4—6 vgl. besonders: „in Windeln ward ich auferzogen und in Sorgen“ mit Lc. 2. Mt. 2. [4] Dan. 2, 11 LXX. Sir. 24, 8. 10. Ex. 24, 16. Aquila 25, 8. Aquila, Symmachus und Theodotion vgl. Weish. 9, 8.

keit" Gottes ist aber nach der Lehre der Weisen nichts andres als sein Logos. Sein Zelt aber, seine vergängliche irdische Hütte und Hülle ist sein Leib, wie der Apostel Paulus in Bezug auf sich sagt. Und die Hütte, die Moses machte, ist nur ein Bildniss und Gleichniss des „Paradigma" oder Typus der Hütte, welches er auf dem Berge sah, d. h. der Hülle der Logos-Herrlichkeit [1]. Was aber Moses dort auf dem Berge Gottes erschaute, das erlebten mit ihm die Jünger Jesu. Von Moses und seinen Begleitern, unter denen merkwürdiger Weise auch Jesus genannt ist, heisst es: „sie schauten den Ort Gottes", d. h. nach Philo den Logos Gottes, oder auch „die Gestalt der Herrlichkeit des Herrn" [2]. Dasselbe ist in der evangelischen Geschichte berichtet, wo eben die Jünger neben Moses und Elias, den beiden grossen Propheten oder vielmehr den Vertretern des Alten Bundes als des Gesetzes und der Prophetie erscheinen und mit ihnen den verklärten Herrn sehen. Dort heisst es gerade von den Jüngern Jesu wie auf Sinai von den Begleitern Moses: „Sie schauten seine Herrlichkeit" und Paulus sagt von allen Christen, dass sie schauen — anders als es bei Israel und Moses war — mit aufgedecktem Antlitz „die Herrlichkeit des Herrn". So preist auch Jesus „selig die Augen, die da sehen, was ihr (die 70 Jünger) sehet"; das sind aber alle Kindesseelen und wer zu ihm kommt. Darum kann ein christlicher Seher und Lehrer im Namen derer, zu denen „Gott zuletzt in diesen Tagen geredet durch den Sohn", sagen: *Er zeltete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit.*

Ein solcher alexandrinisch christlicher Lehrer nennt in einem ähnlichen Prologe, wie „der johanneische" ist, den „Sohn den Abdruck des Wesens Gottes, den Abglanz seiner Herrlichkeit, den Erben von Allem". Aehnlich hat auch Paulus in seiner Perikope von der Verklärung und Herrlichkeit Christi und der Christen

---

[1] II Cor. 5, 1 f. vgl. II Petr. 1, 18. 14. Ex. 24, 16. 25, 8. 40 vgl. mit den betr. Stellen des Philo. So sind auch die Hütten auf dem Verklärungsberge, welche die Jünger den verklärten Geistern bauen möchten als die Leiber zu verstehen, in denen sie diese festhalten wollen. S. o. S. 365. [2] Ex. 24, 10 ff. LXX. „Ort Gottes" (nach Philo = Bethel" Gen. 28) Symmachus „den Gott Israels im Gesicht" (ὁραματι vergl. Matth. 17, 9), Ex. 24, 17: „Gestalt der Herrlichkeit des Herrn wie eine Feuerflamme". Die „Wolke" in Ex. wie Mt. 17. Drei mit Namen genannte Begleiter hat Moses, wie Jesus vgl. Ex. 33, 11—23. Num. 12, 8 ff.

den Herrn das „Ebenbild Gottes“ genannt und der gnostisirende Pauliner nennt den „Sohn Seiner Liebe“ „das Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren“, „in welchem er seine ganze Fülle der Göttlichkeit wesentlich einzuwohnen das Wohlgefallen hatte“. An all das erinnert die synoptische Urstelle zu all diesen Ausführungen, die Verklärung, wo Gottes Stimme Jesus für seinen „lieben Sohn“ erklärt „an dem Er sein Wohlgefallen habe“[1]; zugleich aber auch an das alttestamentliche Weisheitsbuch, wo die Weisheit der Abglanz des unsichtbaren Lichtes und das Abbild seiner Güte und der unbefleckte Spiegel der Kraftwirksamkeit Gottes, genannt und „der Adel“ der Weisheit gepriesen wird als des „eingeborenen Geistes“, des „Lieblings Gottes“, „der Beisitzerin seiner Throne[2]“. So ist der Logos in den heiligen Schriften genugsam bezeugt als der Träger aller göttlichen Herrlichkeit, der mit der Majestät seines königlichen Vaters ausgerüstete Erst- und Eingeborne; so dass der Evangelist dies alles zusammenfassend Christi Herrlichkeit nennen kann *eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater.*

Er ist voll der Göttlichkeit, namentlich voll der göttlichen Liebe, wie die christlichen Sprüche bezeugen; oder wie es vom Christkind gesagt wird: „auf ihm war Gottes Gnade“; aber auch die „Fülle der Weisheit“, wie dort gesagt und später vom lehrenden Christus berichtet wird[3]. Somit kann die Herrlichkeit und Göttlichkeit, deren Fülle nach Deuteropaulus in dem Heiland wohnt, näher charakterisirt werden als Gnaden- und Wahrheitsgehalt, wie es im selben Psalme heisst, in welchem das Wesen Gottes als Licht und Leben geschildert ist, und ebenso dort bei der Theophanie, die Moses erlebte. Also der Sohne ist *voll der Gnade und Wahrheit.*

Diese Gottesglorie des Sohnes hat das Prophetenthum selbst geschaut, bezeugt in der Schrift und sie hineingerufen in die Welt. Wie Moses, so wird nämlich auch der Prophet in dem bekannten Orakel aufgefordert, von der Wüste „auf einen hohen Berg zu steigen und zu verkündigen, dass des Herrn Herrlichkeit erscheinen wird und alles Fleisch das Heil Gottes sehen“.

---

[1] Hebr. 1, 2. 3. II Cor. 4, 4. Col. 1, 13. 15. 19. 2, 9. [2] Weish. 7, 16. 22—26. 8, 3. 4. 9, 3 vgl. Spr. 8, 30. [3] Lc. 2, 40 vgl. 52. 4, 1. 14. Licht und Güte. Weish. 7, 26. Col. 2, 2. Ps. 36, 6. Ex. 34, 6.

Diese Aufforderung aber bezieht sich nach der allgemeinen christlichen Auslegung auf den letzten Propheten, auf welchen das Gesetz und die Prophetie überhaupt geht, auf Johannes den Täufer[1]. Von diesem war ja auch nach der evangelischen Ueberlieferung auf dem Verklärungsberg die Rede als dem wahren Elias, welcher neben Moses die Herrlichkeit des Herrn geschaut. Deshalb kommt nunmehr der neue Evangelist auf den Täufer als Zeugen der Herrlichkeit Jesu zu sprechen. Und es schickt sich, gerade weil dieser Täufer als der Grenzstein vom Alten und Neuen Bund einerseits das Ziel, auf welches Gesetz und Propheten hinweisen und weissagen und zu gleicher Zeit der Anfang des Evangeliums Jesu Christi ist, an ihn anzuknüpfen, vielleicht ihm in den Mund zu legen eine Erörterung über den Unterschied, überhaupt das Verhältniss von Judenthum und Christenthum.

Das Christenthum oder was dasselbe ist Christus enthält nach Paulus und seinen Jüngern alles Heil und „alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss“ in sich verborgen; dem gemäss was der Prophet dem „Gesalbten“ Gottes verheisst: „Ich will dir geben die verborgenen Schätze, die unsichtbaren will ich dir öffnen, damit sie erkennen, dass ich der Herr und Gott bin“[2]. Mit diesen Schätzen werden die Christen „begnadet und erfüllt“, so dass sie selber „in irdenen Gefässen einen schimmernden Schatz tragen“. „Sie werden hingeführt zu der Fülle der Erkenntniss des allumfassenden Gottesgeheimnisses“. „Mit dem Reichthum dieser Gnade werden sie begabt in dem Geliebten“[3], welcher Gaben wie Beute vertheilte und Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer gab als Rüstzeuge, und welcher überhaupt einem Jeglichen seine besondere Gnadengabe austheilte des Geistes, den er reichlich hat, ja der er selbst ist[4]. So sind die christlichen Weisen und Lehrer ausgerüstet „mit der Fülle des Segens Christi“; und sofern als auch „in den Propheten, die von der Gnade des Christenthums geweissagt haben“, der Geist Christi war, so kann dasselbe auch von den Sehern des Alten Bundes gesagt werden, insbesondere von dem

[1] Jes. 40, 5—9 vgl. Mt. 3, 3. Mc. 1, 3. Lc. 3, 4. [2] I Cor. 1, 30. Col. 2, 3. Jes. 45, 1. 3 von Barn. 11, 4 auf Christus bezogen. [3] LXX oft für יחיד. [4] II Cor. 4, 7. Col. 2, 2. 1, 9. Eph. 1, 6—9. 4, 4—12. Jes. 11, 2. I Cor. 12, 4—12. 28. II Cor. 4, 5. 6. 3, 17 f.

der Christo so nahe stand, dass von dessen Herrlichkeit ein Abglanz auf sein Angesicht fiel[1]. Im Namen aller mit Christi Geist begabten Männer, nicht blos der Nachfolger, sondern auch der Vorläufer des Herrn, überhaupt aller „Geistlicher" kann also der Evangelist sagen: *Aus seiner Fülle haben wir Alle genommen Gnadengabe um Gnadengabe.* Die Geistesgaben, welche „Propheten machten und Gottesfreunde", wie's in Weisheit heisst, sind also specifische Geschenke des Logos, von Christo ausströmende Krafterweise. Namentlich gibt Paulus zu bedenken, dass nicht „aus Gesetzeswerken der Geist" und seine Gnaden empfangen worden seien. Ueberhaupt aber stellt der Apostel dem Judenthum als Gesetz das Christenthum als „Gnade" gegenüber; aber auch als Wahrheit und Weisheit, welches letztere insbesondere von der theoretischen Richtung der Alexandriner hervorgehoben wird[2]. Nach seinen beiden Seiten, als Materialprincip und Formalprincip ist das Christenthum also „Gnade und Wahrheit". Darnach ist das Verhältniss von Judenthum und Christenthum, persönlich bezogen auf ihre Vertreter, mit einer häufigen Formel der griechischen Bibel[3] so zu bestimmen: *Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden.*

„Gegeben" und „geworden" werden sich gegenübergestellt, denn Moses ist bloser Vermittler, Christus aber der Träger seiner Religion, in welchem das göttliche Princip der Gnade und Wahrheit wesenhaft erschien. Moses ist nur der „Diener Gottes", der Minister, welcher die Befehle und Decrete des Herrschers ausfertigt: das „Gesetz" als den „tödtenden Buchstaben"[4]. Der Sohn aber und Erbe erscheint als Repräsentant des Vaters, um dessen Gesinnung und Willen darzuthun und Gnade als Amnestie und Gunst zu spenden[5]. Vor dem Angesichte Seiner Majestät darf der orientalische Unterthan als „Knecht" gar nicht erscheinen, er darf wenigstens nicht das Auge aufschlagen, um jenen anzublicken. Dasselbe gilt von dem Himmelskönig Jahveh

---

[1] Röm. 15, 29. I Petr. 1, 11. 12 vgl. Eph. 1, 12. [2] Weish. 7, 27. I Cor. 12, 4. Gal. 3, 2. 5. 14. 5, 4. Röm. 5, 15. 16. 20. 6, 14. „Gnade Christi": Röm. 5, 15. II Cor. 13, 13. Gal. 3, 1. 5, 7. II Cor. 6, 7. [3] Allerdings als ἔλεος καὶ ἀλήθεια: Ps. 36, 6. 57, 10. 108, 5. 89, 15. 92, 3. 100, 5. 115, 1. 117, 2. [4] Gal. 3, 19. Hebr. 3, 5 f. II Cor. 3, 6 f. [5] Vgl. Lucas 1, 77. 2, 30.

und seinem Knecht Moses[1]. Die alexandrinische Bibel wie Philo leugnet darum auch in consequenter Weise das eigentliche Schauen Gottes durch Menschen, erstere insbesondere auch von Mose[2]. Und die christlichen Schriften nennen Gott den Unsichtbaren oder wie Weisheit „das unsichtbare Licht", dessen sichtbares Bild und erscheinendes Licht eben der Sohn ist nach alexandrinischer Anschauung[3]. Gottes wahres Wesen und Wollen war ein Geheimniss, „ein Mysterium aller Welt verborgen" vor Christo[4]; eine Tiefe des Reichthums, der Weisheit und Erkenntniss Gottes, die unbegreiflich und unerforschlich war. „Wer hat des Herrn Sinn erkannt? Und wer ist ihm Rathgeber gewesen, der mit ihm verkehrte?"[5] Auf diese Frage des Propheten und Apostels und Weisen findet sich eine Antwort für den Schriftgelehrten im A. und N. T. „Die Weisheit" war bei Ihm, als seine „Gehülfin" und „Throngenossin", sie weiss Gottes Werke und versteht seinen Willen als Rathgeberin seiner Werke; sie ist die Eingeweihte *(Mystis)* in Gottes Verständniss, „darum hat Keiner deinen Rath erkannt, wenn du ihm nicht Weisheit gabst und deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest"[6]. Aehnliches will nun auch der alexandrinische Philosoph von Moses, dem Logosmenschen behaupten, indem er sagt: er war nicht allein „Mystes", sondern auch „Hierophant" der „Orgien" und Lehrer der göttlichen Dinge, welche er denen erklärt, welche reiner Ohren sind; sonst aber ist es der Logos selbst[7]. Der Apostel aber sagt das von „dem Geiste", der Alles durchforschet, auch die Tiefen der Gottheit; und antwortet auf die Frage: „wer hat des Herrn Sinn erkannt"? „Wir Christen haben Christi Sinn." Denn der „Geist" ist für Paulus schliesslich nichts andres als „der Herr", Christus. „Was kein Grosser der Welt erkannt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, was auch Propheten und Könige (also auch Moses und David) vergeblich zu schauen begehrten, das hat Gott uns geoffenbart durch seinen Geist" d. h. durch Christus. Er ist also wirklich das, als was der Prophet

---

[1] Act. 7, 32: Moses wagte nicht aufzublicken. Er muss sich verhüllen oder auf die Erde neigen. Ex. 3, 6. I Kön. 19, 13. II Chron. 29, 29. [2] Siehe oben S. 13 f. 38 f. [3] Col. 1, 15 s. o. S. 101. Weish. 7, 26 vgl. I Tim. 6, 16. I Cor. 2, 7. [4] Eph. 1, 9. 3, 5. 9. Col. 1, 26. 4, 3. [5] Röm. 11, 33 ff. I Cor. 2, 6—10. 16. Jes. 40, 13. Weish. 9, 13. [6] Spr. 8, 27. 29. Weish. 7, 22. 9, 4. 9. 11. 17. 8, 4. [7] Philo I, 270. 581. 573.

den Messias mit seinem vornehmsten Namen bezeichnet: „Hohen Rathes Botschafter“ [1].

Alle diese Momente der alexandrinisch-christlichen Anschauung von Judenthum und Christenthum, von Moses und den Propheten und von dem Logos-Christus fasst der Evangelist in die Worte zusammen, die auf die alttestamentlichen Theophanien deuten und auf das Mysterium, dessen „Exeget“ [2] der Logos-christus war: *Die Gottheit hat Niemand jemals gesehen; der eingeborne Sohn* [3], *der an des Vaters Busen ist, er ist's der darein einweiht.*

Mit dieser übersichtlichen Darstellung vom Wesen des Logos-Christus und seines Verhältnisses zu Gott und Welt; von seiner Wirksamkeit in der Geschichte der Vorzeit wie der Gegenwart und der Aufnahme, die er in der Menschheit fand; und endlich mit der Vergleichung der beiden in so enger geschichtlicher Beziehung stehenden Erscheinungen des Judenthums und Christenthums, beziehungsweise ihrer Vertreter, — ist die geschichtsphilosophische Betrachtung erschöpft, damit sind aber auch programmartig die Gesichtspunkte gegeben, unter denen die Persönlichkeit und Geschichte des Heilandes dargestellt werden soll. Der Flug der Gedanken senkt sich aus der Adlerhöhe der speculativen Betrachtung allmählig nieder auf den festen Boden der Geschichte und setzt — nach mehrmaligem Anlauf dazu — den Fuss auf den bekannten irdischen Schauplatz der evangelischen Historie mit der Staffage seiner bekannten Persönlichkeiten.

2. Der Vorläufer.

I, 6—6. 15. 19—34.

Johannes der Täufer spielt in der Geschichte der jüdischen Religionsbewegung des letzten jüdischen Jahrhunderts eine grosse Rolle, wie noch ihr Geschichtschreiber Josephus bezeugt, der mit dem Glanze dieses nationalen, dem Judenthum angehörigen und von ihm reclamirten Namens den eines Grösseren völlig zu

[1] I Cor. 2, 6ff. Parallele von Luc. 10, 21—24. Jes. 9, 6. [2] Exeget (vgl. Plato Pol. 4 p. 427) ist hier ebenso Mysterien-Kunstwort wie „Mystis“ Weish. 8, 4. Philo I, 128: Keiner kann Gottes Wesen erkennen, es genügt seinen Namen zu kennen, das ist den Dolmetsch-Logos (ἑρμηνεὺς. λ.) Vgl. 200. 293. [3] Vielleicht „der göttliche Eingeborne“ μονογ. θεος.

verdecken suchte. Auch die Gemeinde des Verworfenen nahm ihn in Anspruch, stellte ihn neben den, dessen Namen ihr „über alle Namen ist“, ohne ihn zu verkleinern: im Gegentheil verklärt ward auch er von Christi Glorie, dessen Herrlichkeit er schaute, ein Schimmer seines übernatürlichen Glanzes fiel auch auf den Vorläufer und Zeugen des Eingebornen. Begreiflich, dass man die beiden Grössen, die neben und kurz nacheinander erschienen, in Vergleich setzte, dass man eine Formel zu finden suchte für ihr gegenseitiges Verhältniss zu einander und zur Heilsgeschichte, dass man die Bedeutung des Täufers für das Himmelreich und das Evangelium auf einen runden bestimmten Ausdruck zu bringen bestrebt war: die Gestalt des Johannes wurde mit der Zeit dogmatisirt so gut wie diejenige Jesu, und wie eine Christologie so gab es ein Johannesdogma, das ebenso eine historische Entwickelung durchmachte.

Der Anlass dazu lag schon in der jüdischen Vorstellung und alttestamentlichen Weissagung vom wiederkehrenden Elias zur Zeit der neuen Weltepoche, wie sie sich seit Maleachi und Sirach ausgebildet hatte. Dort erscheint er als Strafbote, als Zurechtweiser und Zurechtbringer[1]. Als Bussprediger gibt nun Johannes sich selbst in seinem ganzen äusseren Auftreten, als Erneuerer bezeichnet ihn sein neues Heilsmittel, von dem er seinen Amtsnamen hat, wie seine Predigt, welche dieses heilige Zeichen erklärt[2]. Als den Elias der da kommen soll und Alles zurechtbringen, bezeichnet ihn nach den Synoptikern ausdrücklich Jesus selbst auf dem Verklärungsberg und als himmlischen Gesandten will er ihn andeuten mit der Frage über die Johannestaufe, die er den Behörden entgegenhält. Als einen Propheten, ja mehr als das, als den grössten Weibesgebornen ausserhalb des Himmelreichs rühmt er ihn, eben weil er nicht blos als Weissager der neuen Zeit, sondern auch als Bahnbrecher des Gottesreichs erscheint[3].

Die Evangelisten gönnen Johannes die Ehre, dass er und sein Thun schon durch das Gotteswort vorher bestimmt, durch die Propheten avisirt sei, also eine Stellung in dem göttlichen Heilsplan einnahm. Auch erscheint er bei ihnen als bestimmter

---

[1] Mal. 3, 23. 24 LXX. Sir. 48, 10. 11. [2] Vgl. Act. 13, 24. [3] Matth. 3. 16. 11.

Verkündiger des nahen Messias, als sein Diener und Anfänger des Evangeliums Jesu Christi. Er ist in ihren Augen der Herold und Wegbahner Christi und des Gottesreichs. Sein Auftreten bezeichnet den Termin für die Erfüllung der Zeiten, den Beginn des Heilsjahres, den Wendepunkt zwischen Gesetz und Evangelium, Judenthum und Christenthum[1].

Ganz besonders aber der letzte Synoptiker widmet dem Täufer eine sehr eingehende Zeichnung, nicht nur in seinem Evangelium sondern auch in seinen Apostelacten. Die Weglassung des Kostüms, der Wortlaut seiner Predigt und die Bezeichnung derselben als Evangelium soll ihn wahrscheinlich Jesu näher stellen, ihn mindestens verchristlichen. Aber nicht nur in der Geschichte lässt Lucas den Täufer auftreten, sondern auch in seiner mythologischen Vorgeschichte, wo er vollends mit dem Messias in Concurrenz tritt. Hier ist Johannis Persönlichkeit völlig dogmatisirt. Er ist priesterlichen und prophetischen Geschlechts, Glied einer begeisterten und hellsehenden Familie, ein Antityp zu dem Priesterpropheten Samuel, welcher auch ausdrücklich als Anfänger der Prophetenreihe genannt ist, wie Johannes ihr Vollender; und als Sohn des betagten Prophetenpaares ist er der späte, unerwartete, gotterweckte Abkömmling des alten priesterlichen Prophetenthums[2]. Schon vor seiner Geburt, ehe er in die Welt kam, hat er im Schoose der Mutter den noch ungeborenen Messias frohlockend begrüsst; das bedeutet doch wohl: das noch unvollkommene Prophetenthum schon bewillkommte den Verheissenen; und wenn bis zu seiner Geburt sein Vater verstummt, so soll das doch wohl heissen, die verstummte Prophetie kommt wieder zum Wort[3]. Dazu kommt, dass dasjenige, was an einer Stelle von allen Propheten gesagt ist, dass sie nämlich „Sündenvergebung“ und „Glauben an Christus“ verkündigt hatten, sonst gerade als die eigenthümliche Mission des Täufers erscheint, der ebenfalls die „Busstaufe zur Sündenvergebung predigte“ und „Glauben an den, der nach ihm kommen sollte“[4].

---

[1] Matth. 3. Mc. 1. Luc. 3. 16, 16 u. Act. 10, 37. 13, 24 f. Matth. 11, 12 f. [2] Vergl. I Sam. 1, 1. 2 mit Luc. 1, 5. 7. 39. Act. 3, 24. Justin. M. Dial. 84 stellt Hanna u. Elisabeth zusammen; vgl. Iren. adv. h. I, 30, 11. [3] Luc. 1, 76. 67. 41. 11. Act. 3, 24. Luc. 1, 7. 36. 20 f. 64. [4] Act. 10, 43. Luc. 3, 3. Act. 19, 4.

Vergleicht man mit alledem noch den Spruch Jesu: „Alle Propheten und Moses haben geweissagt bis auf Johannes"; so kann man in all diesen Vorstellungen die Persönlichkeit des Täufers zum Typus des prophetischen oder messianischen Judenthums wenigstens präparirt erkennen; und es ist nur ein Schritt weiter, dass er von einem typologisirenden Alexandriner bestimmt und deutlich dazu gestempelt wird [1].

In dieser typischen Weise fasst nun der neue Evangelist den Täufer auf. Johannes ist geradezu als Reflex des lichtgleichstrahlenden Offenbarungsprincips dargestellt, d. h. als „der Zeuge des Lichts", er ist die Resonanz des Wortes oder vielmehr der lautwerdende Ton des vorher existirenden Gedankens „die Stimme des rufenden" Logos, und somit in der Geschichte der jüdische Träger des Gottesworts in Gesetz und Prophetie. Darum wird auch dieser Johannes hineingezogen in die dogmatisch-philosophische Betrachtung vom Wesen des Logoschristus und seinem Wirken auch in der jüdischen Vorzeit.

Zu dieser Einschiebung der Figur des Johannes in dies Vorwort seines Evangelius kann sich übrigens der Johannist berechtigt finden durch den ihm vorhergehenden Synoptiker, welcher in seiner „Vorgeschichte" eben diese Gestalt mit der typischen Geschichte des Christenthums verschlungen hat. „Es ward ein Mensch mit Namen . . ." so sind die beiden prophetischen Typen in der Vorgeschischte des Lucas eingeführt; dieses Wort „Mensch" hat für den Täufer noch eine besondere Betonung, sofern ihn Jesus im Evangelium ausdrücklich als „Weibesgebornen" bezeichnet im Gegensatz zu den Kindern des Reichs, die „nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren sind" [2]. Der „Name" der beiden Propheten ist in der lucanischen Vorgeschischte betont, offenbar weil er als bedeutsam angesehen wird: „Der Herr gedenkt", nämlich seines Dieners und seiner Verheissung (Luc. 1, 13. 70) und Symeon d. i. Erhörung (Luc. 2, 29 f.)[3]. Aber auch der Name des Täufers selbst ist bedeutsam, wie aus der umständlich berichteten und wunderbar geoffenbarten Beilegung desselben zu schliessen ist; dass Lucas ein besonderes Gewicht auf den Namen legt, geht auch daraus hervor, dass er

[1] Vgl. Justin Dial. 49—51. [2] Luc. 1, 5. 2, 25. Mt. 11, 11. Joh. 1, 13.
[3] Auch der „Name" „Elisabeth" (Luc. 1, 5) scheint ausser Ex. 6, 23 noch Bezug zu haben auf Luc. 1, 73.

ihn immer mit Namen nennt, niemals nach seiner eigenthümlichen Mission. Der vierte Evangelist folgt hierin seinem Vorgänger und wahrscheinlich auch in der Betonung des Namens. Dies letztere dann mit Rücksicht auf den Psalm, welcher das Seitenstück zu dem eigentlichen Johannes-Orakel im A. T. darstellt und in welchem es ähnlich wie in diesem heisst, dass es für Jahveh Zeit sei Zion zu begnadigen[1]. Dabei folgt der Evangelist in seiner nachlässigen Schreibweise ganz dem Anfang des Samuel-Buches[2]: *Es ward ein Mensch . . . sein Name Johannes*[3].

Das Wort, mit welchem die Synopsis den Täufer einführt, ist dem letzten Propheten entnommen, der die Wiederkunft des Elias ankündigt und diesen kommenden Propheten *Malᵉach-Jah* d. i. „Gottesgesandten" nennt[3]. Der neue Evangelist gebraucht wenigstens ein aus jenem Malachja-Spruch genommenes Stichwort in der von Marcus schon vorbereiteten Kürze, *gesendet von Gott her.* Mit diesem Wort deutet der Johannist auf die synoptische Unterstellung Jesu, dass die Taufe Johannis „aus dem Himmel" sei[4].

Nach Stephanus sind die Propheten gleich Johannes Jesu Zeugen in der Vorzeit, wie die Apostel es sind in der Folgezeit, und zwar auch Märtyrer im späteren Sinne der Kirche[5]. So ist auch in der Apokalypse von zwei „prophetischen" „Zeugen" „Christi„ die Rede und ihr Aufzug: im Büssergewand und ihr Schicksal: Tod durch Tyrannenhand, ihr eliasgleiches Strafamt, die Wiederauferstehung und Himmelfahrt weisen durchaus auf den Täufer[6]. Dies alles individualisirt nun der Johannist auf den einzigen Täufer, als den Repräsentanten aller Prophetie, also aller vorgängigen Zeugenschaft (indem er vielleicht das christliche Propheten- und Märtyrerthum als den zweiten apokalyptischen Zeugen fasst[7]. Darnach bezeichnet der Evangelist des Täufers ganzes Wesen und Wirken als „Zeugniss". So schon bei der ersten Erwähnung im Prolog, so auch bei der zweiten und bei jeder folgenden Hinweisung auf den Vorläufer.

[1] Luc. 1, 13. 59 f. Ps. 102 vgl. m. Jes. 40. [2] Vgl. Mc. 1, 4 ἐγένετο I. [3] Mc. 1, 2. Lc. 1, 17. Mal. 3, 1. 23. Ex. 23, 20. S. 392. [4] Luc. 20, 4 f. Uebrigens deutet das παρὰ auf die Vorstellung, dass Patriarchen und Propheten bei Gott seien, wie Henoch, Elias schon im A. T. S. 94, 2. [5] Act. 10, 43. 41 f. [6] Apoc. 11 vgl. den Glauben an Johannis Auferstehung Luc. 9, 19. 7. Mt. 14, 2. [7] Vgl. Joh. 5, 35 (Ap. 11, 4) 16, 10. 15, 27. Lc. 24, 48. Act. 1, 21. 10, 41 f.

Fast in allen alt- und neutestamentlichen Stellen, die den Täufer signalisiren, kommt die Bestimmung vor, dass dieser vor dem Herrn erscheine oder dieser nach ihm, namentlich ausführlich ist diese Frage in der Verhandlung nach der Verklärung besprochen[1]. Dies nimmt nun der speculative Evangelist in Anknüpfung an Col. 1, 15, welches auch Origenes zu dieser Stelle citirt, zur Veranlassung für eine Auseinandersetzung über das tiefere „Vor" und „Nach", das metaphysische Abhängigkeitsverhältniss der beiden Erscheinungen; und schiebt diese Aussage in seinen Prolog eben da ein, wo er aus seiner Höhenschau den Gipfel des Verklärungsberges gestreift hat. So lässt der Evangelist den Johannes als das Prophetenthum auftreten, wie es in der Schrift stetig *von Ihm zeugt und gerufen hat: Dieser war's, von welchem ich sagte*[2]*: der nach mir kommende ist vor mir schon da gewesen, denn er war vor mir*[3].

„Der Anfang des Evangeliums wurde" historisch genommen „Johannes mit seinem Taufen"; so sagt Marcus ausdrücklich in auch die andern Evangelisten der Synopsis und Apostelgeschichte beginnen damit die eigentliche Geschichte Jesu[4]. Dabei weisen alle Synoptiker auf das alttestamentliche Signalement hin, das bei Johannes genau zutreffe. Am engsten hat diese prophetische Schilderung des Vorläufers mit dem Namen desselben verknüpft Marcus, bei dem Ueberschrift, Vorwort und historischer Anfang in Einen Satz sich verschlingen. Ausserdem berichten die Synoptiker, Marcus sehr abgekürzt, die ethische Busspredigt des Täufers in genauem Zusammenhang mit seinem äussern Büsser-Kostüm; welch letzteres indess Lucas übergeht, um desto mehr auf die Predigt Johannis einzugehen. Das dritte bei allen Dreien gleichmässig berührte ist die Erklärung des Täufers über sein Verhältniss zum Messias.

Der Johannist lässt nun ähnlich wie Marcus den ethischen Theil der Täuferpredigt ganz in Hintergrund treten und ebenso wie Lucas auch die Büssertracht unerwähnt. Dafür wird von ihm der Täufer um so bestimmter als der Vorläufer und Zeuge

---

[1] Mal. 4, 5. 3, 1. Ex. 23, 20. Sach. 3, 3. Apoc. 11, 4. Luc. 1, 17. 76. 3, 4f. Mt. 3, 11. Mc. 1, 2. 7. Act. 13, 24. 19, 4. Mt. 17, 11f. Mc. 9, 10f. [2] Platonische Ausdrucksweise, siehe Krüger, Gramm. §. 53, 25. [3] Vgl. Mt. 17, 11. Mc. 9, 10f.: „Elias muss zuerst kommen". [4] Mc. 1, 1. Mt. 3, 1f. Lc. 3, 1f. Act. 1, 5. 32. 10, 37. 13, 24. 19, 4.

Christi gezeichnet. Ganz so locker wie Marcus knüpft er den historischen Anfang an den einleitenden Prolog; dabei hat er den doppelten Faden des Marcuscitates aufgelöst und die in dieses eingeknüpfte Sacharia-Stelle: „Ich sende meinen Boten vor mir her“ in seinen Prolog vorgeschoben. Um so breiteren Raum hat er nun für die Benutzung des Spruches, der dem Anfang vom „Evangelium des A. T.“ entnommen ist und den Anfänger des Evangeliums so deutlich charakterisirt als *Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn.*

Diese letztere Aufforderung ist in dem Propheten an die Priester von Jerusalem gerichtet. „Sadducäer“ d. h. aber Priester sind nun ausser „Pharisäern“ auch bei der synoptischen Johannestaufe zugegen[1], natürlich nicht um sich taufen zu lassen, was ausdrücklich auch in Abrede gestellt wird, sondern wol in der gleichen Absicht wie die Hohenpriester Jesus fragen: „in welcher Vollmacht er das thue“; eine Frage, bei deren Beantwortung sich Jesus eben auf die Johannestaufe bezieht[2]. Ueberhaupt aber war der Täufer veranlasst, sich über seine Person zu äussern und „Auskunft zu geben“, „da das Volk erwartete und alle in ihren Herzen sich besprachen über Johannes, ob er nicht der Christus sei“[3]. Das innere „Gespräch in den Herzen“ macht nun der Evangelist offenbar, macht es zu einem äussern. Und zwar hat er in der Anwesenheit von Pharisäern und Sadducäern am Jordan und den mancherlei Deputationen, welche von Jerusalem an Jesus geschickt werden, um ihn zur Rede zu stellen[4], hinreichenden historischen Grund, eine solche Gesandtschaft und Interpellation auch bei dem Täufer anzunehmen, um so mehr als auch diesen jüdischen Behörden die Hinrichtung des Täufers schuldgegeben wird so gut wie diejenige Jesu selber eben gelegentlich der Erklärung Jesu über das Eliasthum des Täufers bei der Verklärung. Auch aus der Strafrede Jesu an Gegner von ihm und dem Täufer kann man eine kritisch-untersuchende Gesandtschaft herauslesen[5]. So kann Johannes für „das Volk“

---

[1] Mt. 3, 7. [2] Mt. 21, 23—32. [3] Lc. 3, 15 vgl. Act. 13, 25 und den „vierten Synoptiker“. Justin. Dial. 88: „die Menschen nahmen an, er sei der Christus“. [4] Mt. 15, 1. 16, 1. c. 12. 21. 22. Lc. 17, 20. [5] Mt. 17, 12 vgl. v. 10. 11, 7 ff. vergl. auch Act. 13, 27: „die Einwohner Jerusalems und die Obersten haben diesen und die Stimme der Propheten verkannt“; vgl. auch Luc. 22, 66 f.

seine behördlichen Vertreter setzen und zwar insbesondere in ihrer priesterlichen Eigenschaft, sofern die Priester vor Allem über ausserordentliche Kulthandlungen, wie die Taufe war, zu befinden hatten. Aber dass es „Juden" d. h. die christusfeindlichen Behörden und insbesondere Pharisäer waren[1], vergisst Johannes nicht, auch beiläufig zu bemerken. So bringt nun der Evangelist ein *Zeugniss des Johannes, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten absandten, damit sie ihn fragten.*

In seiner „Antwort" gibt der synoptische Täufer Auskunft über zweierlei: einmal über sein und des Messias Person und Würde, sodann über seine und des Messias Mission. Der Johannist nun trennt diese beiden Momente in zwei verschiedene Gänge der Disputation, wobei er in dem ersten auch die Aussage des altt. Propheten dem neuen in den Mund legt. Der erste Dialog über Johannis Person ist der Messiasfrage Jesu nachgebildet. Die Behörden des Volks inquiriren Johannes genau umgekehrt, wie Jesus seine Jünger über die Volksmeinung von ihm; hier wie dort kommen die drei Namen „Elias, Prophet, Christus" in Frage. Aus der Jesusfrage: „Wer sagen die Leute dass ich sei" oder dem Johannesbekenntniss: „Wer ihr meinet, dass ich sei", bin ich nicht — bildet der Evangelist: *„Wer bist du?"* Zunächst nun meinten Alle, Johannes sei der Christus. Daher heisst's in dem „Vierten Synoptiker": „ihnen rief er zu: *Ich bin nicht der Christus*"[2], wie auch der vierte kanonische Evangelist nun schreibt. „Sondern", lässt der Justinische Synoptiker den Täufer unmittelbar fortfahren: *„Stimme eines Rufenden"*. Das ist nun auch bei dem Johannisten die endgiltige Antwort des Täufers. Zuvor aber lässt er noch die beiden anderen Fragen: *„Bist Du der Elias?" „bist Du der Prophet?"* aufwerfen und verneinen: *„Ich bin's nicht!" ... „Nein!"* Dass Johannes die letztere Frage verneint, ist begreiflich. Denn „der Prophet", nämlich der von Moses verheissene, ist nach den altchristlichen Schriften Jesus selbst, das hält auch der neueste Evangelist fest[3]. Aber dass Johannes auch „der Elias" nicht sein solle, das ist auffällig. Indess auch Lucas hat schon nicht mehr eine Gleichstellung des Johannes mit „Elias", sondern nur eine

[1] Vgl. Ap.-G. 23, 12. 20. 27. [2] Lc. 3, 15. Justin. Dial. 88 vgl. Lc. 22, 66 f. [3] Deut. 18, 15—19. Matth. 17, 5. Act. 3, 22. 7, 37. Hebr. 3, 2 f. 12, 24. Joh. 1, 45. 5, 39. 6, 14. 7, 16. 8, 26. 40.

Vergleichung mit ihm in der Vorgeschichte: „in Geist und Kraft des Elias"; und genau genommen ist auch die Aeusserung Jesu über das Eliasthum des Täufers Matth. 11 nur ein schüchterner Versuch zu solcher Identification, die ähnliche Hinweisung aber am Verklärungsberg berichtet Marcus so, dass dieselbe eher wie eine Correctur einer solchen Identificirung aussieht: „Elias ist ja auch einst gekommen und sie thaten, was von ihm geschrieben steht" d. h. sie verachteten ihn, wie es in der Nazaretpredigt Luc. 4 ausgeführt ist[1]. Vielleicht wollte man Elias in der späteren christlichen Zeit als Typus Christi angesehen wissen wegen seiner „Feuertaufe", seiner Himmelfahrt und seines Namens; dafür spricht schon bei den Synoptikern die Feuertaufe des Messias im Munde des Täufers, bei Johannes die Stellung des Eliastitels zwischen „Christus" und „der Prophet". Dagegen scheint man auf den Täufer den Namen und die Person des letzten Propheten gedeutet zu haben, der in der griechischen Bibel schon übersetzt ist als „Herrn-Bote", wie ja auch der Täufer als Nachfolger des vorletzten Propheten Szacharja-Sohn heisst und als „Herrn-Bote" nach Malachja angezeigt ist bei den Synoptikern und bei Johannes. So mag's kommen, dass der neue Evangelist in Consequenz der Synopsis den Johannes als Elias abweisen lässt.

Der andere Theil des Johanneszeugnisses bezieht sich nun nach der Synopsis auf die Bedeutung seiner Taufe. Sie soll nach Matth. die Nähe des Himmelreichs, nach Lucas den wahren Christus ankünden; beides ist nämlich nach einer Verhandlung Jesu mit den Pharisäern gleich. In dieser fragen sie ihn, wann das Himmelreich komme, und er antwortet: „Es ist schon (mit mir) unter euch", daran knüpft er dann eine Anspielung auf die Sündflut, den Antityp der Taufe. In einer anderen Stelle der Lucasschriften spricht sich Paulus über die Johannestaufe aus: „Johannes taufte eine (Wasser-) Taufe der Busse, indem er (zur Erklärung derselben) dem Volke sagte, sie sollten an den nach ihm Kommenden glauben". Aehnlich spricht sich bei Lucas Johannes selbst aus über seine Mission[2]. Im Hinblick auf diese Lucasperikopen bildet der neue Evangelist die weitere

---

[1] Mc. 9, 13 vgl. Mt. 17, 13. Lc. 3, 15 ff. I Petr. 3, 20 f.

[2] Matth. 3, 2. Lc. 17, 20 ff. Act. 19, 4.

Verhandlung über die Johannestaufe, bei der die Fragesteller Pharisäer genannt werden, so dass es scheinen kann, sie bildeten eine neue Abordnung. *Und sie* (es?) *waren aus den Pharisäern abgesandt und fragten und sagten zu ihm: Was taufst du denn, wenn du nicht der Christus, noch Elias, noch der Prophet bist? Es antwortete ihnen Johannes und sprach: Ich taufe im Wasser. Mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt, der nach mir Kommende, dem ich nicht würdig bin den Schuhriemen aufzulösen.*

Nach der allgemeinen Ankündigung des Kommenden durch den Täufer erscheint nun gemäss der synoptischen Ueberlieferung Jesus am Jordan und wird von Johannes getauft.

An dieser Taufe Jesu nahm nun die christliche Dogmatik vielfach Anstoss, da ja die Johannestaufe mit einem Sündenbekenntniss verbunden war und zur Sündenvergebung dienen sollte. Verschiedene ausserkanonische Evangelien setzen die Taufbedenken auseinander und suchen sie zu entkräften [1]. Etwas Aehnliches geschieht bei Matthäus, wo Jesus erklärt, er lasse sich taufen, „um alle Gerechtigkeit zu erfüllen". Das lässt sich nach der paulinischen Heilslehre [2] so auslegen, dass Jesus die Taufe, wie z. B. die Unterordnung unter das Gesetz und Hingebung in den Tod als stellvertretende Sühnehandlung auf sich genommen habe [3], oder dass er sich selbst für seine Gläubigen geweiht symbolisch in der Wassertaufe, wie thatsächlich in der Bluttaufe. Schon damit kommt Johannes auf das Opferlamm der Offenbarung und des Petrusbriefes [4]. Der „Gerechte" aber, welcher selber kein Unrecht gethan hat und doch unter die Ungerechten gerechnet ward, ja die Sünden der Menschen auf sich getragen hat, das ist die bekannte Gestalt des Gottesknechtes, der auch als Opferlamm geschildert wird [6]. Die zwei Begriffe sind eine Art „Hendiadyoin" und geben den Ausdruck „Gottes-Lamm", das nach der Leidensprophetie näher bestimmt wird als *das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegträgt.* Mit „*Siehe*!" wird hingewiesen auf das kommende Gotteslamm gerade

---

[1] Ev. Nazar. bei Hieron. adv. Pelag. 3, 1. Praedicatio Pauli bei Cyprian. de n. iter. bapt. p. 142. [2] Röm. 4, 25. 6, 4. 15, 8. Gal. 4, 4. Col. 2, 12 f. [3] So Ign. Sm. 1. 2. (lat.) Justin. Dial. 88. [4] Ap. 1, 5. I Petr. 1, 18 ff. Mc. 10, 38—45. Joh. 17, 19. [5] Jes. 53 vgl. v. 10. 9.

wie in dem Passionscapitel[1]. Und zwar ist die höchste prophetische Idee vom Messias dem letzten Propheten selber in den Mund gelegt in dem Schlagwort, welches das ganze Jesaja-Capitel recapitulirt, weil eben in der Apokalypse wie in der Petrusepistel dieses christliche Mysterium unter diesem Lammesbilde als ein seit der Weltgründung geweissagtes und am Ende der Zeiten zu offenbarendes Heilsgeheimniss dargestellt ist[2]. Das Ende der Zeiten aber bezeichnet eben der Täufer, der auf das Gotteslamm hinzuweisen hat als kommendes.

So gibt also der neue Evangelist in dem Stichwort Gotteslamm eine Erklärung und ein Ersatzstück für die synoptische Taufe in ihrer Auffassung als Anfang und Sinnbild der Weihe Christi zu seinem opfervollen Berufe.

Die Erwähnung der Vorherbestimmung des Opferlamms in Apokalypse und Petrusepistel, wie der Satz in der Jesajaprophetie: der Herr wird euch voran- und vorausgehen[3], bringt den Johannisten auf den beliebten Gedanken von „Vor“ und „Nach“, auf den er darum hinweisen lässt: *„Dieser ist's, über den ich gesagt: hinter mir kommt ein Mann*[4] *welcher vor mir gewesen ist, denn er war mir zuvor.“* Ferner ist von dem Gottesknecht gesagt: „Wer kann sein Geschlecht erzählen“? Daher lässt der Johannist den Täufer erklären: *„Ich kannte ihn nicht“*[5]. Aber dennoch sind alle Propheten gekommen um ihm Zeugniss abzulegen und besonders Johannes der Täufer hat, wie sein Vater sagt, den Beruf, seinem Volk Erkenntniss des Heils zu geben und zwar durch Sündenvergebung, welche eben mit der Johannestaufe bezeichnet ist[6]. *„Daher“*, sagt der johanneische Täufer *„kam ich mit Wasser taufend, damit er für Israel geoffenbart würde“.*

Wie er aber nun selber die Erkenntniss des Heilandes empfing, kann man ersehen aus den synoptischen Taufberichten. In diesen kommt es den Berichterstattern nicht eigentlich auf das Getauftwerden des Herrn an, sondern auf das mitfolgende Zeichen. Am deutlichsten zeigt sich das bei Lucas, der im Evangelium die Taufe nur in einem Mittelwort nebensächlich erwähnt, dagegen die Vision im Hauptsatz eben als Hauptsache erzählt; in der Apostelgeschichte ist sie gar nicht berührt und

[1] Jes. 52, 14. 42, 1: „Siehe, mein Knecht!“ [2] Apoc. 13, 8. I Petr. 1, 20. [3] Jes. 52, 12 LXX. [4] Sach. 6, 12. [5] Jes. 53, 8. So auch das Ebionitenev. s. u. [6] Act. 10, 43. Luc. 1, 77 f.

auch sonst in den neutestamentlichen Schriften[1] gänzlich verschwiegen. Johannes übergeht den Taufakt als solchen durchaus und hält sich dafür an die „Vision". Diese Vision wird nach Matthäus, wie man annehmen kann, dem Täufer zu theil; und von Justin wird, wahrscheinlich nach seinem Vierten Synoptiker, jedenfalls nach herkömmlicher Ansicht vorausgesetzt, dass die Geistesmittheilung an Jesu nur einen deiktischen Zweck hatte, ein Zeichen für Johannes war zur Kundgebung an die Welt; denn, sagt er, „der heilige Geist und zwar wegen der Menschen wie gesagt in Taubengestalt schwebte über Ihm. Und durch den taufenden Johannes war für die Menschen eine Kundmachung nöthig, damit sie erkannten, wer der Christus sei". Diese Anschauung stimmt mit des Täufers Mission, „dem Volke Erkenntniss des Heils zu geben", also den Heiland bekannt zu machen[2]. Darum ist auch Johannes der „Zeuge" und der Evangelist schreibt: *Und Johannes zeugte;* natürlich *indem er sagte,* was er erlebt hatte, gradeso wie der Typus des Johannes, die „Prophetin Hanna" „von Ihm zu allen redete, welche auf die Erlösung Jerusalems warteten". Die Erzählung der Vision ist sehr kurz gehalten, die Thatsache nur angedeutet, weil der Seher mehr den Sinn derselben kund zu geben hat. Dabei ist das äussere Charakteristicum der Vision „die Taube" (nach Matth.) beibehalten, weniger wohl wegen eines gematrischen Geheimsinns des Wortes als vielmehr, wie Justin andeutet, als sinnliches Zeichen „um der Menschen willen", die ja das Geistige an sich nicht erkennen können, und zu denen auch Johannes „der Mensch" gehört; doch mochte der Evangelist wie Philo in der Taube auch ein bedeutsames Symbol sehen[3]. Also lässt er Johannes erzählen: *Ich habe geschaut*[4] *den Geist wie eine Taube aus den Himmel herabfahren.*

---

[1] Bemerkenswerth sind auch die Citate Justins, in denen der Ausdruck „Taufe" von Jesus vermieden ist. [2] Dial. c. Tr. 88. Luc. 1, 77. [3] Die Taube als Opferthier wohl ähnlich wie der Esel als Friedensthier gegenüber den Gerichts- und Kriegsthieren der Apokalypse, Adler und Ross (Ap. 8, 13. 19, 11) Justin. D. 88 vergl. Volkmar, Evv. 38. Iren. adv. haer. I, 46, 6: *Peristera* an Zahlenwerth = A und Ω. Philo I, 491: Die Weisheit; Targ. H. L. 2, 12 f. hl. Geist. [4] Perfectum, wie v. 34. Uebrigens wird aus einer Vergleichung von hier mit 1, 14 deutlich, wie auch Johannes unter den Augenzeugen der Herrlichkeit Christi erscheinen kann.

„Und über ihn kommen", setzt Matthäus hinzu. So heisst es in der Jesajastelle vom Gottesknecht, welche in allen synoptischen Taufberichten und noch mehr in dem des Nazaräerevangeliums berücksichtigt ist: „Ich gab meinen Geist auf ihn", und in der parallelen noch berühmteren Messiasprophetie, welche desgleichen im Nazaräerevangelium und scheint's im „Vierten" Justin's bei der Taufe citirt ist, wird gesagt vom Messias: „Auf ihm wird ruhen Gottes Geist" [1]. Dieses Ruhen des Geistes ist auch für Johannes wichtig, gerade wie für die ausserkanonischen Evangelien, darum schreibt er: *„und er blieb über ihm"* und wiederholt dieses Moment auch als bedeutsam für die Erkenntniss Christi in dem ihm von Gott gegebenen Signalement.

Ein solches „Zeichen" musste haben, wer als Jesus den „Christus", als Geistgesalbten, wie er Jes. 61 bezeichnet wird, erkennen sollte. So will der Prophet dem Ahas ein Heilszeichen geben „in der Tiefe oder in der Höhe" und gibt ihm dann das Zeichen des Jungfraunsohnes Immanuel; so gab der Engel den Hirten in der Christnacht „das Zeichen", so erklärt endlich Petrus in seiner Pfingstpredigt die Geistesausgiessung für ein Zeichen, woraus das „ganze Haus Israels sicher erkennen soll, dass Gott diesen gekreuzigten Jesus zum Herrn und Christus gemacht hat" [2]. So erhält nun auch der Täufer ein Zeichen: soll er ja doch Zeuge sein und muss also vergewissert sein von Gott aus, dass sein Zeugniss wahr ist [3]; dies Zeichen ist nun eben die Taufvision mit ihrer Offenbarung für Gesicht und Gehör. Als der „Herr und Christus" hat sich aber der gekreuzigte Jesus oder das Gotteslamm eben darin bewiesen, dass er den Geist ausgiesst oder wie in den Synoptikern Johannes den Christus charakterisirt im Gegensatz zu sich: „Ich taufe mit Wasser, er aber wird mit heiligem Geiste taufen". Der Name aber, mit

---

[1] Jes. 11, 2 f. s. Hier. z. d. St. „Die Quelle alles hl. Geistes stieg (bei der Taufe herab, ruhte auf ihm und sprach: Mein Sohn, in allen Propheten habe ich dich erwartet (Jes. 42, 11), dass du kämest und ich auf dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe". Matth. 12, 28 f. Just. D. 87. 51 mit Bezug auf Jes. 11: Christus ist die ἀναπαυσις κ. παυσις des heiligen Geistes. Vgl. auch Jes. 61, 1. I Petr. 4, 14. [2] Luc. 2, 12. Jes. 7, 10 ff. Act. 2, 36. [3] Vergl. das Ebionitenev. Epiph. 30, 13: „als diesen Johannes sieht, spricht er zu ihm: Wer bist Du, Herr? und eine Stimme vom Himmel sprach: dies ist mein lieber Sohn etc."

welchem Jesus bei der Taufe (nach Matth. für Johannes d. T.) signalisirt wird und den darum der johanneische Täufer in sein Zeugniss aufnimmt ist „Gottes Sohn“ [1]. Nach diesen Beziehungen nun lässt der Evangelist den Täufer seine Vision erklären und zugleich sein Zeugniss beschliessen: *„Und ich kannte ihn nicht. Aber der mich gesandt mit Wasser zu taufen sprach zu mir: Auf welchen du siehst den Geist niedersteigen und auf ihm bleiben, dieser ist's, der mit heiligem Geiste tauft. Und ich hab' es gesehen und will's bezeugt haben, dass dieser ist der Sohn Gottes“.*

Die gesammte Wirksamkeit des Täufers ist von dem Evangelisten also zusammengefasst in sein „Zeugniss“. Dieses ist ein doppeltes, einmal das allgemeine über seine eigene Stellung zur Christus-Idee, sodann die besondere Hinweisung auf den geoffenbarten Gottessohn. Das eine entspricht der synoptischen Perikope von dem Wirken des Täufers vor dem Volk, das andere der Taufe Jesu. Statt zweier historischer Akte ergeben sich bei dem neuen Evangelisten zwei verschiedene Kundgebungen über den Christus, die äusserlich als zwei aufeinanderfolgende Scenen dargestellt werden durch die Bemerkung *am andern Tage.*

Als das dritte Moment der evangelischen Geschichte erscheint in den Synoptikern die Versuchung. Der erste und dritte haben dies glänzend dramatisch ausgemalt. Dagegen der zweite sehr fragmentarisch wiedergegeben; zugleich aber mit einem neuen Zuge. Diese Versuchungsgeschichte ist offenbar aber nur als das Programm des Lebens Jesu an den Anfang gesetzt, indem darin dargestellt werden soll, wie Jesus die falsche jüdische Messiasrolle als Brotspender, Wunderthäter und Weltfürst ablehnt und dafür den Beruf eines Propheten d. i. Spenders des Gotteswortes als wahren Lebensbrotes, eines Wohlthäters und Jüngersammelnden Gemeindestifters wählt: in welch' dreifacher Thätigkeit er gerade von Matthäus zuerst übersichtlich, dann eingehend dargestellt wird. Die eigentlichen historischen Elemente der Versuchungsgeschichte dagegen treten erst in der Mitte des Lebens Jesu in Wirksamkeit [2]. Sonach lässt der neue Evangelist diese Erzählung hier gänzlich bei Seite, um sie an einer spätern

[1] Diogn. 11: οὗτος ὁ ἀεὶ, σήμερον Υἱὸς λογισθείς.

[2] S. u. zu c. 6.

passenden Stelle und zwar in der Mitte der Wirksamkeit Jesu zur Verwendung zu bringen. Höchstens kann man leise Spuren davon finden, dass er hier an die Versuchung gedacht habe, einmal in dem wiederholt auftretenden „Gotteslamm", welches wie in der Apokalypse den Gegensatz bildet zu den Bestien, von denen auch bei Marcus in der Versuchungsgeschichte geredet ist und welches überhaupt die christliche Messiasidee in ihrem schärfsten Gegensatz gegen die jüdische ausspricht, ähnlich wie der „Menschensohn" Daniels gegen die Unthiere der vier Weltreiche. Eine deutlichere Anspielung auf die Versuchungsgeschichte ist das Wort von den auf- und absteigenden Engeln, mit welchem das Vorspiel des johanneischen Lebens Jesu abgeschlossen wird, entsprechend der synoptischen Notiz von dem Dienst der Engel, welche dem berufenen und bewährten Gottessohn zu Theil wird. Nur geschieht dieser Engelverkehr nicht wegen des Menschensohns, der ihres Schutzes und Dienstes nicht bedarf, sondern um der Menschen willen, vor denen jener verherrlicht werden soll[1]. Einen weitern Anklang an die Versuchung könnte man etwa noch entdecken in der Berufung der Jünger als dem Anfang einer Sammlung von Gliedern einer Himmelreichsgemeinde, welche nicht herrschen will, sondern dienen, einer Herde des guten Hirten, der sein Leben als Lösegeld gibt im Gegensatz zu der Genossenschaft und dem Beistand, welche ihm der Fürst der Welt verspricht.

Jedenfalls ist es aber für Johannes ein passender Gegensatz, an die Schilderung des „Vorläufers" Jesu die Erscheinung seiner „Nachfolger" anzuknüpfen. Denn als solche „Nachfolgende" werden die Jünger bezeichnet, wie auch der Täufer sich selbst als den Vorgänger Christi darstellt[2].

3. Die Nachfolger.

I, 35—52.

Nach Taufe und Versuchung kann man in der Synopsis noch einen weiteren Aufenthalt Jesu in Judäa herauslesen. Denn nicht diese Ereignisse, sondern erst die Gefangennehmung des Täufers gilt als Anlass zum Rückzug nach Galiläa[3]. Ja Lucas

[1] Vgl. 5, 34. 12, 29. 30. [2] 1, 37. 38. 41. 44. 15. 27. 30. [3] Mt. 4, 12. Mc. 1, 14.

scheint bei diesem von einem Jesu vorauseilenden oder doch ihn begleitenden Gerücht zu reden, welches doch erst durch Kundgebung des Täufers entstanden sein möchte. Bestimmt terminirt die Apostelgeschichte den Anfang Jesu auf die Johannestaufe und setzt in die gleiche Zeit den beginnenden Umgang mit seinen Jüngern, wie man auch aus dem galiläischen Zusammentreffen Jesu mit den Erstberufenen eine vorherige Bekanntschaft herausfinden kann[1]. Jedenfalls findet der Johannist zwischen Taufe und galiläischem Anfang eine Fuge, die er als neutralen Boden mit neuer Handlung ausfüllen kann. Welcherlei Art diese sein würde, ergibt sich aus verschiedenen Reflexionen. Es wird eine Anknüpfung der Wirksamkeit Jesu an die des Vorläufers sein, speciell eine Vermittlung der Jüngersammlung durch das Zeugniss des Täufers. Die Thätigkeit des „Zeugen" und Vorläufers war ja eine vorbereitende, hinweisende: er sollte „dem Herrn ein bereit Volk darstellen". Der Eindruck und Erfolg dieser Zubereitung konnte aber am deutlichsten aufgewiesen werden durch eine bestimmte individualisirende Heraushebung Einzelner von dem Volk aus der Hörerschaft des Johannes, die so ziemlich aus denselben Elementen bestand, wie die Anhängerschaft Jesu[2]. Und da überhaupt nach evangelischer Ueberlieferung die Thätigkeit Jesu an diejenige des Johannes sich anschloss und unter anderm von der Johannestaufe sich die Jüngerschaft Jesu herdatirt, was lag näher, als sie auch in unmittelbaren äussern Zusammenhang zu setzen?

Auch in der Prophetie vom Gottes-Knecht und -Lamm ist diesem zum Entgelt „Samen" verheissen: „er wird Viele ererben und der Starken Beute vertheilen". Das kann als Weissagung auf das Gotteslamm gefasst werden mit Beziehung auf den „Täufer und die Obersten", denen Christus die Ihrigen zur Beute nimmt, indem er alle, die seine Stimme hören, als guter Hirte nach sich zieht und die verschiedensten Schaaren zu einer Herde „zusammenbringt", Er ohne den sie „alle sind wie irrende Schafe"[3]. Diese Nachfolge hinter dem Gotteslamm ist nun geschildert in der Apokalypse in Ausführung des Spruches, mit dem Jesus seinen Jüngern die Nachfolge auf dem Kreuzeswege zumuthet. Die „Stimme" ruft dort den Seher zum Schauen

[1] Act. 1, 21. 22 vgl. Mc. 1, 1. 3. Luc. 4, 38 vgl. Mc. 1, 16. [2] Mt. 21, 31 f. 3, 7. Luc. 3, 12. [3] c. 10 Jes. 53, 6. 9. 12. 52, 12. Joh. 1, 35. 3, 1 f. 26 ff.

himmlischer Geheimnisse. Und als er so „sieht", schaut er „das Lamm" als den Eröffner der Welt- oder Heilsgeschichte, das geschlachtete, das gepriesen wird von Himmelsstimmen um seines „Martyriums" willen. Und als der Seher abermals schaut, „sieht" er „das Lamm" mit seinem Gefolge, den „Erstlingen aus den Menschen für Gott und das Lamm, welche ihm überall hin folgen wohin es geht"; „zwölf Zwölftausende", welche „seinen Namen" tragen: „jungfräulich sind sie und keine Lüge ist in ihrem Munde erfunden", geradeso wie der Gottesknecht des Propheten selber[1].

Nach diesem apokalyptischen Gemälde zeichnet nun auch der Evangelist das Bild der Nachfolge Christi, die Berufung der „Auserwählten", welche Jesus „auslas" aus der Welt d. i. der Zwölfjünger, bezw. einer stellvertretenden Zahl derselben. Nachdem die evangelische „Stimme" die Welt im Allgemeinen hingewiesen auf „das Gotteslamm welches der Welt Sünde trägt" zeigt der Zeuge in einem zweiten Gesicht *am andern Tag wiederum das Gotteslamm* mit dem aufmerksammachenden *„Siehe"!* diesmal aber nicht der Welt, sondern denen, welche aus der Welt erwählt sind. Dabei *steht er,* auf der Warte nämlich wie Jesajas, auf der Höhe wie die „Stimme des Rufenden, welcher Zion die Heilsbotschaft verkündet mit mächtiger Stimme"[2]. *Sie folgten Jesu nach;* „wohin er geht", da wollen sie auch bleiben. Und er ladet sie ein mit demselben Ruf, mit welchem der apokalyptische Seher geladen wird zur Aufmerksamkeit auf das beginnende Drama der Erlösung: *„Kommet und sehet"*[3]! Die Auserwählten aber sind in erster Linie „jungfräulich", wie das die Sage von den Aposteln Johannes und Andreas, welche zusammen als die Helden der nach ihnen genannten Acten erscheinen[4], meldet, und in letzter Hinsicht „ohne Falsch", wie das von dem letztgenannten Jünger, dem Nathanael des Johannes gesagt wird: *in welchem kein Trug ist.*

Zu der apokalyptischen Vision vom Gotteslamm und seinen Nachfolgern bietet die mythische Schlussgeschichte des Lucas-Evangeliums ein entsprechendes Seitenstück, das dem Evangelisten schätzbares Material zur Composition der Nachfolge Christi

---

[1] Ap. 4, 1. 5, 6f. 14, 1—5. Jes. 53, 9. [2] 1, 15. Jes. 21, 8. 9. (vgl. Apok. 6.) 40, 9. [3] Apok. 6 vgl. Ps. 46, 9. 66, 5. [4] Epiph. 47.

bietet. Denn erst der Auferstandne ist der wahre Christus und die Auferstehungsgläubigen die rechten Christen[1]. Hier werden zwei Nachfolger Jesu aus der Schrift, vor Allem aus der Gottes-lammprophetie belehrt, dass „der Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen musste". Zuerst halten sie ihn für einen prophetischen Mann, bis sie ihn zuletzt als den „Christus" erkennen und als „Herrn" bekennen. Sie gehen und weilen zusammen und zwar zur Abendzeit und er stellt sich, als ob er weiter gehen wollte. Darnach malt nun auch der Evangelist seine Scene im Einzelnen aus. Er lässt auch zwei Jünger auftreten, von denen der eine später mit Namen genannt wird, gradeso wie Kleophas, der andere aber ungenannt bleibt. Sie wandeln zusammen und kehren bei ihm ein, nachdem er sich gestellt hatte, als wüsste er nicht, was sie wollten, aber er nimmt sie an, um so das später gesprochene Wort zu illustriren: „wer zu mir kommt, den stosse ich nicht von mir"[2]. Sie reden ihn auch zuerst als *„Rabbi"!* an, um später ihn als den (in den jüdischen Schriften geweissagten) Messias zu bekennen. So ist endlich auch die Zeit des Zusammentreffens dieselbe wie bei dem Emmausgang[3].

Daneben wird dem Evangelisten noch eine Scene aus dem alttestamentlichen Allegorienbuch, dem Hohenliede, vorschweben, wo die suchende Seele den Bräutigam fragt: „Sage mir du, den meine Seele liebt, wo weidest, wo lagerst du? Damit ich nicht bei den Herden andrer Hirten muss schweifen". Daher die Frage: *„Wo weilest Du"?*

Die Emmaus-Jünger kommen und verkünden ihre Erfahrung noch am selben Abend ihren Mitjüngern und hören von diesen, dass der Herr auch dem Simon erschienen sei; dieser ist also der Dritte derer, die „den Herrn sehen". So bringt nun auch bei dem vierten Evangelisten noch am gleichen Tage einer von den beiden „Nachfolgern Jesu" *der Bruder des Simon Petrus,* die Kunde mit den Worten: *„wir haben den Christus gefunden", und führte ihn zu Jesus.* Dieser Simon ist derselbe, welcher später als der erste Christusbekenner „Petrus" genannt wird.

[1] Nach dieser Emmausmythe componirte auch Justin die Erzählung seiner eigenen „Nachfolge Christi". Ein Unbekannter belehrt ihn aus den Schriften und mir „entzündete sich sogleich ein Feuer in der Seele und eine Liebe erfasste mich zu den Propheten, indem dies allein die gewisse und nützliche Philosophie sei". Dial. 8. [2] Joh. 6, 37. [3] H.-L. 1, 7.

Aber der Evangelist bemerkt auch, dass die Synoptiker berichten, wie Jesus ihn schon bei der Berufung zum Apostel so genannt, ja schon beim ersten Zusammentreffen mit ihm ihn mit dem Ehrennamen bezeichnet habe. Darin sieht nun Johannes einen wunderbaren geistigen Hellblick. Mit diesem lässt er den Simon auch von Jesus angeschaut werden, wobei die vorläufige Namengebung erfolgt: *Jesus blickte ihn an und sagte: du bist Simon, Jonas Sohn; du wirst Kephas d. i. Petrus heissen.*

Die synoptische erste Jüngersammlung ist sonach bei Johannes vertauscht mit der Erscheinung des Auferstandenen, indem der vierte Evangelist gerade da den Schluss des Lucas-Evangeliums verwerthet, wo Lucas den Fischzug Petri setzt, und Johannes den Fischzug Petri an das Ende seines Evangeliums verlegt: der Fischzug Petri ist ja eine Vorausnahme dessen, was erst in der Missionszeit stattfindet.

Ausser dieser Jüngerannahme wird aber in den Synoptikern noch eine weitere geschildert mit lauter Ungenannten. Von diesen erbietet sich der Erste: „ich will dir nachfolgen wo du hingehest", geradeso wie die beiden Johannesjünger; er erhält aber eine entgegengesetzte Antwort wie jene, indem Jesus bemerkt, er habe keine Stätte, da er sein Haupt hinlegen könne[1]. Offenbar ist diese synoptische Scene für Johannes das Mittelglied gewesen, das ihn auf die apokalyptische Nachfolge Christi brachte. Ein zweiter Jünger-Candidat wird unmittelbar darauf von Jesus selber aufgefordert: „Folge mir nach"! Dieser so Berufene ist der Tradition nach Philippus[2]. So lässt denn Johannes nach den drei Erstlingen, die bei ihm auch die Rolle der hervortretenden Vertrauten spielen, den *Philippus finden am folgenden Tag* und ihn auffordern: *„Folge mir nach!"* Diesem Philippus sagt Jesus in der Synopse nach Abweisung seiner Bitte um vorheriges Begräbniss seines Vaters: „Du aber gehe hin und verkünde das Gottesreich"; was der Angeredete auch unweigerlich gethan zu haben scheint. So lässt nun auch Johannes den Philippus hingehen auf die Propaganda für das Gottesreich, was für den Evangelisten soviel ist als für den Gottessohn. Also *findet Philippus den Nathanael* und gewinnt ihn durch anhaltende eindringliche Aufforderung für den Meister.

---

[1] Mt. 8, 18 ff. Lc. 9, 57 ff. [2] Clem. Alex. Str. III, 4, 25.

Der Dritte in der Reihe jener synoptischen Jüngercandidaten will sich erst verabschieden von seinen Hausgenossen. Dies hat nun Einer unter den Berufenen auch wirklich gethan, Levi-Matthäus[1]. Dieser Matthäus ist nach diesem andern Bericht auch der fünfte unter den Berufenen, wie sich auch für Johannes ergibt; nach der Apostelgeschichte ist ein ähnlichnamiger der letzte[2]. So bringt nun auch Johannes einen gleichbedeutenden verstellten Namen für den von ihm letztgenannten: Nathana-El. Bei Matthäus zeigt sich Jesus als Herzenskündiger, bei der Wahl des Matthias wird er ausdrücklich so genannt. Bei einem weiteren Zöllner — Zachäus, dem „Reinen", welcher sich von allem Betrug rein machen will — legt sich derselbe Gedanke nahe: Jesus siehet ihn auf einem Baume, aber er sieht auch tiefer, er siehet auch sein Herz an. Diesen Amtsgenossen des Matthäus, bei welchem der Herr gleichfalls einkehrt und sich desgleichen den Vorwurf der Sünderfreundschaft zuzieht, bezeichnet Jesus als Abrahamssohn und preist ihn selig, da seinem Hause heute Heil widerfahre[3]. Auf diesen Zöllner passt der 32. Psalm, welcher die Seligkeit des reuigen aufrichtigen Sünders zeigt, der auf den Herrn vertraut und Vergebung erhält für die Sünde, die er redlichen Herzens ohne „Falsch im Munde„ beichtet.

Im ersten Psalm wird ähnlich der Gerechte selig gepriesen und im Gegensatz dazu die Spötter geschildert und der Klub der Bösewichter und der Weg der Sünder. Als ein solcher „Sünder" und „Spötter" und „Gesetzloser" erscheint der Zöllner, so lange als er an seinem alten Sitze bleibt und ihm gegenüber die Pharisäer als die Gerechten. Dies ändert sich aber plötzlich, sobald der Zöllner ein Anhänger des Heilands und Herzenskündigers wird; seiner Sünden wird nicht mehr „gedacht", ihm ist „Heil wiederfahren", er ist „Abrahams" echter „Sohn", dagegen die Selbstgerechten, die die Andern verachten und murren über die Annahme von Sündern und die Einkehr Christi bei ihnen, sie wandeln zur Rathsversammlung der Gottlosen, betreten den Weg der Sünder und setzen sich auf den Sitz der Lästerer: so ist's ja thatsächlich bei den Pharisäern geschehen und ihnen

[1] Der ein Mahl macht in seinem Hause und seine Genossen dazu lädt.
[2] Auch nach dem Ebionitenev. ist Matthäus der letztgenannte. Epiph. 30, 13.
[3] Luc. 9, 61 f. 5, 27 ff. Act. 1, 23 f. Lc. 19, 1 ff.

hat darum Jesus „Gericht“ und „Untergang“ und „Nichtvergebung der Sünde der Lästerung geweissagt[1]“.

Nach dieser Vorlage ist nun die Figur und Scene des Nathanael gezeichnet. Er gibt sich zuerst als „Spötter“, wie die Lästerer auf dem „Katheder“, die Rabbinen, höhnen über *den von Nazaret*, aus dem, wie sie aus der Schrift wissen, *nichts Gutes kommen kann.* Aber er ist „redlich im Herzen“, wie der Psalm sagt, denn er *kommt und sieht*, wie Zachäus vorhin läuft um ihn zu sehen. Und Jesus anerkennt ihn demzufolge auch mit dem Psalmwort und nach dem synoptischen „Abrahamsohn“: *„Siehe in Wahrheit ein Israelite, in welchem kein Falsch ist“.* Und als er verwundert, wie man sich Matthäus und Zachäus vorstellt, fragt: *„Woher kennst du mich?“ antwortete Jesus,* der Herzenskündiger — der „des Gerechten Weg kennet“ und ihn selbst, der sein „Liegen weiss und sein Aufstehen und seine Gedanken merkt von fern“ —: *„ehe dich Philippus rief unter dem Feigenbaum sahe ich dich“.* Denn der Israelite ist charakterisirt als „sitzend unter seinem Feigenbaum und Weinstock“, auf welche Formel Johannes um so mehr kommt, als er den Zachäus auf einem Maulbeerfeigenbaum sitzend vor der Seele schweben hat[3].

Das „wahrhafte Israel“ wird aber auch „in Wahrheit“ erleben als wache Wirklichkeit und in ewiger Dauer, was „Israel nach dem Fleisch“, der Typus des „Gottsehenden“, nur im Traumgesicht als Vorbild und Weissagung und was der letzte Israelite, Johannes wieder als Vertreter des hellsehenden israelitischen Prophetenthums höchstens als vorübergehendes Moment im Gesicht schaut. Nicht nur das Göttliche schaut ihn, sondern er schaut das Göttliche: *„Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet von nun an den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über dem Menschensohn“.* Das „darauf“ des hebräischen Textes (LXX bezieht es auf die Leiter) versteht Johannes von dem „Ort“, dies ist aber nach Philo der „Logos“[4], über dem Israel der Gottschauende die Himmelskräfte sieht.

---

[1] Vergl. Matth. 12, besonders v. 7. 14. 20. 30. 31—37. [2] Joh. 7, 52. [3] Aehnlich bei Rabbinen. Auch der Prophet Esra sitzt unter einem (Eich-) Baum, als er seine letzte Vision empfängt, IV Esra 14, 1. [4] I, 630 f. II, 415.

Der gesammte Abschnitt von der Jüngersammlung soll das verschiedenartige Kommen zu Jesu und das Bleiben bei ihm darstellen[1]. Begreiflich darum, dass die verschiedensten synoptischen Scenen hier combinirt und mit anderweitigen alttestamentlichen und apokalyptischen Zügen ausgestattet werden. Wie sehr nun aber auch der Johannist im Zusammensuchen seiner Stoffe in die Weite zu schweifen scheint, er behält doch stets nicht nur sein Thema im Auge, sondern auch seinen Ausgangspunkt: am Schlusse kehrt er zum Anfang und auf die synoptische Grundstelle vom Weilen bei Jesus zurück. Ihm nachfolgen und bleiben, wo er weilt, wollen die Jünger, wie es der erste Bewerber um die Nachfolgerschaft ausspricht. Das bedeutsame Wort Jesu ist aber dort, dass „der Menschensohn nicht hat, wo er sein Haupt hinlege". Eben aber das braucht und will der johanneische Menschensohn nicht: er schwebt zwischen Himmel und Erde, „er kommt in den Wolken des Himmels" und nicht auf Erden legt er sein Haupt hin — da „zeltet" er nur — sondern gen Himmel ragt's, dort ist er daheim, „er muss sein in dem das seines Vaters ist[2]". Aber freilich die Jünger brauchen's, sie müssen einen festen Ort haben, wo sie weilen, einen Grund, worauf sie stehen. Dieser „Ort" aber ist nach alexandrinischer Ueberlieferung Christus, den auch Paulus den „Grund" und die Evangelisten den „Eckstein" zu nennen gewohnt sind. So ist der Christus-Logos nach Johannes der gesalbte Stein, darauf das wahre Israel sein Haupt hinlegt und die Geisteswelt offen sieht und den Weg zwischen Himmel und Erde, „das Gottesreich", wie Pseudosalomo sagt[3].

Also zeigt sich's, wer Jesu nachfolgt, muss wie Jacob wandern aus dem Kanaan des Judenthums in die obere Heimat der Seele; so muss sich jeder Jünger entfernen von seinem Ort da er steht, liegt oder sesshaft ist, und zum Menschensohn kommen: er muss ändern Stand, Lage, Sitte; muss weggehen von seinem menschlichen Meister, der nur Pädagog auf Christus ist, muss verlassen seine Heimat und sein Gewerbe, muss aufgeben seinen fleischlichen Geburtsnamen, muss seine gesammte äussere und innere Abstammung verleugnen. Dafür findet er Ruhe und Heimat bei dem himmelsgesandten Menschensohn, den ergreift

[1] So auch Weiss §. 154a. [2] 3, 13. 1, 18. 6, 15. [3] Weish. 10, 10.

er, wie er von ihm angezogen wird, da erkennt er gleichwie er selbst von Gott erkannt wird, er wird ein „ins Himmlische Eingeweihter", ein Wissender, ein „Israel" d. h. ein Gottschauender[1].

So gipfelt die ganze Darstellung der Jüngerberufung in dem Wort, das die ganze Vorgeschichte abschliesst. Diese Vorgeschichte aber ist eine Vorgeschichte des Christenthums wie die Vorgeschichte jedes werdenden Christen, die verschiedenen Stufengänge, die von einer Klarheit zur andern führen, bezeichnen nur die verschiedenen Stationen auf dem Heilsweg, den Fortgang der Erkenntnissmethode, welcher mit dem höchsten Ziele abschliesst, das nicht nur Einem, sondern Allen in der Mehrzahl gezeigt wird: „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über des Menschen Sohn"[2].

4. Der Anfang der Zeichen.

II, 1—12.

Die Anschauung des Himmlisch-Göttlichen im und am Menschensohn ist nach der einen Seite die höchste Stufe der Erkenntniss, das erhabenste Wissen, wahre Weisheit: als solche erscheint die christlich-alexandrinische Tugend am Schlusse der Jüngersammlung, welche die verschiedenen Stufen des Christenthums darstellt. Nach der andern Seite aber ist die Weisheit auch ein Gut, ein Genuss, das vollkommenste Glück: Seligkeit. Auch diese andre Seite des Christenthums ist nun darzustellen; dass dies die „Erfüllung", die Stufe der Vollkommenheit sei, könnte bezeichnet sein durch die Bemerkung: *am dritten Tag.*

Aehnliches geschieht schon in den Sprüchwörtern des Salomo im Gastmahl der Weisheit; und bei Philo heisst es: „der glücklichen Seele, welche ihren hl. Becher hinhält, wer anders giesst ihr die heiligen Schalen voll wahrhafter Freude, als der Mundschenk Gottes und Speisemeister *(Symposiarch)*, der Logos?"[3]. Es geschieht ferner im N. T. bei Christus selbst in mancherlei Sprüchen und Gleichnissen, worin das Christenthum oder Gottesreich als Mahlzeit, namentlich als Hochzeit dargestellt wird. Auch in der Johannes-Apokalypse ist die Seligkeit der um ihren Herrn vereinigten Nachfolger des Lammes als Hochzeit beschrie-

[1] S. 432. [2] Vgl. Barn. 5, 7—9. [3] Spr. 9 vgl. Sir. 1, 12. Philo I, 691.

ben. Somit ist dem Johannisten das Vorbild gegeben für eine eigene Construction zur Versinnbildlichung des Gedankens: „Selig sind die Augen, die da sehen was ihr sehet"; ein Spruch, der in dem bildlichen Stil der Apokalypse seine Parallele findet: „Selig sind die zum Hochzeitsmahl des Lammes berufen sind". Synoptischerseits und zum erstenmal erscheint dies Sinnbild im Munde Jesu gleich nach der ersten Jüngersammlung und zwar gelegentlich eines Gastmahls im Hause des Zöllners Levi, der da Matthäus heisst. Die dortige Rede ist deutlich die Grundlage für die spätern Gleichnisse, wie namentlich die Kranken und Krüppel als Gäste des Hochzeitsmahls beweisen, von denen Jesus in dem Spruch beim Levimahl redet. Ja das Matthäusmahl ist selber ein Typus der Himmelreichshochzeit, indem an ihm die „Kranken" theilnehmen, die Gesunden und Gerechten aber sich selbst ausschliessen. So ist jenes eine Illustration der von Jesus in der Parabel ausgesprochenen Wahrheit und gibt die Farben für das Gleichnissbild. Dass der Johannist bei seinem neuen Gemälde dies Mahl im Auge hat, drückt er damit aus, dass er als den Ort seines Hochzeitsmahls Kana bezeichnet, welches später als Heimat Nathanaels d. i. des Matthäus angegeben ist. In dem Berichte des einen Synoptikers ist dabei Jesus der Gast, in dem des andern der Wirth. Dieser Umstand mag dem neuen Evangelisten vielleicht die erste Idee an die Hand gegeben haben zur Composition eines Festmahls, bei dem Jesus einerseits als geladener Theilnehmer, andererseits wieder als der eigentlich Spendende erscheint.

Also *war am dritten Tage eine Hochzeit in Kana . . . und es war auch Jesus und seine Jünger zur Hochzeit geladen;* letzteres ganz so wie zum Matthäusmahl.

Als Bräutigam erscheint in den synoptischen wie apokalyptischen Bildern der Messias selber. Die Braut wird in den Evangelien nicht bezeichnet; nach der Apokalypse ist es augenscheinlich „das Weib", das zugleich Mutter des Messias ist, das heisst Israel als Nation (nämlich das wahre Israel)[1]. Darnach zieht nun der Johannist *die Mutter Jesu* auch zur Hochzeit bei und lässt sie mit dem apokalyptischen Terminus *„Weib"* anreden. Begreiflicherweise kann sie aber nicht die Braut sein; indess

[1] 19, 7. 9. 12, 1. 21, 9.

tritt sie als eine Art „Brautmutter“ auf, wie Luther sagt, indem sie sich der Hochzeit annimmt, wie eine solche zu thun pflegt. So kann auch nicht Jesus der eigentliche Bräutigam sein; aber er vertritt doch durch seine That dessen Stelle, wie's von Anfang an die Brautmutter ihm zugemuthet. Möglicherweise denkt sich der Evangelist nach alttestamentlicher Weise Jahveh als Bräutigam[1], was er mit der eigenthümlichen Anrede an denselben angedeutet haben mag: *„Jeder Mensch; du aber . . .“*

An das synoptische Zöllnermahl knüpft sich eine Verhandlung zwischen Jesus bezw. seinen Jüngern und den Pharisäern, sowie den Johannesjüngern über sein und seiner Jünger fröhliches Geniessen gegenüber ihrem Fasten. Dabei bezeichnet Jesus sich eben als den Bräutigam und Mahlspender und seine Jünger als Hochzeitsgäste, und schliesst mit einem Spruch, in welchem Geist und Sitte des Judenthums als milder alter Wein bezeichnet wird, dagegen das was er bietet neuer gährender, starker Most ist. So wird auch später ihm wiederholt der Vorwurf gemacht, er sei ein Schlemmer, insbesondere ein Weinsäufer, während gerade von Johannes als Nasiräer die Enthaltsamkeit von allen berauschenden Getränken betont wird. Noch in der Apostelgeschichte klingt jener Vorwurf des Weintrinkens bei der Geistausgiessung am Pfingstfeste nach in der boshaften Beschuldigung: „sie sind voll süssen (neuen?) Weins“. Aeusserte sich ja doch die Begeisterung, das Erfülltsein von der Kraft des neuen religiösen Wesens ganz in physiologisch ähnlicher Weise, wie die Berauschung mit Wein, im ekstatischen, unartikulirten „Zungensprechen“. So heisst's auch von der Weisheit: sie machet trunken mit ihren Früchten (als Weinstock)[2]. Der Wein aber ist Hauptgenuss eines jeden Festmahls und spielt also auch bei der Hochzeit des Himmelreichs eine Hauptrolle. Er wird auch als Sinnbild der Freude und der Begeisterung gebraucht, da er das Herz fröhlich und das Auge helle macht. So spendet „der Herr“ im Psalm als freundlicher Wirth im geistlichen Festmahl Wein die Fülle, wovon Alle genommen haben Gabe um Gabe[3].

Der im Levimahl angedeutete Gegensatz von dem Fasten des Judenthums und der fröhlichen Fülle, die der Messias bringt,

[1] Vgl. 4, 18. [2] Ap.-Gesch. 2. I Cor. 12. 14. Sir. 1, 14 vgl. 24, 17. S. auch Hoheslied 5, 1, wo die Nachbaren und Freunde aufgefordert werden, auf der Hochzeit sich zu berauschen. [3] Ps. 23, 5. Joh. 1, 16. Gen. 49, 12. 11.

ist aber schon in einer berühmten alttest. Messiasprophetie geschildert, auf welche der erste Evangelist beim Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu aufmerksam macht, namentlich zum Beleg dafür, dass Jesus in Galiläa wirkt[1]. „Zeichen und Wunder werden geschehen im Hause Israels von dem Herrn . . . Es wartet auf Ihn. Grosser Mangel herrscht und vergebens schaut man sich um Hülfe um. Aber nicht wird in Verlegenheit bleiben der jetzt in Noth sich befindet bis zur bestimmten Zeit. Das trinke zuerst. Bald thut er's, Mark Sabulon, Land Naphtali und ihr Andern am Strande, und jenseits des Jordans, Mark („Galiläa") der Heiden . . . Freuen werden sie sich vor dir wie in der Ernte. Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn gegeben, sein Name heisst „Wunderrathender"[2].

Diese messianische Weissagung enthält das Programm für ein Bild von der wunderbaren Heilswirksamkeit des Christenthums. Sie und die evangelischen Hochzeitgleichnisse geben Zeddel und Einschlag für das neue Lehrbildgewebe. Sabulon ist die Landschaft, in der Kana Galiläa's liegt. Dort *machte der Herr den Anfang seiner Zeichen.* Der Herr ist erwartet, geladen; es ist *Mangel an Wein,* nachdem man zuerst *geringen* getrunken[3]. Der Mangel soll aber nicht dauern, nur bis zu seiner Zeit", bis *„die Stunde da ist"* und der erscheint, der da heisset Wunderrathender; mit ihm erscheint auch Freude und Ueberfluss.

Bei der jesajanischen Prophetie kommt Einem die Schilderung der Hungersnoth und ihrer Abhilfe durch Israels grössten Sohn in den Sinn, die wahrscheinlich auch schon dem Propheten vor Augen schwebte[4]. Dort schreit das Volk zu Pharao, der verweist es auf Joseph mit den Worten: *„was er euch sagt, das thut"*. Diese Worte bringt nun auch der Evangelist bei, indem er sie der Mutter in den Mund legt, welche hier dieselbe Rolle spielt wie dort der König. Vielleicht geschieht dies ohne weitere Absicht des Schriftstellers, vielleicht aber auch soll es eine bestimmte Beziehung und Hinweisung auf jene Geschichte des A. T. enthalten; jedenfalls aber dient dem Evangelisten solche Benutzung der altheiligen Worte dazu, sein Werk zu schmücken und ihm tieferen Gehalt zu geben[5]. So soll auch das *voll bis*

[1] Mt. 4, 14. [2] Jes. 8, 17—9, 6. [3] Lc. 5, 39. [4] Vgl. Gen. 41, 55 m. Jes. 8, 21. [5] Vgl. auch das Trunkenwerden beim Gastmahl des Josephs Gen. 43, 34. Siehe S. 414 N. 2.

oben an wohl erinnern an den hebräischen Gründonnerstagspsalm, während der griechische die ausgezeichnete Güte und das Berauschende als besondere Momente geliefert haben könnte. Aus der Wasserverwandlung des Moses scheinen die *Steinkrüge* entnommen zu sein, indem ja leicht die Ideenassociation vom Wasser und Abendmahlswein auf das in Blut verwandelte Wasser des ersten Retters bringt. Auf eine Transsubstantiation des Wassers in Wein statt einer Neuschöpfung wird eben jene Mosesthat geführt haben. Dazu kommt, dass die Juden sich viel mit Waschungen abgegeben haben, dass namentlich das Wasser das eigenthümliche Element des Täufers ist, indem er sowohl nur solches trinkt, als auch damit tauft. So kann der Vertreter des Judenthums, der Hohepriester, aber auch Johannes der Täufer: der Prophet des Judenthums als der *Speisemeister* dem figurenreichen Hochzeitsgemälde einverleibt werden, und deren Untergebene oder Schüler als *Diener*. Kommen ja doch bei der Matthäusmahlzeit Jünger der Pharisäer und des Johannes vor; und redet später der neue Evangelist von Dienern des Hohenpriesters, welche dem Eindruck der Herrlichkeit des Herrn sich beugen. Uebrigens klingt der Auftrag an die Diener, wie die synoptische Antwort Jesu an die Johannesjünger: „Gehet hin und saget Johanni wieder, was ihr sehet und höret", d. h. die wunderbaren Wirkungen des Geisteträgers. Der sachkundige Prophet (oder Priester) wird veranlasst, unbewusst seine Anerkennung der Herrlichkeitswirkung des Messias auszusprechen. Was also die grosse Menge ablehnt, in dem neuen Most den bessern anzuerkennen, das spricht der Kenner (wie 1, 17 ohne Bild) aus, wenn auch vielleicht gegen seinen Willen[1].

Freilich die volle Herrlichkeitsoffenbarung Jesu vollzieht sich erst bei seinem Tod, erst beim Pfingstfest beweist er sich seinen Jüngern und dem „ganzen Hause Israels" als Herr und Christ, indem er trunken macht mit dem Feuerwein des heiligen Geistes. Was jetzt geschieht, ist nur eine Vorausnahme einer

[1] Vgl. zum Ganzen Philo I, 295 f.: Dem Frommen gibt Gott seinen ungemischten berauschenden Trank, bald durch einen seiner dienenden Engel, bald unmittelbar selbst. 103: Der Logos als Priester des Seienden bringt gleich Melchisedek Nahrung der Freude, und zwar Wein statt Wasser und berauscht und erheitert so die Seelen mit göttlicher Trunkenheit.

späteren Thatsache. Das Ende ist gleichsam an den Anfang gesetzt. Das wird angedeutet durch die Bemerkung: *„Meine Stunde ist noch nicht da“*. Andererseits ist das Pfingstwunder ein neuer schöpferischer Anfang des Werkes Christi, das Erstlingszeichen des Verherrlichten, des wahren Herrn, des Christus des Glaubens, von dem an erst die christliche Gemeinde ihre Glaubenskraft datirt. Dem entsprechend heisst die in das neue Evangelium verlegte Pfingstspende des neuen Geistes „Erstlingszeichen des Herrn“ und *Offenbarung seiner Herrlichkeit*, wodurch die *Jünger glauben* lernen. Der Name des Ortes bezeichnet die That als neue Schöpfung. Die Anwesenheit der Mutter und Brüder Jesu, die bei der Geistesausgiessung stattfindet, wird auch hier erwähnt.

Die Kanahochzeit stellt die freundliche Herrlichkeitsoffenbarung Jesu dar und die freudige Glaubensanerkennung seiner Jünger. Das ist überhaupt die eine, die Lichtseite in der Geschichte des Christenthums wie im Leben Jesu, diejenige, auf welche ja schon der Ruf „Evangelium“ hinweist, den Jesus von vornherein erhoben. Und gerade das Hochzeitsbild ist das Originalgleichniss Jesu, das er von Anfang an gebraucht und später immer wieder variirt. Diese Lichtseite des Lebens Jesu: heilvolles Wirken und begeisterter Glaube tritt auch bei den synoptischen Evangelien in erster Reihe hervor, namentlich beim ersten. Sowohl die programmartige Uebersicht als auch die ausführlichen Berichte von Jesu Reden und Werken im ersten Theil seines Buches malen in freundlich hellen Farben. Zuerst lässt das Citat der Jesajaweissagung die Erscheinung des Herrn wie Sonnenschein in die Finsterniss des Weltelends hineinleuchten; dann macht er mit dem Fluss seiner holdseligen Reden, die bei der Bergpredigt aus seinem Munde gehen, die Zuhörer trunken in betäubtem Staunen; endlich versetzt er durch seine Heilthaten die Menschen in glückselige „Ekstase“, so dass er selber Gott preisen darf darüber, dass er den Seelen Erquickung bringt. Jenes Citat oder auch die vorhergehende Losung Jesu kann als einleitendes Motto oder Programm des Lebens Jesu nach seiner Lichtseite dienen. Statt eines solchen Spruches liess sich aber auch ein Bild dafür benutzen, eine Vignette statt des Motto. Und eine solche bietet eben dies Kanagemälde. Der stete Zusatz des Johannisten zu Kana: Galiläa

sowie die fast wörtlich aus jenem synoptischen Zusammenhang genommene Bemerkung: *er stieg nach Kapernaum,* wird auf diese galiläische Heilszeit hinweisen sollen.

Lucas stellt seinem Evangelium auch ein Programmbild voran: die Nazaretpredigt, diese enthält ebenfalls einige Momente, welche zur Construction der Kanahochzeit dienlich sein konnten[1]: die Einkehr bei seiner verwitweten Mutter und des Propheten bei der kananäischen Witwe bei Gelegenheit einer Hungers- und Durstnoth mit der wunderbaren Vermehrung des Oels im Kruge[2].

5. Das andere Zeichen.

II, 13—22.

Die Eröffnungsscene des lucanischen Evangeliums kehrt eine andere Seite am Leben Jesu hervor als der Anfang des Lebens Jesu bei den andern Synoptikern. Es ist das tragische Moment der evangelischen Geschichte: der ungläubige Widerstand des Heimatvolkes und die Strafpredigt Jesu. Wie darum Johannes die positiv-schöpferische Wirksamkeit Jesu nach den beiden ersten Evangelisten in der Hochzeit darstellt, so wird er nach dem dritten die kritisch-polemische in einer weiteren Vignette schildern, die mit jener als Portal seines Werkes zusammengehört und zusammen betrachtet werden muss wie die zwei Säulen des Tempels, deren Inschriften Einen Gedanken ausdrücken. Da aber aus der Lucasperikope alles Material schon sonst verwendet ist oder wird[3], so muss der Dichterevangelist nach andern Quellen sich umsehen; während die Pointe derselben hier zur Geltung kommt und den Grundcharakter des johanneischen Bildes abgibt.

---

[1] Aus der ganzen Perikope geht hervor, dass die Nazarener Jesus zu einer ähnlichen That bei seinen armen Verwandten, speciell bei seiner Mutter provocirten, wie sie Elias vollbrachte. Während der lucanische Jesus diese zurückweist, vollbringt sie der johanneische. [2] Vielleicht mag sogar der Name Kana mit „Kananäa" zusammenhängen, wie ja auch bei dem synoptischen Apostel Simon II. (Matth. 10, 4 Parr.) eine ähnliche Verwechslung sich findet. Das im A. T. einzig erwähnte Kana ist nördliche Grenzstadt gegen die Heidenwelt und liegt sowohl im tyrischen Gebiet, wie auch in Galiläa, dies im weitern Sinn gefasst; so könnte auch trotz, ja wegen des Zusatzes gerade das kanaanitische Kana gemeint sein, womit auch die Entfernung stimmt, welche nach Joh. 4 mindestens eine starke Tagreise beträgt, während das sonst gemeinte Kana nur sieben Stunden von Kapernaum entfernt liegt. Keim II, 428f. [3] 1, 11. 4, 43.

Für diese Schattenseite des Lebensbildes Jesu findet sich aber nun in den Synoptikern reichlich anderer Stoff, der ein eigenthümliches neues Gemälde gestattet. Welche synoptische Scene für diesen Entwurf massgebend sein wird, ergibt sich aus einem Ueberblick über die Conflictsmomente im Leben Jesu. Sie betreffen hauptsächlich die beiden Nationalheiligthümer Israels: Sabbat und Tempel, das zeitliche und örtliche Institut des jüdischen Gottesdienstes, deren Heiligkeit am eifersüchtigsten von jeher gewahrt wurde und deren grössere Geweihtheit auch in der theoretischen Disputation der Rabbinen, wie in der gottesdienstlichen Praxis der Priester in Concurrenz trat. Doch wurde dem Tempel in der Praxis wenigstens der Vorzug gegeben, denn um seinetwillen durfte auch der Sabbat gebrochen werden, wie Jesus bei einem Sabbatstreit ausführt. Auch in der Anklage gegen Stephanus steht die Lästerung des „heiligen Orts" als Hauptpunkt vor der des übrigen Gesetzes Mosis. Und das Eine, wessen Jesus (nach Matthäus, Marcus) vor Gericht von den Zeugen beschuldigt wird und worüber ihn die Juden (nach Lucas) noch am Kreuze schmähen, ist sein Angriff auf den Tempel.

Dieser Angriff Jesu aber ist ein doppelter, er besteht in That und Wort: in der Tempelreinigung und der Weissagung über die Zerstörung des Heiligthums. Beide kommen auf judäischem Boden vor und in Zusammenhang mit Strafgerichten über Jerusalem. Es sind das freilich lauter Endgeschichten. Indess tauschen sich Anfang und Ende wohl leichter als Anfang und Mitte des Evangeliums, woher z. B. Lucas seine Programmgeschichte holt. Ferner passt auch im Gegensatz zu Galiläa, der Stätte der freudigen Begeisterung, Jerusalem als der Kampfplatz der evangelischen Tragödie gar wohl für das tragische Stimmungsbild: Jerusalem ist ja die Stadt der Passion, des Gerichtes und Verderbens, wie Galiläa das Land der anfangenden Freudenbotschaft. Ueberhaupt aber schickt sich besser als die Sabbatstreitigkeiten, ja besser als irgend ein anderer Conflikt die Tempelreinigung, welche eine so drastisch grelle Scene enthält, dass sie wie geschaffen ist für ein transparentes Portalbild; wesshalb auch der erste und dritte Evangelist sie vom zweiten Tag auf den ersten, den Einzugstag Jesu verlegen. So verlegt nun auch Johannes die Tempelreinigung gleich auf den ersten Eintritt Jesu in die jüdische Hauptstadt und malt die

Scene noch effectvoller aus durch Züge aus den heiligen Orakeln, welche darin ihre Erfüllung zu finden scheinen. „Plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr und wer wird bestehen bei seiner Erscheinung"? fragt Maleachi[1]; und die Synoptiker melden, Jesus habe „angefangen mit der Tempelreinigung"; das kann man doppeldeutig verstehen als Anzeichen von dem Anfang der Wirksamkeit Jesu[2]. Also „beginnt" Johannes mit der Tempelreinigung und lässt den Herrn „plötzlich" in Jerusalem erscheinen, er wirft Alles über den Haufen und Alle hinaus, so dass keiner und nichts besteht; *er schüttet* insbesondere *das Geld der Mäkler* hin, wie von dem Richter-Messias bei Maleachi gesagt ist, dass er den Leviten thut. Und nach Hosea lässt Johannes den Herrn dreinhauen mit der *Geissel* der Propheten. Dass er solchen Eifer um sein Haus beweise, kann man aus dem Hebräerbrief entnehmen, wo Christus gleich Moses als treu über seinem Hause bezeichnet wird, dabei ist nachdrücklich der Name „Sohn" hervorgehoben, so dass der Evangelist nachher diesen von seines *Vaters Hause* sprechen lässt[3].

Der Johannist denkt bei der Tempelreinigung daran, dass diese Demonstration die eigentliche und nächste Todesursache Jesu war, wie der von den Synoptikern berichtete Eindruck auf die Gegner beweist und wie auch auf sie die Anklage sich stützt. Diese seine Gedanken legt er darum den Jüngern in die Seele mit der Erinnerung an ein doppelsinniges Orakel des Leidenspsalms[4]: *Der Eifer um dein Haus verzehrt mich.* Dass die Tempelreinigung mit der Todeszeit Jesu in Zusammenhang stehe, deutet der Evangelist ferner an durch die einleitende Erwähnung der Zeit: *Es war das Passah der Juden.*

Das Wort, das von den Synoptikern bei dieser Gelegenheit Jesu in den Mund gelegt wird, scheint ein zu unpassendes Citat, missverständlich und zu weit hergeholt. Am nächsten liegt ein anderes, eben das Wort, das Johannes den Herrn sagen lässt, indem er den Tempel ein *Kaufhaus* nennt statt einer Mördergrube. Aber wie kann der Evangelist dies Wort aus den heiligen Schriften holen oder belegen? Dazu dienen kann sehr leicht der Schlusssatz des Sacharja, wornach — laut der spätern

---

[1] Ez. 9, 6 („anfangen") Mal. 3, 1 f. Jer. 25, 29. [2] Volkmar, Evv. 513.
[3] Hos. 6, 5. Hebr. 3, 2 ff. vgl. Ps. 69, 22, 27. [4] Ps. 69, 9.

Uebersetzung des Aquila und Jonathan[1] — gesagt ist: an jenem Tage werde kein „Krämer" im Hause Gottes mehr sein. Vielleicht ist Johannes darin bestärkt worden durch das Strafgericht über das Babylon der Apokalypse, welches als Kaufhaus geschildert ist und in welchem er Jerusalem sehen konnte; dorther möchten denn auch die *Schafe* und *Rinder* stammen[2]. Möglicherweise hat der Evangelist auch den auf sein Hoseacitat folgenden Vers im Sinne, den Jesus in seinen synoptischen Streitreden vielfach anführt: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer"; wobei also Johannes das Opferwesen als geistliches Kaufgeschäft, als Art Ablasshandel bezeichnet sehen will[3].

Bei den Synoptikern schliesst sich an die Tempelreinigung die Frage der Zionswächter nach der Vollmacht Jesu für sein Auftreten, nämlich bei der Tempelreinigung; die Synoptiker meinen für das Auftreten Jesu überhaupt, indem ja die Tempelreinigung als Symbol für dieses gefasst werden kann. So fasst die Vollmachtsfrage auch der neue Evangelist, indem er die Frage pragmatisch auf die das ganze Auftreten Jesu bezeichnende Tempelreinigung bezieht, welche er in dieser Absicht voranstellt. Er lässt sofort die Juden anheben und sagen: *Welches Zeichen zeigst du uns, dass du dies thust?* Was also die Synoptiker sonst bei verschiedenartigen Gelegenheiten, u. A. beim sog. Jonaszeichen, fordern lässt, ein Zeichen als Siegel seiner göttlichen Bevollmächtigung, das verlegt Johannes in diese Vollmachtsfrage. Und gewiss trifft der Evangelist auch darin den eigentlichen Sinn jener Frage[4]. Ebenso historisch richtig combinirt er aus der Gerichtsscene, dass die Anklage gegen Jesus ihren Anhalt bei der Tempelreinigung holt, dass die Angabe der Zeugen, welche auch von Jesus — und später ebenso von Stephanus — nicht widerlegt wird, thatsächlich richtig, wenn auch falsch ausgelegt ist. Bei keiner andern Gelegenheit als bei dieser kann Jesus das berühmte Wort von der Auflösung und Wiedererrichtung des Tempels gesprochen haben. Darum legt es auch Johannes seinem Herrn hier in den Mund, womit zugleich erreicht wird, dass Jesus der Forderung der Gegner nicht ausweicht, sondern entspricht wie beim Jonaszeichen, das ein

[1] Auch Hieron. Sach. 14, 21. Opferbedürfnisse v. 13 mit Joh. 2, 14.
[2] Offenb. 18. Vergl. namentlich die
[3] Vgl. Mal. 3, 3. 4. Matth. 12, 6 f.
[4] Vgl. Volkmar 587.

Seitenstück zu diesem Tempelzeichen bildet[1]. Als Ersatz für dieses Tempelwahrzeichen haben Matthäus und Marcus an dieser Stelle die Verfluchung des Feigenbaums d. i. die Erklärung (Weissagung) vom Absterben des unfruchtbaren jüdischen Religionswesens[2], also der Sache nach dasselbe wie das Tempelwort.

Die Zeugenaussage der Ankläger Jesu — und Stephani — wird in den Synoptikern, bezw. Ap.-Gesch. „falsch" genannt, weil eben der Sinn, in dem sie das Wort Jesu fassten und berichteten, ein falscher war, nämlich ein fleischlich äusserlicher. Sie, wie auch diejenigen, die Jesus am Kreuze verspotteten, fassten das Wort als leere Prahlerei mit einer Wunderthat, einem „Zeichen" im gemeinjüdischen Sinne. In diesem Sinne lässt nun Johannes die Juden sofort sich aussprechen. In dieser derbsinnlichen Fassung hat Matthäus vor Gericht das Wort berichtet: „Ich kann den Tempel Gottes auflösen und in dreien Tagen aufbauen". Marcus hat es schon mehr in vergeistigtem Sinn angeführt: „Ich werde diesen mit Händen gebauten Tempel auflösen und in dreien Tagen einen andern nicht mit Händen gebauten errichten". Johannes geht noch einen Schritt weiter. Zunächst ändert er die erste, wie die Anklage gegen Stephanus zeigt, den Juden anstössigste Hälfte des Spruches, indem er die That der Zerstörung den Juden selbst zuschiebt, statt dass sie Jesu zugeschrieben wird. Obgleich es nahegelegen wäre, gerade nach der Zerstörung Jerusalems den Untergang des Tempels und des Judenthums als ein Strafgericht des Richter-Messias darzustellen, so zieht doch Johannes die andere Vorstellung und Darstellung vor: seiner gesammten Anschauung entsprechend, wonach das Gericht als eine positive Thätigkeit nicht dem Messias zugeschrieben wird, sondern durch die Menschen an sich selbst vollzogen wird, was in diesem Falle gewissermassen ja auch geschichtliche Thatsache wurde. Am meisten erscheint als Parallele zu der Tempelrede der Satz: „Euer Haus soll wüste gelassen werden"; in dessen Zusammenhang auch die Mördergrube sich erklärt[3]. Johannes schliesst das Wort an das Vorhergehende an in dem Sinne: entweiht das Haus meines Vaters nicht nur, wie ihr thut, sondern geht noch weiter: *löset diesen Tempel auf.* Damit fällt das Aergerniss der ersten Hälfte des

[1] Mt. 12, 40. [2] S. o. S. 358, 2. [3] Luc. 13, 34 f. Ps. 69, 25.

Zeichenspruches für die Juden ganz weg und sie nehmen auch daran gar keinen Anstoss und darauf gar keine Rücksicht in ihrer Antwort. Um so grösseres Gewicht fällt aber auf die zweite Hälfte, welche darnach das eigentliche „Zeichen" enthält. Darin folgt Johannes nun nicht dem Wortlaut des Marcus, welcher den Sinn deutlich ausspricht und darum ein Missverständniss unmöglich macht. Das Wort soll vielmehr zweideutig sein, nach der beliebten Manier des Johannisten. Oder noch lieber dreideutig.

In dem Tempelspruch vergleicht Jesus seine Gemeinde, überhaupt den Organismus seines Religionswerkes mit einem heiligen Bau, wie er schon früher bei dem Bekenntniss und der Benennung des Petrus gethan hat. Dieses Gleichnisswort ist in die neutestamentliche Sprache übergegangen und wird in den manichfachsten Wendungen des allmählich sich bildenden Kirchenstils angewendet. Auch der Hebräerbrief fasst in der schon berührten Stelle die Gemeinde als Haus[1]. Paulus hat ein andres Gleichnissbild für die organisirte Religionsgemeinschaft zur Geltung gebracht, das vom lebendigen vielgegliederten Leibe, und das Sinnbild „Körperschaft" ist ebenso in den kirchlichen Stil übergegangen: die Kirche ist im N. T. der mystische Leib Christi. Paulus kommt auf diese Bezeichnung vom Mysterium des Abendmahls aus, dessen Elemente ja ebenfalls den mystischen Leib Christi darstellen und das selber mit Tod und Auferstehung Jesu in Zusammenhang steht[2]. Nun kann aber die Auferstehungsweissagung Jesu selbst von seinem Aufleben in seiner Gemeinde verstanden werden, ja vielleicht ist dies der einzige und ursprüngliche Sinn der Auferstehungsreden Jesu gewesen. Gerade auch die Gleichnisshandlung des Abendmahls mag darauf hindeuten: der Leib Christi soll übergehen und fortleben in der Gesammtgemeinschaft seiner Jünger. Aber auch die leibliche Auferstehung als eigentliche Thatsache angesehen (wie sie ja offenbar von allen Aposteln, den Zwölfen, Paulus und den Spätern, auch Johannes aufgefasst wurde) ist dieses Ereigniss selber ein Bildniss und Gleichniss von der nach kurzer Darniedergeschlagenheit aus tödtlicher Erstarrung schnell — bildlich und

[1] Mt. 16, 18. Hebr. 3, 6. Vgl. Z.-Schr. f. w. Th. 1875 p. 228 ff. [2] I Cor. 12, 12. 27. 6, 15. Röm. 12, 5. I Cor. 10.

concret gesagt: in drei Tagen — sich erhebenden Gemeinschaft der Anhänger Christi, der Glieder der christlichen Körperschaft, und Paulus wie seine Nachfolger beziehen ja in mystischer Weise das Schicksal Christi auf das der Christenheit[1]. Demnach ist die Weissagung der Auferstehung des Leibes Christi nichts anderes als ein „Zeichen", ein Siegelbild, welches die Auferstehung einer christlichen Kirche garantirt. Die Auferstehungsweissagung ist demgemäss eine Sinnbildrede, deren Lösung selber wieder ein weiteres Sinnbild darstellt, gerade so wie das Abendmahl eine Sinnbildhandlung ist, deren Sinn zunächst selber wieder ein Symbol ist. In dieser Weise fasst nun der neue Evangelist das Tempelwort auf und legt den complicirten Sinn hinein.

Der synoptische Ausdruck lautet „aufbauen", bezeichnet also die Bildung der Jüngergemeinde gleichnissweise mit einem Bau. Im Epheserbrief wird aber das evangelische Gleichnissbild vom Tempel der Kirche mit dem epistolischen vom Leib der Gemeinde in eins verbunden mit dem Ausdruck: „Erbauung des Leibes Christi[2]". Nach diesem Vorgang gebraucht auch Johannes den doppelsinnigen Ausdruck *„erstehen lassen"*, bei welchem man sowohl an den Bau als auch an den Leib denken kann, um das Hendiadyoin vorzubereiten, das er nachher als Erklärung bringt: „Tempel des Leibes Christi". Das Wort soll zunächst auf die Auferstehung Jesu hinweisen; in zweiter Linie aber auf die Kirchenstiftung. Dass dies letztere der Fall sein solle, deutet Johannes mit der *Schrift*stelle an, welcher *die Jünger nach der Auferstehung glaubten.* Gemeint sein kann nämlich nur der zweite Vers des mehrfach berücksichtigten sechsten Hosea-Capitels, wo die Gemeinde Gottes über ihre Wiederherstellung sagt: „er wird uns nach zweien Tagen heilen und am dritten Tag werden wir erstehen". Dass aber die Auferstehung Jesu nicht die volle Erfüllung und Lösung des Gleichnisses, sondern selbst wieder ein verheissendes Zeichen sei, spricht der Evangelist mit der Bemerkung aus, dass die Jünger nicht nur sich bei der geschehenen Auferstehung an dieses Tempelwort *erinnerten,* sondern auch dass sie ihm, wie dem gleichbedeutenden alttestamentlichen Orakel — als einem Verheissungswort der

[1] S. o. S. 75. 156. [2] Eph. 4, 12; vgl. 1, 22 f. mit 2, 19—22.

zukünftigen Gemeindegründung — *geglaubt* hätten. *Das Wort Jesu,* welches durch die Auferstehungsthatsache beglaubigt ward, enthielt also noch einen weiteren Glaubensgehalt, nämlich eben den, dass er den Tempel Gottes aufrichten werde[1].

Der Leib Christi ist somit „Zeichen" oder Typus der Gemeine Gottes; aber auch des Hauses Gottes. Der Logos ist ja und heisst ja der Beth-El, in dem Gott wohnt, wie nach alexandrinischer Anschauung eben das Gotteshaus zugleich der Typus des Logos ist und der Logos Haus oder Tempel Gottes heisst[2]. Folglich kann Jesus seinen Leib und den Tempel völlig gleich setzen. Seinem Leib widerfährt ja dasselbe Schicksal wie dem Tempel. Insofern kann der Evangelist auch die erste Hälfte des Tempelworts: „Löset diesen Tempel" zugleicher Zeit auf den Leib Jesu beziehen, mit dem jener sozusagen in mystischem Rapport steht. In dieser Hinsicht begreift sich dann auch das für den johanneischen Christus sonst unbegreifliche Eifern für das Haus seines Vaters[3].

So bildet die Rede Jesu bei der Tempelreinigung ein geistvolles Resumé derjenigen, welche der wegen Wiederholung dieses Tempelworts verklagte erste Nachfolger im Martyrium Jesu vor den Juden hält, in der er weitläufig nachweist, dass Israel vielfach versucht hätte ein Gotteshaus zu bauen, dass aber Gott nicht in Tempeln wohnt, die mit Händen gemacht sind, dass sein heiliger Geist vielmehr in den Propheten — also wie viel mehr in dem von ihnen geweissagten Messias — gewohnt hätte; dass indess die Juden einst und jetzt diesen widerstrebt hätten und ihre Mörder geworden seien, also die Wohnungen des Geistes Gottes entweiht und zerstört hätten. Gerade so wie Stephanus in dieser Vertheidigungsrede weist auch Jesus in seiner Erklärung zur Tempelreinigung den indirect gemachten Vorwurf einer auflösenden Thätigkeit zurück und lädt die Anklage auf das Haupt der „Juden"; dagegen erklärt er sein Thun als ein positives, ein schöpferisches: es ist nach dem Spruch der Bergpredigt nicht Auflösung sondern Erfüllung.

Uebrigens wird auch diese That der Tempelreinigung, wie die vorhergehende der Kanahochzeit durch Hinweisung auf die „Verklärungsstunde" oder wie's hier heisst der Auferstehung

[1] Vgl. 20, 8. 9. [2] Philo I, 96. 437. [3] Ebenso die Zahl 46; s. u.

ausdrücklich als eine proleptische bezeichnet, deren Verständniss und voller Sinn erst am Schlusse der sichtbaren Gegenwart Christi, am Anfang seines ungehemmten Wirkens im Stande der Verherrlichung klar wird [1]. Beide aber sind eine auf den Boden des Evangeliums zurückverlegte Transposition des christlichen Pfingsten als Festes der Geistesausgiessung und Gemeindestiftung.

[1] Vgl. Matth. 17, 9.

Zweiter Abschnitt.

Das Werk Christi:

Sammlung und Scheidung.

III.—VI.

1. Der Anfang des Evangeliums.

II, 23—III, 21.

Bei der Tempelreinigung vollbrachte Jesus, wie der erste Evangelist erzählt, viel Wunderbares, was die Hohenpriester und Schriftgelehrten sahen und worüber sie sich aufhielten[1]. Sie suchten, wenigstens scheinbar, seine Belehrung, ja Einzelne von ihnen sprechen ihm ihre Verwunderung und Anerkennung aus über seine Reden. Aber Jesus ging ihnen aus dem Wege und blieb nicht bei ihnen, denn er sah, wie sie ihm selber zugestehen, nicht in's Angesicht sondern, wie das zweite Glied des Spruches sagt, in's Herz, er durchschaute sie und ihre Unlauterkeit[2].

Aus allem dem bildet Johannes die allgemeine Bemerkung: *Als er auf dem Passah in Jerusalem war, glaubten Viele an seinen Namen, indem sie seine Zeichen sahen, die er that*[3]. *Jesus aber seinerseits vertraute sich ihnen nicht an, weil er sie alle kannte, und weil er nicht nöthig hatte, dass ihm Jemand Zeugniss ablegte über den Menschen; denn er selbst wusste, was in dem Menschen war.* Keiner hat ja den Herrn berathen, wie es im A. u. N. T. ausgesprochen wird. Dagegen ist er „der Herzenskündiger Aller", namentlich derer, die seine Jünger werden wollen, wie es bei der Wahl des Ergänzungsapostels nach Christi Himmelfahrt gesagt ist[4]. Damit ist der Uebergang zu einem andern Abschnitt gemacht, der die Bewerbung eines über die engere Zahl hinausgehenden Jüngers behandelt und damit die eigentliche weitere Mission Christi beginnt bezw. die Ausführung dessen

[1] Matth. 21, 14f. 3. [2] Mc. 12, 28. 12. 14f. I Sam. 16, 7. [3] Auch Matth. 4, 24 u. Lc. 4, 23 berichten von Thaten Jesu, ehe sie sein eigentliches Auftreten schildern. [4] I Cor. 2, 16 vgl. Jes. 40, 13f. Act. 1, 24.

was in den beiden Programmbildern angekündigt war; zunächst nämlich, wie man zur Theilnahme an dem Himmelreich kommt und die Herrlichkeit des Herrn schaut, welche in der Kanahochzeit dargestellt ist, also die Bedingungen zum Eintritt in die Seligkeit und Herrlichkeit, welche die Erwählten geniessen und schauen, denen sich der Herzenskündiger anvertraut.

Von jenen synoptischen Schriftgelehrten, welche Jesu Vortrefflichkeit laut anerkennen, ihm gegenüber wenigstens, erscheint nun einer zu einer Sonderunterredung mit Jesus, bekennt wiederholt Jesu Einsicht in die göttliche Wahrheit und wird auch von dem Herrn mit der Anerkennung und Mahnung entlassen: „Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes". Reizt nicht dieses Privatgespräch eines äusserlich und geistig Vornehmen zu weiterer Ausnutzung? Das Beispiel muss für den Johannisten um so verführerischer wirken, als noch eine andere ähnliche Scene in der Synopsis überliefert ist von einem vornehmen Rabbi, der sich Jesu mit einer ähnlichen Anerkennung naht, eine ähnliche Frage aufwirft und ähnlich das Wohlgefallen Jesu erregt, wenn auch nicht das vollkommene[1].

Die beiden synoptischen Meister in Israel fragten den wahrhaften Meister nach dem „allerersten Gebot" oder auch nach dem Weg zum „Leben". Eine solche Frage ist aber wie geschaffen für den Anfang eines Evangeliums; und eine Perikope, welche diese Frage und die Antwort darauf behandelt, an den Anfang zu stellen wird der Evangelist gar nicht umhin können[2]; um so mehr, da ja auch der erste Evangelist die Hauptgrundsätze der Lehre Jesu, im Anschluss an das Gesetz und die Gesetzgebung mit der Bergpredigt an den Anfang stellt, also ebenfalls jene erste Frage zuerst beantwortet. Diese Frage kehrt aber in der verschiedensten Form wieder auch in der Missionsgeschichte der Apostel. Was sollen wir thun? fragen die zu Bekehrenden an Pfingsten. Was soll ich thun, dass ich selig werde? ist die Frage des Kerkermeisters zu Philippi. Was soll ich thun, Herr? so spricht endlich auch Saulus, als er zum Paulus ward[3].

Was ist nun die Antwort auf die grosse Lebensfrage? Für den Juden freilich das, woran Gesetz und Propheten hängt: Gottes- und Nächstenliebe. Die specifisch-christliche Antwort

[1] Marc. 12, 28 ff. 10, 17 ff. [2] Vgl. 17, 3. 20, 31. [3] Act. 2, 37. 16, 30. 22, 16 (9, 6.) vgl. 10, 33.

darauf muss eine andere sein. Ja schon die Frage muss anders gestellt werden, nicht nach dem „Leben" im jüdischen Sinn, sondern nach dem „Gottesreich" als dem specifisch christlichen Seligkeitsbegriff, welcher schliesslich zusammenfällt mit der Frage nach Christo: diese knüpft daher Jesus in der Synopse unmittelbar an die jüdische Frage nach dem Leben. Auch aus der parallelen Perikope, der sog. Geschichte vom „reichen Jüngling" wird das deutlich. „Wer da will vollkommen sein", der muss etwas anderes thun als „die Gebote"; von denen konnte ja auch der Jude mit seiner unvollkommenen Gerechtigkeit, der Werk- und Gesetzesgerechtigkeit behaupten, wie jener thut: „das habe ich alles gehalten von Jugend an". Er muss vielmehr Jesu nachfolgen. Was also ist das Erste und Wichtigste für die Vollkommenen, die in's Gottesreich hineinwollen, nicht blos wie der Pharisäer von ferne stehen oder wie selbst Johannes der Täufer, der grösste aller Weibesgebornen davor stehen bleiben gleich einem Thürhüter? Es ist zunächst, wie die Losung Jesu in der Synopsis und die der Apostel in der neutestamentlichen Kirchengeschichte sagt: die Sinnesänderung („Busse"); es ist, wie die erste Seligpreisung der Bergpredigt es bildlich ausspricht: die geistliche Armut, oder wie ein anderes Gleichniss es nennt der Kindersinn, das Kleinwerden wie die Unmündigen; die geistliche Wiedergeburt nach der weitergebildeten Dogmatik der Urkirche[1]. Auch Paulus hat natürlich diesen Lehrbegriff, wenn auch in etwas anderer Form: die Grundlage seines Lehrsystems bildet die Darstellung der allgemeinen durchgreifenden Erlösungsbedürftigkeit; und das Christwerden beschreibt er als Sinneserneuerung, ja als Neuschöpfung. In seiner Betonung der einfachen Kindlichkeit des Christenglaubens erinnert er an die synoptischen Perikopen[2].

Dieses vielbehandelte Thema des Evangeliums Jesu und der Apostel ist der Grundgedanke der Geschichte vom reichen Jüngling. Ja diese ist nichts anderes als die Exemplificirung des ersten Bergpredigtspruches: „Selig sind die (geistlich) Armen, denn ihrer ist das Himmelreich; wehe aber euch Reichen, denn

[1] Mt. 4, 17. 5, 3. 11, 25. 18, 3f. Auch die „enge Pforte" der Bergpredigt und das „Nadelöhr" in der Geschichte vom reichen Jüngling sind auf die Busse und Wiedergeburt zu deuten: 7, 13. 19, 24. — Jac. 1, 17f. I Petr. 1, 3. 23.
[2] Röm. 1—3. 12, 2. Gal. 6, 15 cf. Col. 3, 9, I Cor. 1. 2.

ihr habt euren Trost dahin[1]. Sie bildet darum auch für Johannes die Grundlage seiner neuen Composition, das Skelet, dem er aber allerlei Muskeln und Flechsen aus verwandten synoptischen und apostolischen Partien anfügt. Hieher gehören zunächst die Geschichten von Rangstreit und Kindersegnung, welche, unter sich Dubletten, zugleich räumlich und inhaltlich sich an die Geschichte vom reichen Jüngling anschliessen, indem sie die positive Ergänzung zu dieser bilden: die geistliche Armut, die den Segen empfängt gegenüber dem geistlichen Reichthum, über den das Wehe des Gerichts gerufen werden muss oder doch das Bedauern ihrer Ausschliessung vom Reich[2]. Ferner kommen in Betracht die Parallelen zu diesen beiden Perikopen: die lucanische Geschichte vom Gesetzeslehrer, der wie der reiche Jüngling nach der Erlangung des ewigen Lebens fragt, wie dieser zuerst auf die Gebote verwiesen und dann von seiner und seiner Standesgenossen geistlicher Armut und geistlicher Unvollkommenheit überzeugt wird, und endlich die damit zusammenhängende Seligpreisung der Jünger als der Kleinen, Unmündigen und Unweisen, welche schauen dürfen, was den Grossen und Weisen, die sich Abbi und Rabbi nennen lassen, verborgen ist[3].

Für solche Sinnesänderung und Wiedergeburt bildet das hervorragendste Beispiel aus der Geschichte des Christenthums die Person des Paulus. Er ist das Vorbild des reichen Jünglings und Pharisäerhauptes und die synoptische Gleichnissgeschichte copirt mehr oder weniger bewusst die Züge des grossen Apostels, wie er sich selber malt[4] als echten Juden, aus König Sauls Stamm, als Rabbi und Schriftgelehrten; nur dass er als einer der „nicht vielen Weisen und Vornehmen nach dem Fleisch“ erfüllt hat, was jenem — wenigstens für jetzt vergeblich zugemuthet wurde. Paulus ist als gerechter Pharisäer, als hervorragendster Eiferer in der jüdischen Gerechtigkeit nach jüdischem Vorurtheil (geistlich) reich, vornehm, weise, kurz vollkommen; er kann in diesem Sinn sagen: das Gesetz hab ich gehalten von Jugend an; was fehlt mir noch? Aber als er wie Saul zum letzten Kampf auszog gegen die Feinde Israels, da fiel er in sein eignes Schwert: der echteste Jude wurde bekehrt zum Christen. „Der Herr erscheint ihm zuletzt unter allen Aposteln“ als einer un-

[1] Luc. 6, 20. 24. [2] Matth. 18, 1 ff. 19, 13. Luc. 18, 15 ff, Mc. 9, 33 ff. 10, 13 ff. [3] Lc. 10. 21—37 vgl. I Cor. 1. 2. [4] Gal. 1. Phil. 3. S. 365 f.

zeitigen Geburt“ und er ward von Oben umgeboren, zu einem neuen Menschen. Ein Kleiner, ja der Kleinste ist er geworden in seinen eignen Augen, wie ihn auch vielleicht schon die judenchristliche Synopsis gehässigerweise bezeichnet — als Christen und Apostel hat er selbst sich so genannt: Paulus[1]. Was ihm Gewinn war, hat er für Schaden geachtet und, wie der reiche Jüngling soll, Alles dahin gegeben, um Christus zu gewinnen; er ist arm geworden um Viele reich zu machen nach Christi Vorbild; er hat all seine Güter dahingegeben und ist hingegangen, das Reich Gottes zu verkündigen. Darnach wird von dem neuen Evangelisten die Grundlage seiner Composition, die Geschichte vom reichen Jüngling, auch gefärbt werden durch die Lebensgeschichte und besonders auch durch die damit enge zusammenhängende Vorstellungswelt des Paulus.

In der Synopsis tritt also auf: ein reicher Vorsteher[2], ein Gesetzesmann und Gerechter, also Lehrer und Pharisäer. Ganz dieselbe Figur führt Johannes ein: *Es war aber ein Mensch* — will sagen: ein Fleischgeborner; *aus den Pharisäern* — nicht „ein Pharisäer“, denn er gehörte nur zu ihrer Partei, war aber nicht seinem Wesen nach Ihresgleichen, *ein Vorsteher der Juden* und sehr reich, nach 19, 39. *Dieser kam* — wie König Saul vor seinem Entscheidungskampfe zu der Wahrsagerin, bezw. zu Samuel, dem Antityp Jesu — *bei der Nacht zu Ihm,* um wie Saul und die synoptischen Unbekannten zu fragen: „was soll ich thun“? Er braucht aber diese Frage nicht auszusprechen vor dem Herzenskündiger. Er ehrt ihn nur mit der synoptischen Anrede und Anerkennung[3]: *Rabbi* d. i. „Lehrer“, *wir wissen, dass du bist von Gott gekommen,* wie nach Jacobus, als „gute und vollkommene Gabe“ „der Logos der Wahrheit“ „von Oben kommt, damit Gott durch ihn uns zeuge zu Erstlingen seiner Kreaturen“. Das ist freilich dem Novizen des Christenthums noch unbewusst, *denn,* sagt der echte Jude, welcher nach Zeichen fragt, *Niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sei denn Gott ihm ihm.*

Nun die Antwort auf die Frage, die nicht ausgesprochen zu werden braucht. Der Sinn aller evangelischen und epistoli-

[1] I Cor. 15. Mt. 5, 19. [2] Joh. 3, 4 kann γέρων zweideutig gesagt sein = Aeltester. [3] I Sam. 28, 3 ff. 8. 15. Mt. 22, 16: Lehrer, wir wissen, dass du wahr bist und lehrest den Weg Gottes in Wahrheit.

schen Erklärungen über diese Frage ist am besten und tiefsten ausgedrückt in dem synoptischen Spruch: „Wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kindlein, werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen", oder „wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kindlein, wird nicht hineinkommen"; oder auch nach der Auffassung eines vierten Synoptikers „wenn ihr nicht von neuem geboren werdet..." Ganz dieselbe Antwort, nur aus diesen drei Fassungen combinirt, lässt nun Johannes geben mit der verdoppelten Betheuerung, mit welcher er authentische Herrnworte einzuleiten pflegt: *Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Wenn Einer nicht ἄνωθεν geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen*[1]. Das ἄνωθεν ist zweideutig wie das Tempelwort Jesu; es kann heissen: „von oben"; dem nächstliegenden Sinne nach bedeutet's: „von vorn", also so viel wie „von neuem". In diesem Sinn muss es nun der Jude zuerst verstehen und zwar missverstehen in sinnlichfleischlicher Weise, ähnlich wie die Herrnrede von der Erhebung des Tempels in dreien Tagen. *Spricht Nikodemus zu ihm: Wie kann ein Mensch, wenn er alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in seiner Mutter Leib noch einmal eingehen und geboren werden*[2].

So hatten die Apostel sich gewundert über die Rede Jesu vom nadelöhrgleichen Eingang in das Himmelreich, so hatte auch Maria gefragt, als ihr die Geburt des Christus und Gottessohnes angekündigt wurde: „Wie kann das sein"? Und ihr ward geantwortet: „Heiliger Geist wird über dich kommen". Also ist nun auch die Geburt jedes Christen und Gotteskindes gethan[3]. Dies geschieht aber bei dem Gelöbniss der Sinnesänderung, der Taufe, wo der Mensch den Geist empfängt, dessen Sinnbild eben der Johannist im Wasser sieht. Das sagt schon eine alte Variante des synoptischen Spruches: „Wenn Einer nicht aus Wasser (oder durch lebendiges Wasser) wiedergeboren wird..."[5] Darnach erklärt nun Jesus des Näheren die Möglichkeit der Wiedergeburt: *Wahrlich, wahrlich ich sage dir: wenn Einer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in's Gottesreich eingehen.*

---

[1] Justin. Apol. I, 61. [2] Vgl. Gal. 1, 15: Gott der mich aussonderte von meiner Mutter Leib (an). [3] Wie umgekehrt der Eintritt des Menschensohns in die Welt dem des Menschen ähnlich ist. S. zu 1, 12 f. [4] Ebenso Calvin, Grotius. [5] Clem. rec. 6, 9 hom. 11, 26 cf. 13, 21. 9, 23. S. o. S. 298.

Nämlich „Fleisch und Blut können das Reich nicht ererben", sagt Paulus, setzt aber auch auseinander, dass es ausser dem sinnlichen auch geistigen Leib gebe, und dass wir ebenso wie das Ebenbild des sinnlichen das des Geistes-Adams tragen würden, der vom Himmel sei. Eine ähnliche Theorie hatte Philo auseinandergesetzt[1]: „Dem Fleisch kommt das Geblüt zu; die Substanz des Geistes (νοῦς) wird dem Geschaffenen nicht zugeschrieben, sondern von Gott oben her (ἄνωθεν) eingehaucht. Daher gibt's ein doppeltes Menschenwesen bezw. Menschengeschlecht. Das sinnliche kann nicht Erbe der göttlichen Dinge werden. Dessen gewürdigt wird allein der reine von Oben her eingehauchte Geist (πνεῦμα), welcher den göttlichen Antheil erlangt. Sehnst du dich daher, o Seele, die göttlichen Güter zu ererben, so musst du nicht blos Land und Verwandtschaft und Vaterhaus (d. i. Körper, Sinnenwelt und Meinungen) verlassen, sondern dich selbst d. h. deine eigenen Gedanken und Einsichten, die du dir aufgespeichert. Komm heraus und sieh gen Himmel zum Zeugniss wider den blinden Haufen. — Denn nicht der blutsverwandte Nachkomme, sondern die körperlosen Wesen der Geisteswelt sind Erben". Diese Gedanken lässt Johannes so wiedergeben: *Das vom Fleisch Geborene ist Fleisch. Das vom Geist Geborene ist Geist. Wundere dich nicht, dass ich sagte, der Mensch müsse* (um das Gottesreich zu ererben) *von Oben geboren werden.* Die Geistesgeburt kann auch sinnlich vorgestellt werden, wenigstens nach ihrer Wirkung, sie findet ihr irdisches Gleichniss im Wind, der ja schon seinem (griechischen und hebräischen) Namen nach dem Geiste gleich ist[2]. Unter dem Sinnbild des Windeswehens kam der Geist an Pfingsten als Kraft von Oben. *Der Wind weht, wo er will* — gerade in den Schwachen zeigt er seine Kraft und lässt sich nicht verdienen durch eigene Weisheit und Gerechtigkeit — *und du hörest seine Stimme wohl* — auch als sinnlicher Mensch, wie die Juden das Windesbrausen am Pfingsten. Aber, sagt Salomo, so wie du nicht weisst, welches der Weg des Windes ist und wie die Gebeine im Mutterleibe entstehen: also kannst du die Werke Gottes nicht wissen, der Alles wirket[3]. Also fährt Jesus fort: *aber*

---

[1] I Cor. 15, 50. 44 f. cf. I Petr. 1, 3 f. 23. Ph. I, 481 ff. [2] Vgl. Ez. 37. Philo I, 533. 599. [3] Pred. 11, 5. Spr. 30, 4.

du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Also ist es mit jedem aus dem Geist Gebornen.

Maria und die Jünger hatten sich mit ihrer ersten verwunderten Frage: wie kann das sein? begnügt, die Hinweisung auf Gottes und des Geistes Macht lässt sie verstummen. Sie sind Unmündige, denen Gott die Geheimnisse der Erlösung, die „den Weisen und Klugen verborgen bleiben", „geoffenbart hat durch seinen Geist". Aber der Pharisäeroberste gehört zu den Weisen und Klugen nach dem Fleisch, er ist ein „physischer Mensch, welcher das den Geist Gottes Betreffende nicht versteht und nicht annimmt; es ist ihm eine Thorheit und er kann es nicht erkennen, weil es nur geistig zu beurtheilen ist; denn die göttliche Thorheit ist schon zu weise für den Menschen" [1]. Er fragt wiederum: *Wie kann das sein?* Ihm ist aber tadelnd entgegenzuhalten, was Paulus als Apostrophe dem pharisäischen Juden vorhält mit den Worten: „du vermissest dich ein Erzieher von Unverständigen zu sein, ein Lehrer von Unmündigen? wisse, die Beschneidung des Herzens im Geist ist ein Lob bei Gott" [2]! Also sagt Jesus dem Nikodemus: *Du bist der Lehrer Israels und erkennst das nicht? Wahrlich, wahrlich ich sage Dir, was wir* (Geistliche) *wissen, reden wir und was wir gesehen, bezeugen wir und ihr* (Fleischliche) *nehmet unser Zeugniss nicht an.*

Der Geist Gottes, welcher das Göttliche weiss, ist vor allem der Logosgeist: er durchforscht die Tiefen der Gottheit. Er hat Gottes Sinn erkannt und ist wie die Weisheit sein Rathgeber gewesen; er ist eingeweiht in Gottes Geheimnisse, ein Beisitzer seiner Throne, ein Wohner des Himmels. So heisst's in zahlreichen Sprüchen des Alten Testaments: „Wer stieg in den Himmel und wer herab? Wer ist hinaufgestiegen zum Himmel und hat die Weisheit ergriffen und herniedergebracht aus den Wolken? Wer fand ihren Ort und kam zu ihrer Schatzkammer? Wo sind die Herrscher und Gewaltigen? Keiner weiss ihren Weg und hat eine Ahnung von ihrem Pfade. Welcher Mensch kennt den Rath Gottes und weiss, was der Herr will? Kaum errathen wir im Gleichniss, was auf Erden ist, wer aber hat erforscht, was im Himmel ist? [3] Die Antwort auf diese Fragen

[1] I Cor. 2, 6—10. 12. 14 f. 1, 19—25. Spr. 30, 2. Deut. 30, 6. 10—18 vgl. Weish. 9, 17: Wer hat Deinen Rath erkannt, wenn Du ihm nicht Weisheit gabst und Deinen hl. Geist aus der Höhe sandtest? [2] Röm. 2, 19. 29. [3] I Cor.

des A. T. gibt das Neue: Christus ist's, der Himmel und Erde erforscht, ja erfüllt; der hinaufstieg ist derselbe, der auch herabstieg zu den niedern Erdenräumen. Er hat einem jeden seine entsprechende Gabe — an Geist — vertheilt, so auch den Geist der Einsicht in das Gottesgeheimniss der Erlösung und hat selber dazu Rüstzeuge bestellt, die Apostel — vor Allem den Paulus[1]. Darnach bildet Johannes die Sätze: *Wenn ich euch das Irdische sagte und ihr nicht glaubet, wie wollt ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage?*

Der himmlische Ursprung und die himmlische Wesenheit bezeichnet sich am besten durch den Namen des prophetischen Bildes, das den Messias im oder am Himmel, zeigt: „Menschensohn". Er steigt darum herab und wieder hinauf, wie man beides in Daniels Vision erkennen kann und wie beides von Christus in christlichen Schriften ausgesagt wird; begreiflich, weil er ja im Himmel heimisch war und ist von Ewigkeit. Im eigentlichen Sinn gen Himmel steigen zu Gott selbst kann nur, wer von dort stammt. Also ist eine Himmelfahrt, wie sie Paulus z. B. von sich berichtet, wo er unsagbare Geheimnisse geschaut haben will, nichts gegenüber der Eingeweihtheit des Menschensohns in die himmlischen Mysterien. Dies mag Jesus gerade einem Pharisäer zu bedenken geben, der sich wie Paulus himmlischer Gesichte rühmen mochte: *Keiner ist gen Himmel hinaufgestiegen, ausser der herabstieg, der Menschensohn, der im Himmel ist.* Das irdisch-zeitliche Abbild des Menschensohns aber ist das bekannte *Symbolon Soterias:* die erhöhte Schlange, deren Mystik jüdische und christliche Weisheitsschriften beschäftigt[2]. Sie ist nämlich ein Typus des gekreuzigten Christus. „Denn wer sich dazu wandte, wurde gerettet". Also: *wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhte, so muss auch der Menschensohn erhöht*[3] *werden, damit jeder der an ihn glaubt, ewiges Leben habe.* Damit ist schliesslich die johanneische Antwort gegeben auf die synoptische Frage des PharisäeroberSten; „was muss ich thun, damit ich das ewige Leben habe". Es ist die Antwort des Pau-

2, 16. Röm. 11, 34. Bar. 3, 30. 15. 16 vgl. Job. 28, 20f. Spr. 8, 10. 30, 1—4. Weish. 9, 13—16.

[1] Eph. 4, 7—11. Act. 2, 33 vergl. Röm. 10, 6. 7. Deut. 30, 11f. I Cor. 2, 10. 12. 13. [2] Weish. 16, 6f. Philo I, 81. Barn. 12. Justin. Ap. 60. D. 94. [3] „Erhöht am Kreuz" Test. XII Patr. Benj. 9 cf. Phil. 2, 9. Act. 2, 33.

lus auf die Frage des Kerkermeisters zu Philippi: Glaube an den Herrn Jesus und du wirst gerettet werden. Es ist die paulinische Seligkeitslehre vom allein rettenden Glauben ohne das Gesetzeswerk, wie sie im Römerbrief 1—3 auseinandergesetzt wird.

Im Weisheitsbuch wird bei Erwähnung des „Heilszeichens" betont, dass Gott ein Retter sei von allem Uebel und für Alle, die sich nämlich retten lassen wollen. Aehnlich wird in der schwungvollen Hymne des Römerbriefs die überschwängliche Liebe Gottes und das Heil in seinem Sohne gepriesen. „Er hat uns geliebt und hat seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns Alle dahingegeben"[1]. So betont auch Johannes in Ausführung des bisher nur angedeuteten paulinischen Gedankens: *Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einigen Sohn gab, auf dass alle die an ihn glauben nicht verloren gehen, sondern ewiges Leben haben.*

Dass Gott nicht den Tod der Sünder wollte, sondern sie nur mahnend aufrütteln mit seiner Strafe, das streicht wiederum Sophia heraus. Noch energischer weist Paulus a. a. O. den Gedanken ab, dass den Erwählten irgend eine göttliche oder andere Macht etwas schaden könne an ihrer Seligkeit; er betont vielmehr immer und immer wieder den Heilswillen Gottes; „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hie, der rechtfertigt. Wer verdammen? Christus ist da, der gestorben, ja auferweckt und zur Rechten Gottes ist"[2]. So findet sich auch vielfach im Zusammenhang mit den synoptischen Grundstellen unseres Gesprächs das Wort Jesu, dass der Menschensohn gekommen sei, das Verlorne zu suchen und zu retten, und nicht, Menschenseelen zu verderben[3]. Ueberhaupt aber mochte dem Evangelisten die alexandrinische Anschauung von der blos heilsamen Wirksamkeit Gottes und seines Logos[4] Veranlassung sein, nicht nur gegen die richterliche Auffassung des Messias von

[1] Röm. 8, 32 ff. vgl. Weish. 9, 1 wo Salomo Gott als den Herrn aller Güte um die Sendung seiner Weisheit bittet. [2] Röm. 8 cf. 5. 3, 21—26. [3] Mt. 18, 11. Luc. 9, 56. [4] Philo I, 643: Weder Gott noch der göttl. Logos ist Urheber einer Strafe; sondern wegen ihrer Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit gegen unser Geschlecht steigen sie herab, uns zu Hülfe und Beistand, um die Seele, welche von dem Leibe wie einem Strome mitfortgerissen wird, zu retten, indem sie Heilsames einhauchen.

Seiten des Täufers zu protestiren, sondern auch gegen eine solche, wie sie in den Schilderungen des Logos bei Apokalypse und selbst Hebräerbrief, überhaupt aber vielfach im A. T. sich zeigt. Darnach führt Johannes aus: *Nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, damit er sie richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. Der Gläubige wird nicht gerichtet.*

Das Wort vom Nichtverderben sondern Retten der Menschenseelen hatte Jesus dem Wortlaut oder doch dem Sinne nach[1] gesprochen, als die Jünger ihm ein Eliasgericht mit einem Feuer vom Himmel zumuthen wollten. Aber auch der neue Elias hatte nach der Synopsis dem Messias eine Feuertaufe zugetraut, welcher man durch die johanneische Wassertaufe entgehen sollte. „Jesus hat nun", wie der älteste Johannesausleger bemerkt, „thatsächlich mit Feuer nicht getauft"[2]. Demgemäss hat der Evangelist auch schon in der Täuferpredigt den Zusatz „mit Feuer" weggelassen. Dagegen bemerken viele ausserkanonische Evangelien, dass bei der Taufe Jesu ein „grosses Licht" erschienen sei, womit also schon die Christustaufe selber als „Photismos" charakterisirt wurde[3], wie denn die Christentaufe bei den Alexandrinern heisst[4]. Als Licht war der Messias schon im Alten Bunde signalisirt und die Alexandriner vergleichen den Logos, die Christen das Wesen Christi und des Christenthums gerne mit diesem schönsten Element[5]. Dies ist insbesondere in der jüngsten vorjohanneischen Schrift ausgesprochen mit der Mahnung an die Christen: „Wandelt als Kinder des Lichtes; denn die Frucht des Geistes besteht in allerlei Gerechtigkeit und Wahrheit; prüfet also was dem Herrn wohlgefällt. Habt nichts mit den hässlichen Werken der Finsterniss gemein, rüget sie vielmehr. Dieselben werden aber von dem Licht gerügt und geoffenbart (als was sie sind). Denn alles zu Tage Kommende ist Licht. Darum heisst's: „Wache auf, der du schläfst und stehe auf von den Todten und Christus wird über dir leuchten"[6]. Demgemäss hat nun Johannes die

---

[1] Die meisten Codd. lassen es Luc. 9, 56 aus. [2] Heracleon s. u. [3] Im Ebioniten-Ev. (Epiph 30, 13). Praed. Pauli (bei Cypr. 142. Rig.). Itala Matth. 3, 15. (Justin. Dial. 88 lässt ein „Feuer" aufflammen im Jordan.) [4] Hebr. 6, 3 cf. Eph. 1, 18. Justin. Apol. I, 63. [5] Jes. 60, 1 f. Röm. 13, 11 ff. II Cor. 4, 6. 6, 14. S. 193 f. [6] Eph. 5, 11—14 cf. Offenb. 22, 15. Philo I, 265: „Die Erscheinung des Guten naht oft den Fluchwidrigen, welche von Gesetz

Erscheinung Jesu, insbesondere seine Missionswirksamkeit als Lichterscheinung darzustellen. Und wie der synoptische Täufer die Pharisäer, welche zu ihm kommen, auffordert, „busswürdige Früchte“ (Werke) zu vollbringen und sich nicht auf ihre fleischliche Abstammung zu verlassen, so mag der johanneische Christus den Pharisäer zu Gleichem mahnen in johanneischem Sinne, welcher die Busse zur Geistesgeburt, die Taufe zum Photismus verklärt. In Zusammenfassung von allem diesem bildet Johannes den Schluss der Rede Jesu: *Der Ungläubige ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Gottessohnes glaubt. Das ist ja das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen haben die Finsterniss mehr geliebt als das Licht; denn ihre Werke waren böse. Jeder der das Schlechte thut, hasst ja eben das Licht und kommt nicht zum Licht, damit nicht seine Werke gerügt werden. Wer aber die Wahrheit thut, kommt an's Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind*[1]. Mit dieser Wendung kehrt das Gespräch zu dem Gedanken zurück, mit dem es eingeleitet ist, dass nämlich der Herr als Herzenskündiger gleich dem Auge Gottes, der Sonne Alles weiss und Alle kennt, während die Unlautern und Unschlüssigen seine Vertrauten nicht werden können[2].

2. Die Christus-Taufe.

III, 22—36.

Das Nikodemusgespräch soll seinem Grundgedanken nach eine Unterredung über das Christwerden sein, ein Katechumenengespräch, ein Taufunterricht[3]. Darum hat es eben auch zum Thema die Losung der Predigt Jesu, mit welcher er auftrat, beziehungsweise ist es nach dem Schema und auch in dem freundlich ernst lockenden Ton der Taufunterweisungen construirt, welche die Apostel in ihren grossen Bekehrungspredigten an und nach dem Pfingstfest hielten mit dem Text: Thut Busse, lasse sich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi, des

---

und Recht abweichen, aber nur um sie zu überführen, die statt des Guten das Hässliche wählen“.

[1] Mt. 3, 7 ff. vgl. 12, 30—37. 5, 16. [2] Vgl. Ps. 19, 7. (Justin. Dial. 43.) Weish. 1, 7. 8. [3] Auch Justin. Dial. 61 knüpft seine Begründung und Erörterung über die Taufe an den evangelischen Spruch über die Wiedergeburt.

erhöhten Herrn, der zur Zeit den Himmel einnimmt, zu dem er — was David und Keinem sonst gestattet war — emporstieg, damit ihr den heiligen Geist empfanget; so werdet ihr nicht verdammt werden, sondern Sündenvergebung und Heil empfangen, das von Gott Allen zugedacht ist[1].

Mit dem Gedankengang dieses Gesprächs über die Geistes- und Lichttaufe des Christenthums kommt der Evangelist aber auf eine Auseinandersetzung mit dem Täufer, seiner Predigt sowohl wie seinem Thun. Schon in dem Nikodemusgespräch berücksichtigt er die synoptische Täuferrede. Diese verlangt zuerst Busse und weist sodann auf den Messias und das dadurch vermiedene Strafgericht: den Zorn oder die Feuertaufe desselben hin. Diese Theile enthält auch das Nikodemusgespräch: zunächst ist darin von der christlichen Busse geredet und der Wiedergeburt; sodann von der Sendung Christi, welche aber nicht eine äusserlich strafende, sondern eine heil- und lichtvolle sei. So bildet die Predigt des Täufers die negative Folie des neuchristlichen Taufunterrichts. Nun aber lässt der Johannist die Gestalt des Täufers selbst aus dem Hintergrund hervortreten, wo er schon vorher verschwommen sichtbar war, also neben dem Gesetzeslehrer erscheint auch der Prophet, der wie jener „nicht fern vom Reiche Gottes war". Es schickt sich ja gerade an dieser Stelle sehr wohl, eine Vergleichung und eine Auseinandersetzung zwischen johanneischer und christlicher Missionswirksamkeit, insbesondere zwischen Johannestaufe und Christentaufe und zwischen der Persönlichkeit des Täufers und Christi zu geben. Hatte doch der synoptische Täufer gerade in der höheren Taufe des Messias die höhere Bedeutung seiner Persönlichkeit gefunden; und andererseits hatte sich Jesus in der Synopsis mehrfach auf eine Neben- und Gegeneinanderstellung ihrer beiderseitigen Persönlichkeiten eingelassen; zum letzten Mal in der Verhandlung, welche sich an die Tempelreinigung anschloss und die bei Johannes dem Nikodemusgespräch vorausgeht.

So stellt nun der Evangelist die beiden Helden der evangelischen Geschichte und ihre Missionsthätigkeit neben einander. *Darauf kam Jesus mit seinen Jüngern ins jüdische Land*[2] *und blieb dort mit ihnen und taufte,* d. h. wirkte missionirend, in seiner

[1] Act. 2, 38. 33. 34. 39. 3, 19. 21. [2] Vgl. Mt. 3, 5.

Weise nämlich: *er machte Jünger;* denn eine Wassertaufe hat Jesus selber geschichtlicherweise nicht vollzogen; das empfahl er erst seinen Jüngern und das haben erst sie — allerdings in seinem Auftrag und Namen — gethan; Jesus selber hat seine „Gemeinde, die er liebte und für die er sich hingab, gereinigt durch das Wasserbad im Wort“[1]; dies Verhältniss will der neue Evangelist auseinanderhalten, wenn er zuerst einfach vom Taufen Jesu redet und dies dann auf das Jüngermachen (vgl. Matthäi am Letzten)[2] beschränkt, ja ausdrücklich constatirt: *Jesus taufte indess nicht selber, sondern seine Jünger.* Aehnlich wird es sich mit der chronologischen Notiz verhalten, welche der neue Evangelist über die Gefangennahme des Täufers bringt. Es soll nicht eine geschichtliche Zeitbestimmung sein oder gar eine Correctur anderweitiger Berichte, sondern nur eine allgemeine Bemerkung über das Nebeneinander der beiderseitigen Erscheinungen. Im weiteren Sinn ist es ja geschichtlich begründet, dass Johannesjüngergemeinschaften zeitlich noch lange neben der Jesusjüngerschaft existirten. Indess auch den synoptischen Berichten gegenüber ist der neue Evangelist nicht im Widerspruch, wenn er sich Raum schaffen will für eine gleichzeitige Wirksamkeit Johannis und Jesu. Der Bericht über des Täufers Verhaftung ist bei Lucas proleptisch erzählt; vielmehr weist gerade Lucas noch auf weitere Wirksamkeit des Täufers hin; und so erscheint denn auch bei dem Zöllnermahl Johannes noch fastend und gilt sogar noch später für besessen[3]. Bei Lucas endlich erhellt durchaus nicht, dass Johannes bei seiner Sendung an Jesus im Gefängniss war; an sich ist vom Gefängniss aus solch ein freier Verkehr des Johannes mit seinen Jüngern nicht gerade leicht vorstellbar. Wie dem aber auch sei, Johannes will mit seiner Bemerkung nur sagen, dass zu gleicher Zeit mit Jesus *auch Johannes mit Taufen beschäftigt war.* So wenig wie die Zeit ist auch die Ortsbestimmung historisch zu nehmen. Johannes wirkt, wo er in seinem Element ist: das ist am Wasserort, *Aenon, nahe bei Saleim* d. i. „Heilsort“, als dem Wirkungskreis Jesu, denn in Salem ist (nach Psalm 76, 3) die Hütte oder auch

[1] Eph. 5, 26. Joh. 13, 10. 34. 15, 3. [2] Lc. 4, 15 lässt den johanneischen Bussruf Jesu (bei Matth., Mc.) aus und setzt dafür „Jesus kam in Kraft des Geistes nach Galiläa“. Erst die Jünger predigen bei ihm Busse und Taufe Lc. 24, 47. Act. 2, 38 cf. Volkmar 70. [3] Matth. 9, 14. 11, 18. Act. 19, 1 ff.

der Ort Gottes, der nach Philo den Logos bedeutet; und dort erscheint er als Erleuchtender und Gewaltiger, dessen Name daselbst bekannt und gross wird[1].

Sie gingen hin und liessen sich taufen, erzählt Johannes den Synoptikern nach. Ja „ganz Judäa und alle Jerusalemiten sammt der ganzen Umgebung" thaten so; aber „Alle" wurden von Johannes in der Synopse auf den nachkommenden Stärkeren hingewiesen[2]. Und siehe da, von nun an, sobald Jesus auftritt, wenden sich „Alle" zu ihm: sogleich geht das Gerücht aus überallhin und er wird von allen gepriesen und es folgten ihm viele Mengen noch von überallher[3]. Wiederholt wird dies bei späteren Erfolgen, indem berichtet wird: „Alle priesen Gott. Und es ging diese Rede von ihm aus im ganzen jüdischen Lande und der ganzen Nachbarschaft"; ein Erfolg, den Jesus selber beabsichtigt, wenn er und zwar mit Bezug auf die ungenügende Mission des Täufers die Einladung ergehen lässt: „Kommt her zu mir alle Mühseligen und Beladenen". So ist also das Zeugniss des Täufers von der grösseren Kraft des Stärkeren erfüllt. Und die Synopsis berichtet nunmehr: „Es meldeten auch dem Johannes seine Jünger von dem Allem"[3]. Demgemäss bildet nun der Johannist folgende Darstellung: (Seine Jünger) *kamen zu Johannes und sagten ihm: Meister, der bei dir jenseits des Jordans war, für den du gezeugt hast, siehe dieser tauft und Alle kommen zu ihm.*

Alle kommen zu ihm, weil sie eben bei ihm Erquickung für ihre Seelen finden, wie dargestellt wurde bei der Kanahochzeit und wie er selber gesagt hatte beim Levimahl. Bei Johannes war Fasten wie bei den sonstigen Juden, namentlich den Pharisäern; auch was er besonderes bieten konnte, war nur eine Reinigung[4], mit welcher übrigens auch die jüdische Sitte concurrirte. Dies Verhältniss wird der Dichterevangelist concret so darstellen: *Es entstand nun bei den Johannesjüngern ein Streitgespräch mit einem Juden über Reinigung.* In gewissem Sinne konnte freilich auch die Missionsthätigkeit Jesu als Reinigung bezeichnet werden, wie er denn auch selber bei Johannes die Berufung und Einweihung zum Jüngerthum eine Reinigung durch's Wort nennt. So konnte sich die Streitfrage „über

[1] Ps. 76, 3.5 f. cf. Jes. 60, 1 (LXX). [2] Mt. 3, 6. Lc. 3, 15 f. [3] Mt. 4, 24 f. 11, 1 ff. 25 ff. Luc. 4, 15. 37. 7, 16—18. [4] Joh. 2, 6.

Reinigung" auch dahin zuspitzen, dass diejenige Jesu die bessere oder höhere sei, zu der gleichsam die johanneische nur vorbereite, während der Erfolg Jesu zufiel, der die von Johannes zum Fasten Angehaltenen nunmehr speist und tränkt als guter Wirth, als Bräutigam, wie er gesagt hatte: die Hochzeitleute fasten nur solange der Bräutigam nicht da ist, in seiner Anwesenheit sind sie aber fröhlich und guter Dinge. Diese Antwort gibt Jesus den Johannesjüngern auf ihre Fastenfrage[1]. Geschickter aber wird sie ihrem Meister selber in den Mund gelegt, der ja als „der Zeuge" über sein Verhältniss zum Geistesspender sich ausgelassen hat und sich nur die Wassertaufe zugeschrieben; dadurch wird auch der Anstoss vermieden und verdeckt, dass Johannes nach den Synoptikern gefragt haben sollte, was doch höchstens für seine Jünger passt: Bist du der Kommende oder sollen wir eines anderen warten? In Consequenz seines ersten Zeugnisses wird man ihn diese Frage bejahen lassen. Der neue Evangelist fasst also die verschiedenen Aussagen Jesu über sein Verhältniss zum Täufer zusammen und legt es diesem in den Mund als feierliches Abschiedszeugniss, mit dem er vom Schauplatz abtritt, nachdem seine Sendung erfüllt ist.

In seiner Antwort auf die Vollmachtsfrage der Pharisäer gibt Jesus in Synopsi zu verstehen, dass seine wie des Täufers Mission ein himmlischer Auftrag und kein angemasster Beruf sei. Darnach entscheidet auch Johannes in Joanne die Frage über die göttliche Sendung, im Wortlaut aber mehr nach der Auseinandersetzung des Hebräerbriefs über die wahre Hohepriesterwürde Christi: „Niemand nimmt sich selbst die Würde, sondern wer berufen ist von Gott". Also: *Es kann kein Mensch sich etwas nehmen; es muss ihm vielmehr vom Himmel gegeben sein.* Das ist nämlich geschehen bei der Taufe, wo Gott Jesus zum Sohn und Christus erklärt, also auch zu dem Bräutigam salbt mit Freudenöl[2]. Darum beruft sich der Täufer auf sein früheres Weissagungszeugniss, das nunmehr durch den Erfolg beglaubigt sei, die grössere Anziehungskraft des Gewaltigeren habe sich thatsächlich gezeigt: *Ihr selber bezeugt mir, dass ich sagte, nicht ich bin der Christus, sondern vor ihm hergesandt.*

---

[1] Mt. 9, 14. [2] Nach Hebr. 5, 5 und nichtkanon. Evv. (S. Anger. Syn.); auch Joh. 1, 34.

Als „Bräutigam“ hat sich Jesus wiederholt bezeichnet, indem er das neue fröhliche festliche Wesen seiner Heilsmethode gegenüber derjenigen des Täufers und der Pharisäer schilderte; und demzufolge hatte er auch alle Müheseligen und Beladenen berufen, dass sie ihre Seelen bei ihm erquicken könnten als dem guten Hirten und freundlichen Wirthe des Psalmes. Ferner bezeichnet der Apostel und Prophet die christliche Gemeinde als Braut, für die sich Christus in Liebe gegeben, sie gereinigt durch das Wasserbad des Wortes und ihr zu Ehren das himmlische Hochzeitsmahl bereitet[1]. So ist Jesus als Gemeindegründer gleichnissweise *der Bräutigam*, mit dessen Namen der Begriff der Freude verbunden ist. Johannes selbst aber ist am besten als der Freund im Hohenliede bezeichnet, der *dasteht* und sich nicht an ihm ärgert, sondern vielmehr „selig ist, dass er seine Stimme hört“ und *sich innig freut über des Bräutigams Stimme*[2].

Als Bräutigam und Sonne zugleich ist der Gewaltige, der Messias gepriesen im 19. Psalm; siegreich in seinem Glanze läuft er am Himmel hin, dass Alles sich ihm beugen muss. Oder wie es im Salems-Psalm (76) heisst: „du leuchtest als Gewaltiger von den Bergen der Beute; zur Beute wurden die Tapferen“. Zur Beute wurde dem Ueberwinder Christus der Besitz des Johannes. Daher ergeht es diesem, wie dem Hause Sauls als dem erbleichenden Mond oder Morgenstern vor dem sonnengleich aufsteigenden Glanze des Hauses Davids: wie jenes „immer schwächer“ wurde und dieses „immer stärker“, so sagt Johannes in der freudigen Entsagung eines Jonathan, des Davidfreundes: *Er muss zunehmen, ich aber muss abnehmen*, „denn Gesetz und Propheten gehen bis Johannes d. T., von da an wird das Gottesreich verkündet und Gewaltige erzwingen es“[3].

Johannes ist ja wohl der grösseste Prophet, aber als „Weibesgeborner“ eben irdisch; er gehört nicht zum Himmelreich, ist also kleiner als ein Gotteskind ist[4], wieviel mehr geringer als der Menschensohn, der in den Wolken des Himmels kommt, als der Gottessohn, der allein den Vater kennet und ihn

---

[1] Matth. 11, 16 ff. 28. Eph. 5, 25 f. Offenb. 19, 7 f. 21, 9 vgl. II Cor. 11, 2.
[2] H.-L. 5, 1. 2. Jer. 7, 34. 16, 9. 25, 10. [3] Lc. 1, 80. 3, 16. II Sam. 3, 1 f. vgl. I Sam. 20. Luc. 11. 22. 16, 16. [4] Luc. 7, 28 ff.; im Anschluss an diese Verse stellt Cl. hom. II, 17 den „Weibesgebornen“ (Juden) die „Menschensöhne“ (Christen) gegenüber!

allein kennen lehrt, und dessen Jünger mehr sind als alle Könige und Propheten, die nicht gesehen und gehört haben was sie. So bringt nun der Evangelist die synoptischen Gedanken mit Worten des alexandrinischen Philosophen[1]: *Der von oben kommt, ist über Alle; der von der Erde ist, redet auch von der Erde. Der vom Himmel kommt, ist über Alle, und was er gesehen nnd gehört hat, das bezeuget er.*

Aber freilich den „Weisen und Klugen blieb es verborgen"; denn sie, „die Pharisäer und Schriftgelehrten verwarfen den Rath Gottes. Nur den Unmündigen ward es geoffenbart[2]. Daher die Klage: *Sein Zeugniss nimmt Keiner an;* aber auch die gleichfolgende tröstliche Versicherung: *Wer es angenommen hat, besiegelt, dass Gott wahrhaftig ist* d. h. dass er der Vater ist, der sich durch den Sohn offenbaren will und durch diese Offenbarung eben ihn als Sohn bezeugt. Als Gottgesandter im allereigentlichsten Sinn redet Jesus Gottesworte. Als solcher Gottesgesandter ist er aber bezeugt in der Taufe, wo, wie das Nazaräerevangelium sagt[3], die ganze Quelle des heiligen Geistes, (nach Jesajas 11) auf ihn herabstiegen vor den Augen des Täufers. Also *Gott gab ihm den Geist ohne Mass,* so dass er auch wieder ungemessen davon mittheilen kann, denn, sagt Philo: „Gott schenkt den Gehorsamen nichts unvollkommen, sondern alles in Fülle und Vollkommenheit"[4].

Im weitern knüpft sich der Gedankengang durch Vermittlung der synoptischen Glanzstelle, welche sich an die Vergleichung Jesu und des Täufers anschliesst, an den zweiten Psalm, welcher dem synoptischen Taufbericht zu Grunde liegt und in ausserkanonischen Evangelien gradezu citirt wird; denn er beschreibt die Bestellung des Christus und Gottessohns mit Nennung dieser Namen[5]. Darnach bildet der Evangelist den Schluss des prophetischen Zeugnisses: *Wen Gott bestellt hat, der redet die Worte Gottes. . . . der Vater liebt den Sohn und hat ihm Alles*

---

[1] Philo I, 121 „der Logos Gottes ist über alle Welt, hoch und erhaben über Alles, was geworden ist". [2] Luc. 7, 30ff. Mt. 11, 16—30. [3] Hier. in Jes. 11, 1. [4] Philo I, 447. [5] Vgl. Anger Syn. Zugleich bemerke den Anklang an die berühmten Stellen Deut. 18. Spr. 8 E. u. Lc. 7 E. — Matth. 11, 27. Philo I, 281: Der Vater hat Alles im Besitz und gibt es seinem Logos, welcher als Diener seiner Gaben walten soll.

in die Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, der hat ewiges Leben. Aber der dem Sohne Ungehorsame wird kein Leben schauen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm.

3. Die christliche Mission.

IV, 1—40.

Das erste Stück des eigentlichen Evangeliums, das Nikodemusgespräch, hatte zum Gegenstand die Begründung des Christenthums im einzelnen Menschen durch die Wiedergeburt mittels der himmlischen Gnadenwirksamkeit des Gottessohnes; die zweite sich anschliessende Perikope wies hin auf die Ausbreitung des Christenthums in der Menschheit durch den Erfolg des wahren Gottgesandten. Beides ist dargelegt in allgemeinen Sätzen. Es konnten diese Themen aber auch in concreten Lehrbildern veranschaulicht werden. Diese Aufgabe vollzieht nun der Evangelist zunächst mit der Schilderung der Missionswirksamkeit des Christenthums. Dabei musste natürlich auch das neue eigenthümliche Wesen des Christenthums im Gegensatz zu den bisherigen Kulten Berücksichtigung finden, wie es nebensächlich schon im Vorhergehenden geschehen war.

Geschichtlich ist die erste Missionsthätigkeit der neuen Religionsgenossenschaft in dem Nachbarlande Judäas, der samaritanischen Enclave vorgekommen. Als nämlich durch die eifrigen von „Zeichen" begleiteten Bekehrungspredigten der Urgemeinde die Zahl „der Jünger sich mehrte und sogar eine Menge Priester dem Glauben sich fügten", „da erhub sich eine grosse Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem und sie zerstreuten sich in die Landschaften Judäas und Samarias". Von diesem letzteren insbesondere, speciell von „einer Stadt Samarias" wird eine allgemeine und einmüthige Anhänglichkeit an das, was sie hörten und die Zeichen, die sie sahen, gemeldet als der erste und hauptsächlichste Missionserfolg des „Evangelisten" (Philippus)[1].

Dies Schicksal der Kirche Christi überträgt nun Johannes auf das Haupt selbst und erzählt als Erlebniss „des Herrn": *Als nun der Herr (!) erkannte, dass die Pharisäer gehört hatten, dass Jesus mehr Jünger macht und tauft* (Praes. histor.!) *als Jo-*

[1] Ap.-Gesch. 8.

hannes — obwohl Jesus selber nicht taufte, sondern seine Jünger (!!). — verliess er Judäa und ging wieder zurück nach Galiläa. Er musste aber — wie bei dem umgekehrten Zug[1] — *durch Samaria hindurchgehen. Er kommt nun zu einer Stadt Samarias.*

In einer solchen hat nach der Synopsis Jesus keine Aufnahme gefunden. Jene Abweisung scheint Johannes zu berücksichtigen in der anfänglichen Verwunderung und leisen Abweisung der Samariterin, namentlich in dem Motiv der Weigerung gegenseitiger Gastfreundschaft. Aus diesem synoptischen Bericht nimmt ferner Johannes das Motiv der Absendung der Jünger in die Stadt, um ihm Herberge bezw. Speise zu bereiten.

In dem Bericht der Apostelgeschichte erscheint jene Stadt Samarias als Vertreterin von dem ganzen Land und dieses selbst ist personificirt mit dem Ausdruck: „(die) Samaria hat das Wort oder den Logos Gottes angenommen". Darnach liegt eine Personificatiou der Landeshauptstadt bezw. des Landes nahe, ebenso wie eine Personification des Wortes in dem leibhaftigen Logos[2]. Dass Johannes diese Personification einführt, deutet er mit dem eigenthümlichen Ausdruck an: *ein Weib kam aus Samaria.*

In dem Prophetenzeugniss des Täufers ist Jesus mit prophetischem Bilde der Bräutigam genannt, der das Glück des Erfolges habe, die Braut heimzuführen. Daher eignet sich für eine prophetische Darstellung der erfolgreichen christlichen Mission das Gleichnissbild der Brautwerbung. Im alttestamentlichen Prophetenstyl ist ja der Bund Jahvehs mit Israel als Ehebund bezeichnet, Gott ist der Eheherr, die Nation sein Weib. Ferner werden in der alexandrinischen Allegorienweisheit die Frauen der Erzväter als verschiedene philosophische Geistesrichtungen oder religiöse Parteien aufgefasst; dies gilt besonders von Rebekka[3]; namentlich die Brautwerbung durch Elieser, wie die Brunnenscenen überhaupt werden von der mystischen Allegorie eifrig in Beschlag genommen und stark ausgebeutet. Gar einladend muss es nun auch für den allegorischen Evangelisten sein, jene schönen Geschichten aus der Gesetzesallegorie in der Geschichte Jesu zu verwerthen. Und gerade bei dieser Gelegenheit und an diesem Platze erscheint es gar angemessen. Im fremden Lande auf der Flucht

[1] Vgl. Lc. 9, 51f. [2] Act. 8, 5. 14. [3] S. 35. Ph. I, 105. 146. 254 u. o.

aus der Heimat findet Israels Stammeshaupt, wie sein Religionsstifter jeder seine Braut: sollte es nicht auch das Haupt der neuen Menschheit, der wahre Israel, und der Stifter der neuen Religion, der wahre Mose? Doch da es sich nicht schickt, dass der Logoschristus für sich selbst ein Weib gewinne, so passt sich besser, als Grundlage und Vorbild die Geschichte von der Brautwerbung Eliesers zu verwenden, (des Namensgenossen Jesu: „Gott mein Hort und Heil"), der auch im Auftrag seines Herrn auszieht, diesem in der Fremde das Weib zu suchen und der auch dort die Rechte findet, die ihm in der Heimat versagt ist. So schildert nun auch Johannes „den Knecht des Herrn"[1].

Jesus ruht am Brunnen wie Elieser; ein Weib kommt aus der Stadt mit einem Wasserkrug wie Rebekka; Jesus knüpft ein Gespräch mit ihr an wie jener mit der Bitte um einen Trunk Wassers. Aber der Himmelsgesandte kann auch, wie Israel und Mose thun, seinerseits dem Weibe Wasser spenden. Wie der Erzvater sagt auch Er dem überraschten Weibe ihre Familienverhältnisse, erst selber unerkannt, dann aber sich zu erkennen gebend als ein dem Namen nach längst Bekannter. Rebekka eilt in die Stadt und verkündet den Ihrigen: also hat der Mann zu mir geredet: und als diese den Namen hören, kommen sie hinaus und laden ihn zum Bleiben ein. Und Elieser, indem er all seinen Auftrag redet, hat Erfolg mit seiner Bemühung. So eilt auch die Samariterin in die Stadt (indem sie sogar den Krug zurücklässt), verkündet ihren Landsleuten: *kommt und sehet einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich gethan habe.* Und sie gehen hinaus, laden ihn ein, er bleibt und findet Glauben und Anerkennung für das Wort, das er als Auftrag des himmlischen Herrn und Vaters sagt.

Das Weib, das Israel am Brunnen findet, ist die Mutter Josephs, den die Samariter als ihren besonderen Stammvater verehren; sie ist die Jüngste, die Schöne, die Geliebte. Die ältere Schwester Lea, die Mutter Levis ist die blödäugige; ihr Name wird gedeutet „müde", „überdrüssig"[2], die Israel nicht mag, auf die er aber zuerst angewiesen ist nach dem gültigen Herkommen, nachdem er sieben Jahre vergeblich gedient und so seine Mühe umsonst verschwendet hat. Der Name Lea

[1] Gen. 24, 2 vgl. Hebr. 3, 1—6. [2] So auch Philo I, 251. 458. 617.

wird schon in der Prophetensprache auf das widerwärtige levitische Israel gedeutet. Jahveh sagt zu ihr, der er unliebsamen Ehebund halten soll: „Nicht um mich hast du dich gemüht, sondern mich zum Diener gemacht und gemüht mit deinen Sünden". Und der Knecht Gottes klagt: Ich dachte, vergeblich habe ich mich gemüht und umsonst meine Kraft verschwendet[1].

Demnach ist Jesus *ermüdet,* er hat sich vergeblich um dies blöde levitische Judenthum in Judäa verwendet; jetzt aber gewinnt er Rahel-Samaria; und wie dort der Gottesknecht auf seine Klage getröstet wird: er solle es gering schätzen Jakob zu sammeln; er sei vielmehr von Gott bestimmt zum Völkerbund und Heidenlicht als Heil bis an der Erde Enden[2], so darf auch der „Gottesknecht" oder (Gotteskind, *Pais Theu*) Jesus das Glaubensbekenntniss aus dem Munde der Glaubensgenossen Samarias hören: *Wir haben selber gehört und wissen, dass dieser ist wahrhaft der Heiland der Welt.*

Das Wasser ist schon in der Dichter- und Prophetensprache des A. T. vielfach Symbol des Lebens oder der Religion[3]. Jahveh nennt sich selbst häufig lebendigfliessende oder Lebensquelle, und andre Hülfs- und Heilmittel werden mit trügerischem oder faulem Wasser verglichen. So klagt Jahveh bei Jeremja[4]: „Mich die Quelle lebendigen (Lebens-) Wassers verlassen sie und graben sich selbst lecke Cisternen, welche das Wasser nicht halten können ... Was hast du gen Aegypten zu ziehen um das Wasser des Sichor (Nil) zu trinken"? Ferner heisst die Weisheit öfters ein Strom und bei Sirach sagt sie: „Wer mich trinket, dürstet immer"[5]; wogegen es umgekehrt heisst in der vorerwähnten Jesajasprophetie: „Sie werden nicht dürsten, denn ihr Erbarmer wird sie leiten zu Quellen Wassers". Endlich deutet die Allegorie von Alexandrien die Brunnen der Erzväter, namentlich des Elieser. „Mir scheint", sagt Philo, „die Cisterne (Gen. 29,2, also der Jakobsbrunnen) das Symbol der Wissenschaft. Denn ihr Wesen ist nicht leicht zugänglich, sondern sehr tief und wird

---

[1] Jes. 1, 14. 7, 13. 43, 22. 24. 49, 4. Justin. Dial. 134. Philo I, 92 sagt auch von Sichem „es ist Symbol der Mühe" 471. Dagegen Lex. Gr. Nom. Hebr. ap. Hier. p. 236 ἀνάπαυσις scheint's nach u. St. [2] Jes. 49, 6. 42, 6. [3] Philo I, 341: „Alle begehren Trank zu finden, die einen um den Leib, die Andern um die Seele zu erquicken". [4] 2, 13. 18 vgl. Jes. 28, 7. [5] Sir. 24, 28 f. (21 f.) Jes. 49, 10 ff.

mit vieler Mühe gefunden". An einem andern Ort untersucht der Allegoriker, warum Rebekka den Knecht aus der Quelle, die Kamele aber aus der Grube getränkt habe. Das fliessende Wasser, meint er da, sei der Logos selbst, die Cisternen dagegen (als Wassersammlung) das gedächtnissmässige Wissen. Endlich sagt er einmal: der Logos ist die Quelle der Weisheit, wer aus ihrem Strome schöpft, wird statt Todes ewiges Leben als Lohn finden[1].

Alle diese allegorisch-mystischen Bezüge kann sich der christliche Alexandriner schwerlich entgehen lassen, da ja auch andere, christliche Schriftsteller so verfuhren, z. B. schon Paulus die Felsenquelle Mosis auf Christus deutet und auch in der Apokalypse das Lebenswasser als Symbol des christlichen Heils eine Rolle spielt. So verwendet er denn auch die Brunnenscenen in mystisch allegorischer Weise.

Der Brunnen ist *Jakobsbrunnen* d. h. der Quell der israelitischen Religion. Aber es ist nicht ein Jakobsbrunnen in Juda oder dem eigentlichen heiligen Lande, sondern *in der Landschaft, welche Jakob seinem Sohne Joseph* — als Sondererbe — *gab,* nämlich Sichem[2]; das heisst, es ist die von Israel auf Samaria vererbte landschaftliche Sonderreligion; bezw. deren Quelle, die samaritanische heilige Schrift.

Der Brunnen ist tief, d. h. die jüdisch-samaritische Religionsform ist nicht leicht zugänglich, man muss das Schöpfgefäss der rechten Auslegung der Schrift haben; er ist überhaupt nur mit Mühe zu benutzen: *man muss weit hinausgehen, um zu schöpfen.* Aber er ist doch nur eine *Cisterne,* eine Sammlung verschiedenartiger irdischer Gewässer, und *Jakob hat daraus getrunken und seine Kinder,* aber *auch seine Herden*[3] d. h. er ist nicht das höchste, geistigste, reinste, was es geben kann, nichts was den Durst der Seele stillt, so dass *sie nimmer dürstet;* sondern *wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten.* Es ist der israelitischen Weisheit gleich, welche wie sie sich selbst bezeugt, den ewigen Durst des Geistes doch nicht stillen kann, sondern nur neues Verlangen erregt. Dagegen bietet der Logos lebendiges Wasser, das alles Verlangen stillt, ja zu einem Ueberflusse

[1] I, 621. 255. 560 cf. 374. 296. 572 ff. 213. 251 f. vgl. auch Barn. 11, 2—5.
[2] Gen. 48, 22 LXX. [3] Num. 20, 11; darnach Jacobsbrunnen = Mosesquell.

wird, zur *Wasserquelle, die zu ewigem Leben sprudelt*[1]. Damit meint er zuletzt sich selbst als *die Gabe Gottes,* die wie der Regen „von Oben kommt als etwas vollkommenes", das reinste und himmlische Wasser, womit eben bei den Alexandrinern und in der Schrift selbst der Logos verglichen wird[2].

Bei all diesem allegorischen Gehalt schickt es sich wohl auch, dem Namen der Stätte allegorische Färbung zu geben. Philo deutet ja Sichem gar eifrig aus. Dazu bietet dem Evangelisten nun auch Jesaja in seiner gewaltigen Strafrede gegen Ephraim Gelegenheit. Er schildert die Hauptstadt Samarias als Trunk- oder Rauschstadt. So gibt sich mit *Sychar* auf das schon Sichor Jer. 2,18 führt, ein Wortspiel, das als solches mit dem Zusatz *sogenannt,* „sozusagen" angedeutet wird. Die falsche Begeisterung, die religiöse Schwarmgeisterei ist als Rausch geschildert; wie auch Sirach von dem „tollen Pöbel in Sichem" spricht. So hat auch die Buhlerin der Apokalypse (Rom) den Taumelbecher des Götzenthums, der falschen Religion und Lügenprophetie in ihrer Hand und macht die Welt davon trunken[3].

Buhlerei und Berauschung sind also nur zwei verschiedene prophetische Bilder für dieselbe Sache: falsche Religiosität. Denn wie das lebendige, erquickliche Wasser für die vom lebendigen Gott ausgehende Wirkung bezeichnend ist, so der Taumelwein für die betäubende Wirkung der götzendienerischen Tollheit. Und ebenso wie die wahre Bundesreligion als legitimer Ehebund gilt, so der Götzendienst als Ehebruch und Buhlerei. Dies letztere Bild findet sich neben dem andern in dem schon berührten zweiten Jeremiakapitel, wo Jahveh sich die Quelle lebendigen Wassers nennt im Gegensatz zu den lecken Cisternen fremder Glaubensstützen[4]. Von Israel d. h. Samaria heisst es da: „Die Abtrünnige ging hin auf alle hohen Berge und trieb daselbst Buhlerei". Und gefragt wird, „ob die Heiden wohl ihre Götter ändern, die doch nicht Götter sind?"[5] Das haben nun die Samaritaner gethan, wie erzählt wird im Königsbuch. Die fünf Heidenvölker „die nach Samaria verpflanzt wurden, brachten ein jedes seinen Gott — es waren aber deren fünf — dahin

[1] Sir. 24, 28 f. 31. Jes. 49, 10. [2] Jac. 1, 17. Jes. 55, 10—12. Philo I, 441. [3] Jes. 28, 1. 7 vergl. S. 448 den Sichor = Aegypten. Sir. 50, 26, Test. XII. Patr. Levi. 7. [4] Jer. 2. 3. [5] Jer. 3, 6. 2, 11.

und diese verehrten sie nach väterlicher Weise“ [1]. „Als aber die Löwen brüllten und das Land verwüsteten“ [2], wie Jeremia a. a. O. klagt, da nahmen sie noch die Verehrung Jahvehs an als des Landesgottes und gaben allmählig die der andern Götter auf. Dies heisst in die bildliche Prophetensprache umgesetzt: Samaritis, um welche hier Jesus wirbt, *hat fünf Männer gehabt und den sie jetzt hat, der ist nicht ihr Mann;* denn Jahveh ist der eigenthümliche Volksgott Judas. „Wie ein Dieb beschämt ist, wenn er betroffen wird“, so ist Israel wegen seiner götzendienerischen Buhlerei [3]. So scheint auch die Samaritis betroffen und beschämt, *als der Prophet ihr sagt Alles, was sie gethan hat.* Sie schweigt und erkennt an, dass er *ein Prophet* sei, ein Mann, der ihre religiöse Stellung durchschaut und mit Prophetenworten schildert.

Dass Jesus ein Prophet wäre, hatte in der Synopse ein lauernder Pharisäer bezweifelt, einer von denen, über welche der neue Evangelist bemerkt, Jesus vertraute sich trotz ihres scheinbaren Glaubens ihnen nicht an, denn er kannte sie alle. Dort erscheint eine „Sünderin“, mit der sich Jesus abgibt und die er mit dem gerechten Juden auf eine Stufe der Sündigkeit stellt. „Sie hat viel geliebt“, sagt der Herr. Das könnte auch von der götzendienerischen Samaria gesagt sein, denn sie hat viele Männer gehabt, sie ist, wie Paulus den Athenern sagt, gar sehr götterfürchtig. Das unduldsame Juda mag freilich sagen, „sie ist eine Sünderin“; aber der Herr, der Herzenskündiger sagt mild: „sie hat viel geliebt“. Die „Sünderin“ ist also ein Typus Samarias, gerade wie Philo die Rahel schildert als die schöne Sinnlichkeit, welche von daheim die falschen Götter (der Ueppigkeit) mitnimmt, „die Jacob vergräbt d. h. abschafft“ [4]. So mag der neue Evangelist die synoptische Erzählung allegorisch auslegen nach dem Vorgange Philos, der auch die Buhlerin, mit der der Hohepriester nicht sich abgeben, ja die er nicht einmal ansehen dürfe, als die vielmännige d. h. vielgöttische Sünde auslegt, während er liebhaben müsse diejenige, welche Einen Mann und Vater, den Allmächtigen Gott hat; „die Erkenntniss des Einen Gottes weist vier oder fünf zurück, auch wenn sie auf Eins hinaus-

[1] II Kön. 17, 24—42. Joseph. Arch. IX, 14, 3. [2] Jer. 2, 15. II Kön. 17, 25. [3] Jer. 2, 26. [4] Philo I, 523. 394. 365. 74.

gehen“ [1]. Jedenfalls denkt der Evangelist hier an die Geschichte, die ja bei Lucas sich unmittelbar an die Verhandlung über den Täufer anschliesst. Denn gerade die dortige zweiflerische Pharisäerfrage — „wenn dieser ein Prophet wäre, wüsste er, wer und welch ein Weib sie ist“ — findet hier in dem Munde der sündigen Samaritis ein gläubiges Echo: *Herr ich sehe, dass du ein Prophet bist,* nämlich weil du merkst, „wer und welch ein Weib ich bin“. Vielleicht hat diese Gestalt der evangelischen Ueberlieferung, dies sündige Weib, das aus der Stadt zu Jesu mit einem Gefässe kommt, der Phantasie des Dichterevangelisten gerade den ersten Impuls gegeben zur Composition seiner farben- und lebenreichen Erzählung.

Der Prophet kann nun richtige Auskunft geben über den wahren Gott und Gottesdienst. Diese Frage und ihre Entscheidung ist angeregt durch das Zusammentreffen eines anscheinenden Juden mit einer Samariterin, zwischen deren beiderseitigen Glaubensgenossen sie vielfach verhandelt wurde. Sie ist eingeleitet und vorbereitet durch das ganze bisherige Gespräch; sie ist aber auch berührt und gewissermassen erledigt in der synoptischen Grundgeschichte und deren Parallelen. Im Gegensatz zu der Ausschliesslichkeit und Unversühnlichkeit, wie Samariter und namentlich pharisäische Juden ihren Jahveh auffassen, zeigt sich der wahre Gott in den Worten und Handlungen seines wahren Vertreters und Propheten als Gott der allgemeinen Liebe. „Er hat nicht Lust am Opfer“, wie Juden und Samariter meinen, sondern an der Barmherzigkeit, wie der synoptische Jesus in mancherlei Streitfragen über den Sabbatkult sagt; er lässt viele Sünden vergeben denen, die viel lieben; er lässt auch die götzendienerische Nation zu seiner Verehrung zu gegenüber der unduldsamen Ausschliesslichkeit des Pharisäismus, wie dieser sich in Simon darstellt. Der wahre Gott ist also der allgemeine, der Liebe übt und liebt, der in diesem Geiste, in dieser Idee verehrt sein will: der Vater [2]. Aehnlich ist von einer neuen Gottesidee und Gottesverehrung geredet in dem Prophetenkapitel, das hier in der Samaritergeschichte schon eine so grosse Rolle spielte [3]: „Es wird geschehen an jenem Tage, dass man nicht mehr reden

---

[1] I, 563. II, 262. [2] Vergl. Matth. 12, 7. 9, 13 mit Luc. 7, 36—50 cf. Jac. 1, 27. Röm. 12. 13. [3] Jer. 3, 16 ff.

und gedenken wird der Bundeslade Jahvehs. Und alle Völker werden nicht wandeln in ihres bösen Herzens Gelüsten. Juda und Israel werden sich vereinigen . . . Ich will euch an Kindesstatt annehmen und Vater sollt ihr mich heissen".

Ueber dieses Thema findet sich nun auch eine für den Evangelisten höchst sympathische Missionsrede des grossen Heidenapostels an die Athener in der Apostelgeschichte[1]. Die Athener eben werden ja auch von Paulus als ein vielgöttisches Volk bezeichnet, das gleich Samaria neben der Verehrung der mancherlei einheimischen Gottheiten auch noch dem grossen Unbekannten Heiligthum und Gottesdienst weiht. Und das athenische Volk ist ebenso bereit und neugierig, wie das samaritische, von neuen Göttern sich verkündigen zu lassen. Sie fordern den Prediger auf, ihnen seine Verkündigung zu Theil werden zu lassen und er genügt dieser Aufforderung ausserhalb der Stadt. „Was ihr in Unkenntniss verehrt, das verkündige ich euch", sagt der Fremdling aus Judäa, wo der Herr und Schöpfer Himmels und der Erden bekannt und verehrt ist. „Der (wahre) Gott wohnt nicht in Tempeln, die mit Menschenhänden gemacht sind; ist vielmehr nahe und gegenwärtig, denn in ihm leben, weben und sind wir": wie in der Luft, dem Sinnbild des Geistes; „und sind seines Geschlechtes": seine Kinder. „Er hat Alle dazu bestimmt, ihn zu suchen, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten. Und jetzt sind die Zeiten der Unwissenheit vorbei; jetzt verkündet er den Menschen, den Sinn zu ändern. Dazu hat er eben den Christus verordnet".

Von dieser Rede und jener Prophetie legt nun der Evangelist einen Auszug in kurzen Hauptsätzen dem Christus selber in den Mund: *„Ihr verehret, was ihr nicht wisset. Wir verehren was wir wissen[2]; denn das Heil kommt von den Juden. . . Glaube mir, Weib, es kommt eine Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem anbetet den Vater. Sondern es kommt eine Stunde und ist schon jetzt, wo die wahrhaften Verehrer den Vater im Geist und Wahrheit verehren. Denn der Vater sucht auch solche, die ihn also anbeten: Gott ist Geist und die ihn verehren, müssen*

[1] Act. 17. [2] Den Gott des Heils und Heilandes vgl. Röm. 9, 5. Philo II, 262: Hurenkinder, welche ihren einen wahren Vater nicht kennen, sind Götzendiener, welche den einen wahren Gott nicht kennen I, 609 vergl. S. 452 Note 1.

ihn im Geist und in der Wahrheit verehren[1]. Und als *das Weib ihm sagt: „ich weiss, dass der Messias kommt, der sogenannte Christus; wenn dieser kommt, wird er uns alles verkündigen", da spricht Jesus zu ihr: „ich bin's der mit dir redet".*

Der brauchbare Stoff der paulinischen Rede ist zu Ende, so bricht nun auch der Faden des Gespräches ab und die synoptische Grundlage der Einkehr Jesu in Samaria kommt wieder zum Bewusstsein und Vorschein. Die Jünger erscheinen *über dem*[2] und wie sie sich in der Synopsis verwundern müssen über die milde Duldsamkeit ihres Meisters gegen die ungastliche Stadt, so waren sie darüber *verwundert, dass er mit einem Weibe* und zwar einem samaritanischen bezw. einer Sünderin *redete*; während doch das A. T. und die philonische Allegorie dies dem Hohenpriester und Logos abspricht, ähnlich wie der Pharisäer dem Propheten[3]. Die Jünger haben die irdischen Bedürfnisse besorgt, wie in der Synopsis. Aber hat der Logoschristus solche? hungert und durstet er? Der Durst, von dem er zuvor sprach, war nicht ein wirklicher sinnlicher: von der Stillung eines solchen ist nicht die Rede; es war der geistliche Durst, welcher für die geistbedürftige Menschheit religiöse Empfänglichkeit bedeutet, für den geistesspendenden Christus religiöse Wirksamkeit. So ist's auch mit dem geistigen Hunger. In der Petrusvision der Apostelgeschichte ist auch die Missionswirksamkeit unter dem prophetischen Bilde des Essens dargestellt[4]. So geschieht's nun auch hier bei Jesus. In ähnlicher Weise wie vorher zu der Samariterin von seinem Trank, redet Er jetzt zu seinen Jüngern von seiner Speise: *Ich habe ein Essen, vom dem ihr nichts wisst.* Und in gleichem Missverstand *sagten sie zu einander: hat ihm denn Jemand zu essen gebracht? Aber Jesus spricht zu ihnen: meine Speise ist, dass ich den Willen meines Senders thue und sein Werk vollbringe*[5]. Dabei schwebt dem Evangelisten die Schilderung des Propheten von der Wirksamkeit des Gottesworts vor (oder des Logos), welches gleich dem Himmelsregen auf dem Saatfeld wirkt und so eine Erntefreude verursacht, nämlich die Freude über die Sammlung der Kinder der Zerstreuung (Saat).

---

[1] Sir. 4, 14. [2] Platonische Wendung. [3] I, 563, s. o. S. 451 f. [4] Act. 10.
[5] Philo I, 117. Die Seele nährt sich von göttlicher Kost, um derentwillen sie auch das Fleisch vernachlässigt; so Mose in den 40 Tagen seines Verkehrs mit Gott, „da er bessere Speisen hatte" cf. II, 146. Vgl. die Versuchungsgeschichte.

Von diesem Gotteswort oder Logos heisst's nämlich wörtlich: „es thut den Willen seines Senders und vollendet sein Werk, wozu es gesendet“ [1].

Dieses Bild und Wort von der Heimsammlung der Zerstreuung d. h. dem Missionswerk unter der Heidenwelt kommt übrigens dem Evangelisten in den Sinn in Zusammenhang mit einer anderen Stelle, die wieder mit der Samaria-Mission des Philippus zusammenhängt. Nämlich nach der Apostelgeschichte ist der Diakon und Evangelist Philippus der eigentliche Missionar Samarias. Aber die Urapostel kommen hinterher in sein Arbeitsgebiet, um Visitation zu halten und sein Werk zu krönen mit der Geistesaustheilung: sie ernten, wo er gesäet [2]. Es war ein ähnliches Verhältniss wie in Korinth, wo auch dem Anfänger und Begründer Paulus der Fortsetzer Apollos gefolgt war. Davon sagt der Apostel: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat wachsen lassen. Der Pflanzende und Giessende ist eins und jeder wird seinen besonderen Lohn empfangen nach seiner besonderen Arbeit“. Von diesem Lohne der Arbeit redet Paulus später in demselben Briefe, aber nicht mehr so neidlos und freundlich wie über Apollos; denn er spricht über das Benehmen der Urapostel, welche in sein Arbeitsfeld sich eindrängen, nicht um zu arbeiten — wie doch jener that — sondern nur um zu ernten. Dabei spricht er auch vom Essen und Trinken, das der Arbeiter auf dem geistlichen Saatfelde als Lohn für seine Missionsarbeit von seinen Gemeinden erwarten dürfe, worauf jedoch er verzichtet habe, eben weil es ihm nothwendiges Bedürfniss sei [3]. Das besondere Arbeitsgebiet des Paulus ist aber die Diaspora in der Heidenwelt. In diese sind gegen Recht und Verabredung die Urapostel gekommen, die sich anfangs dagegen gesträubt, die gemeint hatten, die Ernte sei klein, nur auf jüdischem Boden, und die fremden Arbeitern hatten wehren wollen anstatt den Herrn zu bitten, dass er Arbeiter in seine Ernte sende, die lange geglaubt hatten, die Welt sei wenigstens noch nicht reif zur

[1] Jes. 55, 10—12 vergl. die Parallele Psalm 126 vom traurigen Säen und freudigen Ernten als Bild für die Heimsammlung der Diaspora. Schwebt dem Ev. viell. die Deutung des samarit. Messiasnamens Hataheb als Wiederbringer (statt Wiederkommender) vor? [2] Ap.-Gesch. 8, 14—17. [3] I Cor. 3, 6—8 c. 9 vgl. Lc. 10, 7.

Mission, die Ernte darauf stände noch in weitem Feld[4]. Aber gerade in Samaria, das sie anfangs sich verboten hielten, überzeugten sie sich nach des Philippus Predigt durch den Augenschein von der Ertragsfähigkeit dieses Bodens, erkannten, dass als kaum jener die Saat des Wortes ausgestreut, auch schon die Frucht des Geistes zur Reife gekommen sei.

Auf dies Alles spielt nun der Evangelist an in der Rede des Herrn, die gleichsam eine Missionsinstruction enthält, wie die synoptischen Aussendungsreden und die wie eine Correctur des judenchristlichen Berichts der Missionsinstruction klingt: *Saget ihr nicht: es sind noch vier Monate bis die Ernte kommt? Siehe, ich sage euch: erhebet eure Augen und besichtigt die Felder, wie sie weiss sind zur Ernte. Da nimmt schon der Erntende seinen Lohn und sammelt Frucht für's ewige Leben, damit sich der Säende und Erntende zugleich freue. Hier ist der Spruch wahr: der Eine säet, der Andere erntet. Ich habe euch gesandt zu ernten, was nicht ihr gearbeitet; Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit gekommen.* Bei diesem Wort kann der Evangelist ausser der Mission der Apostel in auch sonst beliebtem Doppelsinn zugleich an die Vorarbeit des Gottesworts durch die Propheten des A. B. in Samaria und Israel gedacht haben wollen[1].

4. Der wahre Glaube.

IV, 41—54.

„Samaria hat den Logos Gottes aufgenommen". Diese historische Thatsache der neutestamentlichen Kirchengeschichte[2] stellte der Evangelist anschaulich in seinem Evangelienbilde dar, und zwar mit Ausdeutung des doppelten Sinnes der in dem Ausdruck „Logos Gottes" liegt. *Die Samariter baten ihn, bei ihnen zu bleiben, und er blieb zwei Tage dort, und viel mehr glaubten wegen seines* d. h. Gottes *Wortes.* Also schritten sie vom Zeichenglauben, dem Glauben an das prophetische Wunderwissen Jesu fort zum geistigen Glauben wegen der messianischen Offenbarung und *sagten dem Weibe: Wir glauben nicht mehr wegen deines Redens; denn wir haben selbst gehört und wissen* (glauben mit Ueberzeugung und aus eigner Erkenntniss), *dass dieser ist*

[1] Lc. 10, 1. 2. 9, 49 f. vgl. 10, 1—21 m. Mt. 10, 5. 6. [2] S. o. S. 233 N. 4. [3] Act. 8, 5. 14.

(nicht ein blosser Prophet oder prophetischer Messias, sondern) *wahrhaftig der Retter der Welt* d. h. der Logos Gottes[1].

Diese Aufnahme seitens der Samariter und ihre gläubige Verehrung, welche sich in dem höchsten Glaubensbekenntniss ausspricht ruft nun der Erinnerung an den Gegensatz, die Nichtaufnahme und Missachtung Jesu bei seinen Landsleuten, bezw. die Wundersucht derselben, welche prophetische Zeichen begehrten zu seiner Beglaubigung. An diese bekannte Erfahrung, die der Herr machte, erinnert nun wie am Eingang der Evangelist, kurz ohne weitläufig die näheren Umstände zu schildern, bei der Erwähnung von Galiläa, in das Jesus nunmehr kam: *Jesus hatte nämlich*[2] *bezeugt, dass ein Prophet in seiner eigenen Heimat keine Ehre hat*[3]. Freilich in gewisser Weise haben ihn die Galiläer noch immerhin „aufgenommen", wegen der Zeichen nämlich, die er in „seiner" Stadt (d. i. nach der Anschauung der Synopsis Kapernaum, nach der messianischen Erklärung des Johannes Jerusalem) gethan hatte, und welche er, wie sie hofften und verlangten, auch bei ihnen thun sollte, während die „Judäer" in ihren Vertretern, den Pharisäern, ihn wegen seiner Mission verfolgten (4,1). Daher: *Als er nun nach Galiläa kam, nahmen die Galiläer ihn auf, da sie Alles gesehen hatten, was er auf dem Fest in Jerusalem gethan.*

Diese Aufnahme wegen seiner Zeichen ist aber durchaus noch kein Glaube, wie ihn wenigstens Johannes fordert, sondern viel eher ein Zeichen jüdischen Unglaubens, dem Jesus nicht traut[4]. Es gibt aber ausser den dem Judenthum gegenüber gestellten rühmenden Samaritergeschichten der Synopsis wie der Apostelgeschichte noch andere derartige von gläubigen Heiden, welche den Juden als beschämende Beweise des Glaubens vorgehalten werden. Auf zwei solche heidengläubige Beispiele im Alten Testament weist Jesus selber zum Beleg, dass ein Prophet in seiner Heimat keine Ehre findet, hin, eben in seiner Nazaretpredigt, als seine Landsleute ganz besondere, ihnen geltende

[1] Weish. 16, 6. 12. [2] Dieses allgemeine „nämlich" ist ungemein bezeichnend für den ganzen Gedankengang des Johannes: es will nicht begründen, warum Jes. nach Gal. ging, sondern nur in losester volksthümlicher Redeweise an die Erwähnung Galiläas eine Bemerkung anknüpfen, ähnlich wie es 4, 8 und 7, 5 bei Erwähnung der Jünger und der Brüder Jesu geschieht. Nur so ist die vielgequälte Stelle erklärlich. [3] Mt. 13, 57. [4] 2, 23 f.

Zeichen und Wunder von ihm begehren: nämlich auf den heidnischen Feldhauptmann aus Syrien und die sidonische Witwe von Sarepta. Ferner erlebt Jesus selber in der Synopsis zwei solche Beispiele: zuerst an einem heidnischen Hauptmann von Kapernaum, dem Jesus bezeugt: solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden, sodann an einer phönizischen Witwe, über deren Glauben er ähnlich sich verwundert ausspricht. Diesen beiden Heiden gegenüber stehen andere jüdische Personen, denen Jesus selber erst Glauben erwecken und bekräftigen muss, und zwar beides wieder Eltern, welche wie Hauptmann und Witwe Genesung für ihr krankes Kind, Sohn oder Tochter begehren. Es ist der Synagogenoberste von Kapernaum, dem Jesus zureden muss: „Glaube nur"; sodann der Vater des mondsüchtigen Knaben, dem der Meister den Mangel an Glauben zum Vorwurfe macht, nachdem er im Allgemeinen den Unglauben des gesammten Judenthums gescholten: „O ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein, wie lange euch tragen?" [1] Endlich kommen, sogut wie in der typischprophetischen Vorgeschichte des A. T., so auch in der Erfüllungszeit der Kirchengeschichte, den Acten, zwei heidnische Christusgläubige vor, welche als leuchtende Beispiele christlicher Empfänglichkeit dargestellt werden: der äthiopische Offiziant, den Philippus unmittelbar nach Samaria bekehrt und der römische Hauptmann in der „Kaiserstadt", welcher von Petrus in das Evangelium sich einweihen lässt [2]. Auf all diesen prophetisch-typischen, evangelisch-lehrhaften und kirchengeschichtlich-erfahrungsmässigen Grundlagen baut nun der Universal-Evangelist eine Geschichte auf, welche die jenen zu Grunde liegenden Ideen zur Pointe hat.

Der Träger der alttestamentlichen Geschichte ist ein königlicher Hauptmann, in der Synopsis ist es das einemal ein militärischer (kaiserlicher? [3]), das andremal ein geistlicher Oberster, beide in Kapernaum; in der Apostelgeschichte ein kaiserlicher Offizier in der Kaiserstadt und ein königlicher Offiziant. Darnach schreibt Johannes: *Es war ein gewisser Königlicher in Kapernaum.* Dieser hatte nach den verschiedenen Geschichten ein krankes Kind, einen *kranken Knaben* (Mc.), *welcher sterben wollte* (Lc.). *Als er*

[1] S. 359 N. 2. [2] Luc. 4, 25 ff. II Kön. 5. Matth. 8, 5 ff. Parr. 15, 21. Parr. 9, 18 ff. Parr. 17, 14 ff. Parr. Act. 8. 10 f. [3] καίσαρος χιλίαρχος Hom. Clem. 9, 21. Josephus gebraucht βασιλικός meist für Militär.

von Jesus hörte (Lc.), *dass Er nach Galiläa* (Mc. Kapernaum) *käme, ging er zu ihm* (Mc.) *und bat ihn, dass er kommen und ihn heilen* (Lc. retten) *möchte.* So weit folgt Johannes wörtlich und im Einzelnen abwechselnd den beiden synoptischen Berichten vom Hauptmann zu Kapernaum.

Weiter erzählen dann die beiden Synoptiker in diesem Berichte, dass Jesus den Kranken nicht besucht, sondern vielmehr aus der Ferne geheilt habe, indem ein Wort („Gehe hin und dir wird geschehen, wie du glaubst") und der Glaube des Vaters auf dies Wort genügt habe, dass der Knabe zur selbigen Stunde geheilt ward. Dies Alles, was theilweise auch mit der Geschichte von der Kananäerin stimmt, erzählt nun Johannes auch. Dabei lässt er das Kind, wie es bei der Tochter der Kanaanäerin der Fall war, erst allmählig gesund werden[1]: *es wurde von jener Stunde an besser mit ihm, indem das Fieber ihn verliess*[2]. Ferner benutzt der Evangelist aus der Corneliusgeschichte und der damit verwandten vom Kerkermeister zu Philippi den Zug, dass nicht nur der Herr, sondern *auch sein ganzes Haus gläubig wurde*[3]. Auf die Corneliusgeschichte scheint es auch zurückzuführen zu sein, dass die Gewährung der Bitte und Meldung des Erfolgs durch die Diener um einen Tag auseinander liegen. Denn als Petrus den Dienern des Cornelius seine Hülfe zusagt, ist es etwa *die siebente Stunde*, aber erst am folgenden Tage erfährt er den wirklichen Erfolg[4].

Bei der Kananäerin-Perikope will Jesus anfangs der Bitte der Mutter nicht willfahren; erst dem bewiesenen Glauben gewährt er dies Verlangen. Auch in dem Cegenstück, dem Mondsüchtigen fordert er den Glauben als Bedingung seiner Hülfe, gleichwie im Nazaretbesuch wegen mangelnden Glaubens eine Machtthat nicht geleistet wird. Ueberhaupt ist in allen hier einschlägigen Geschichten der Glaube Mittelpunkt der Handlung, der vorhergehende Glaube nämlich und zwar der Glaube

---

[1] Vgl. Mt. 8, 13 C, Δ u. Ueberss. [2] Lc. 4, 39: „Das Fieber verliess sie" (die Schwieger Petri); die Besessenheit als Bezeichnung für den Geist des Heidenthums scheint dem Johannisten wohl unziemlich grade wie der Aussatz; dafür wählt er lieber das ebenso sinnige Zeichen des Fieberwahns, welcher zudem durch Act. 28, 8 belegt ist. [3] Act. 10, 24. 33. 44. 16, 31—34. [4] Act. 10, 9. 23. Geographisch wäre die Zeitbestimmung in der Geschichte gar nicht zu deuten, wenn „Kana" nur ein paar Stunden von Kapernaum entfernt liegt s. o.

aufs Wort. Das Charakteristicum des Judenthums ist das Verlangen Zeichen und Wunder zu sehen, wie Paulus es ausspricht und die evangelische Geschichte manchfaltig es darstellt und wie es eben auch bei Johannes erwähnt worden war. Dem gegenüber leistet gerade das Heidenthum den Glauben vor aller erfahrenen Hülfe, Glauben vor der Bekehrung. Die Heiden, der Hauptmann und die Witwe trauen dem Herrn stets mehr zu, als er zuerst leisten will, während die Juden ihm zu wenig zutrauen und aus diesem Misstrauen heraus Zeichen und Wunder begehren. Diese jüdische Wundersucht zu tadeln und dafür den heidnischen Glauben aufs Wort zu beloben und zu belohnen, soll nun auch die Pointe der johanneischen Geschichte werden. Darum lässt Johannes den Herrn zuerst sprechen, wie derselbe in der Synopsis zu dem schwachgläubigen Vater spricht. Den dortigen Tadel über „das ungläubige Geschlecht", welcher dem Judenthum gilt, obgleich er zunächst dem Vater gesagt zu sein scheint, richtet Jesus auch hier nur scheinbar an den Vater, aber so, dass nicht er, sondern das werkgläubige Judengeschlecht gemeint ist; dabei gebraucht er die hierauf bezüglichen Worte des Apostels, welche als Signalement der Juden gilt: *wenn ihr nicht Zeichen und Wunder gesehen habt, so wollt ihr nicht glauben.* Das klingt wie eine Versuchung, die aber der Königische besteht. Er wiederholt nur dringender seine Bitte, gerade wie die Kananäerin und der Vater des Mondsüchtigen. Auf diese dringliche Bitte hin stellt der Herr die beiden synoptischen Eltern auf die schwerste Probe. So auch hier: Jesus geht auf die wiederholte Bitte nicht ein, indem er eben dem jüdischen Wunderglauben nicht nachgibt, sondern muthet dem „Königischen" zu, ihm aufs Wort zu glauben, ohne gesehen zu haben. Dies ähnlich wie bei dem Synagogenobersten, dem er sagt: „Fürchte dich nicht, glaube nur, und sie wird gerettet werden". So muthet Jesus dem Königischen zu: *Gehe hin, dein Sohn lebt.* Das soll dieser, wie die Synopsis ausspricht, glauben, was stillschweigend auch bei Johannes gemeint ist. Und er leistet's auch, was Johannes ausdrücklich sagt, während die Synopsis es stillschweigend voraussetzt: *es glaubte der Mensch dem Wort, das Jesus ihm gesagt und ging hin.* Dieser Glaube ist freilich noch nicht eigentlicher, sondern sozusagen provisorischer, dem ähnlich, welchen der Vater des

Mondsüchtigen ausspricht mit den Worten: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“. Deshalb ist auch nachträglich noch einmal berichtet von ihm selbst, wie — nach der Apostelgeschichte — von *seinem ganzen Haus: sie glaubten,* d. h. sie wurden gläubig im höchsten Sinn.

Ausser der militärischen Hauptperson traten in den hier in Betracht kommenden Grundgeschichten noch deren Diener auf; so bei Naeman, bei dem Hauptmann von Kapernaum und Cäsarea und auch bei dem Synagogenvorsteher. Auch Johannes benutzt diese Nebenpersonen, um sie eine Rolle spielen zu lassen. Sie kommen nun aber nicht als Abgesandte ihres Herrn, der vielmehr selber erscheint, um die Handlung dramatischer und auch für Jesus ehrenvoller zu machen; auch können sie nicht den Tod des Kindes melden, wie die Leute des Jairus: „Deine Tochter ist gestorben“. Im Gegentheil sie melden gerade: *Dein Sohn lebt*; ähnlich wie es in der Synopse heisst: „sie fanden den Knaben gesund“ [1]. So braucht der „Königische“ den Meister nicht zu bemühen, was er doch dem Jairus gleich und entgegen dem Hauptmann thun will; der Herr leistet vielmehr eine Fernheilung durchs Wort, wie sie der Kapernaitische Hauptmann von Jesus in höchster Glaubenszuversicht erwartet: „Herr bemühe Dich nicht, sondern sag's nur mit einem Wort und mein Knabe wird geheilt sein“.

Seiner Verwunderung über den bei Heiden grösseren Glauben fügt Jesus in der Synopse die Verheissung und Drohung für Heiden und Juden hinzu: „Ich sage euch, dass Viele kommen werden und zu Tische sitzen (beim Hochzeitsfest des Himmelreichs) mit Abraham, Isaak und Jacob, während die Söhne des Reiches hinausgestossen werden“. Im Hinblick auf diese Worte spielt der Evangelist am Anfang und Schluss der Geschichte auf die Hochzeit in Galiläa, dem Ausgangsort der Zeichen Jesu, wie es Petrus in der Corneliusgeschichte nennt, an und lässt diese Geschichte selber am Ort dieses Himmelreichsfestes, in Kana stattfinden und den Königischen selber vom Aufgang her dahin kommen [2]. —

So sind also die beiden Geschichten des vierten Capitels eine Darstellung der erfolgreichen Mission Christi bezw. des

[1] Lc. 7, 10. Mt. 8, 13. C. E. M. X. U. [2] Act. 10, 37.

Christenthums unter den glaubenleistenden Samaritern und Heiden und zwar im Gegensatz zu den verfolgungs- und zeichensüchtigen Juden; zugleich eine Parallele zu den beiden Verhandlungen im dritten Capitel, wo die Wirksamkeit des Wunderbaren und Bräutigams im Judenthum dargestellt wird: dort mit Voranstellung des Erfolges, hier mit Voranstellung der Schwierigkeiten, wie denn das eine und andere eben bei den zwei Missionsgebieten thatsächlich hervortritt.

5. Das rechte Gnadenmittel.

V.

Der heilsame Glaube an das Wort bezw. den Logos ist die Idee der Bildgeschichte vom „Königischen“. Es mag nun aber auch die andre Seite am christlichen Heil als Pointe hervorgehoben werden und dargestellt in einem Geschichtsbild: die heilvolle Wirksamkeit des Worts bezw. Logos an dem Gläubigen. Hat sich historisch genommen der Glaube insbesondere am Heiden gezeigt, so dass zum Repräsentanten des Gläubigen, wie er sein oder werden soll, ein Heide gewählt wurde; so ist das Object der Heilswirksamkeit des Logos natürlich der Mensch als solcher, dabei erscheint des Logos Thätigkeit in ihrer ganz specifischen Gestalt im Unterschied von Judenthum als gesetzlichem Institut.

Das Eigenthümliche an der Wirksamkeit des christlichen Logos ist nun allgemein hin das Erweckliche, die Befähigung zu einem heilig geistigen Lebenswandel. Damit verbunden ist aber auch die Erlösung von dem eiteln Wesen und Wandel, worin der Mensch und zwar auch der Erlösungsfähige gebannt ist, d. h. der Sünde überhaupt und dem Judaismus insbesondere.

Zum Ausdruck dieser Idee bietet sich nun eine Geschichte dar, die in der synoptischen Ueberlieferung neben jener Erzählung vom heidnischen Hauptmann eine Hauptrolle spielt, ja gewissermassen die Hauptrolle; denn sie ist fast die ausführlichste der erzählten Heilungen, steht auch bei Lucas der andern vom Hauptmann voran, welche zudem von Marcus ausgelassen ist. Ferner erscheint diese Geschichte so bedeutsam und bezeichnend für das Wesen der christlichen Heilswirksamkeit, dass sie sogar zweimal in der Apostelgeschichte

ihr Nachbild gefunden hat und zwar jedesmal als die grosse glanzvolle Hauptthat jedes der zwei concurrirenden Hauptapostel, als „das“ alle ändern ersetzende „mitfolgende Zeichen“ für die Thätigkeit der Evangelisten. Es ist die Heilung des Gichtbrüchigen[1]. Mit dieser Geschichte enge verbunden erscheint in der Synopsis die von einem Aussätzigen. Diese bringt natürlich auf den Aussätzigen des A. T., dessen Geschichte ja schon in die vorhergehende Perikope hereinspielte[2]. Derselbe wird an das Wasser geschickt, um sich dort rein zu waschen, während der Aussätzige des Evangeliums zu den Priestern gesandt wird, um sich für rein erklären zu lassen. Dieser Umstand legt nun die Allegorie nahe, das jüdische Religionswesen als „Reinigungswesen“ *(Katharismos)* mit einem Wasser zu vergleichen und zwar nicht mit dem fliessenden Wasser des Jordans — welcher vielmehr für den evangelischen Allegoriker Bild des Prophetismus ist — aber auch nicht mit einer Cisterne, welche das abgestandene Religionswesen des Samaritismus bezeichnet, das kein eigenes Element enthält. Vielmehr passt am geschicktesten *ein Teich,* dessen hebräischer Name mit „segnen“ zusammenhängt. Weil aber kein Mensch Sünden vergeben kann als Gott, wie die Vertreter des Judenthums selbst aussprechen und damit die Beschränktheit des jüdischen Kults eingestehen, so schreibt der Evangelist dem Teiche des Judenthums die Eigenthümlichkeit zu, dass *von Zeit zu Zeit ein Gottesbote vom Himmel herabsteigen und das Wasser aufrühren*[3] müsse, um es heilkräftig zu machen und weil von Jahr zu Jahr der Hohepriester in das Allerheiligste eintritt und für sich und das Volk Israel Sündenvergebung empfängt, so heisst's: *der nach der Bewegung des Wassers zuerst Hineinsteigende wurde gesund, mit welcher Krankheit er auch behaftet war.* Repräsentant des jüdischen Religionswesens ist der Tempel mit seinen verschiedenen Vorhöfen als verschiedenen Stufen zum Heil[4]. Darnach beschreibt der Allegoriker den Teich

[1] Luc. 5, 17. Parr. Act. 3. 14. S. 361. [2] Auch in der Quelle des Matth. scheint mit dem Aussätzigen eine Gichtbrüchigengeschichte verbunden gewesen zu sein; weshalb er den Knaben des Hauptmanns gichtbrüchig sein lässt vgl. S. 358. [3] Diese Bemerkung mag an die Erinnerung an die Marienquelle anknüpfen, welche von Zeit zu Zeit aufwallt; vgl. Hos. 6, 7. LXX: πόλις ταράσσουσα ὕδωρ. [4] Der Tempelbezirk hat ausser dem Allerheiligsten 5 Stufen der Heiligkeit: das Heilige u. die Vorhöfe der Priester, Israeliten, Weiber u. Heiden.

als umgeben von fünf Hallen voll Heilsuchender, *welche warten auf die Bewegung des Wassers,* wobei ihnen Menschen hineinhelfen, d. h. die Priester sich ihrer annehmen. Dass es der Tempel sei, deutet der Evangelist geschickt an durch die Ortslage: *beim Schafthor,* wo eben sich der Tempel befand[1]. Die Geschichte spielt nach der Synopsis in der „eigenen Stadt" Jesu, dies ist aber dogmatisch-allegorisch gefasst die Stadt des grossen Königs" Messias, also Jerusalem. Als Name des Heilthums kann „Gnadenort": *Bethesda*[2] dienen, was auch zugleich ein Synonym ist von Jerusalem (Friedenswohnung) und von Kapernaum (Trostdorf), wohin ein Synoptiker die Heilgeschichte verlegt; wörtlich stimmt der Name endlich auch mit der Lage des ersten Lahmen der Apostelgeschichte, welcher am Tempel Barmherzigkeit (Almosen) erwartet. Vor dem Heilthum *lag eine Menge Gebrechlicher: Blinde, Lahme, Dürre,* denn solcherlei Art sind die Sünder, von denen Jesaja redet und die Jesus im Tempel nach der Reinigung desselben, bezw. am Sabbat heilt. Sie liegen draussen, wie beim königlichen Gastmahl die ungeladenen Gäste, welche doch die heilbegierigsten sind und gleichsam der Berufung und ihrer Boten harren, gleichwie die Kranken am Bethesda[3].

Die beiden Lahmen der Apostelgeschichte sind's von Mutterleib und haben noch nie gewandelt, der in der Synopsis ist's durch Sündenschuld. Damit erscheinen sie bedeutsam als Repräsentanten des Menschen, der sein Sündengebrechen von der Urmutter her trägt als eine Sündenstrafe. Diese Beziehung liegt namentlich in der Apostelgeschichte nahe, indem Petrus im Hinweis auf den Gelähmten eine Busspredigt an die Menge hält und ausdrücklich sagt: „Bekehret euch, damit eure Sünden ausgetilgt werden und Zeiten der Erquickung kommen vom Herrn (Christus)". Johannes findet diese Beziehung in diesen Geschichten heraus und legt sie in die seinige hinein, indem er einmal den Kranken als *Menschen* bezeichnet, dessen Gebrechen ebenso allgemein *Schwachheit* heisst und als eine Folge seiner Sündenschuld erscheint. Die Krankheit oder Schwachheit des Menschen, wie allgemein bei Paulus und im Hebräerbrief dies

[1] Neh. 3, 1. 32. 12, 39. [2] Nach Jona 2, 9 u. Psalm 144, 2 = Gotteshaus.
[3] Jes. 35, 3. 3 ff. Mt. 21, 14 f. 12, 9 f. Lc. 14, 21. Joh. 5, 3. 9, 1.

Sündengebrechen heisst, ist eine Folge des Ungehorsams gegen das Gotteswort und überhaupt ihres Unglaubens, wornach die Menschheit nicht zu ihrer Ruhe kommen konnte, „wie wir an Israel sehen". Der Lahme des Petrus zählt „etwa vierzig Jahre"; solange hat er nicht zum Heile und Heiligthum kommen können, Vierzig oder genauer achtunddreissig Jahre sind's, dass Israel nicht zu seiner Ruhe im heiligen Lande eingehen kann, und ebenso viele Jahrhunderte nach der jüdischen Zeitrechnung sind's, bis die Menschheit endlich zu bestimmter Zeit eingeht und durch den Messias zum Heil gelangt; wie beides in dem Hebräerbrief weitläufig auseinandergesetzt wird[1]. Diese Andeutungen benutzt nun Johannes, indem er in eigenthümlicher Weise bemerkt, dass der arme Sünder *38 Jahre in seiner Krankheit (hinter sich) hatte,* als Jesus ihm erschien, was also sowohl für Israel als auch für den Menschen bezeichnend sein kann.

Der Lahme des Petrus bleibt vor der Schwelle zum Heiligthum liegen, hinein kommt er nicht; er ist der Barmherzigkeit preisgegeben, ohne zum Heil zu gelangen; erst als ihm dieses unverhoffter Weise zu Theil wird statt vergänglichem Opfer: Gold und Silber, womit doch keine Erlösung von dem eiteln altväterlichen Wandel ermöglicht werden kann[2], da gelangt er auch in den Tempel, wozu der Aussätzige in der Synopse ausdrücklich von Jesus gemahnt wird. Das ist ein Bild des Sünders, sofern er als Heide gedacht wird. Die andern Menschen, insbesondere die Tempeldiener, von denen man am ersten erwarten sollte, dass sie dem Gebrechlichen diesen Liebesdienst erweisen, sehen ihn wohl liegen, aber sie gehen vorüber, höchstens dass sie ihn als Proselyten des Thores bis zur Schwelle des gnadenspendenden Heiligthums bringen; der Barmherzige, den sie einen „Samariter" schelten, musste erst kommen und mehr thun als sie wollten und konnten, er bringt den armen Elenden zu seiner Ruhe, zur Herberge des Hauses Gottes, zu Gott selbst und empfiehlt ihn dessen Pflege. Denn wir, können die Christen mit dem Hebräerbrief sagen, haben nicht einen Hohenpriester, der nicht kann Mitgefühl haben für unsere Schwachheiten, sondern einen vollkommenen, der in das wahre

[1] Hebr. 3, 7—4, 10. Nach Hillel sind's bis zu Christi Geburt 3761 Jahre, also bis zum Auftreten Jesu ungefähr 38 Jahrhunderte. [2] Vgl. I Petr. 1, 18 mit Act. 3, 6. Hebr. 7, 26. Hos. a. a. O. πόλις ἐργαζομένη μάταια.

Heiligthum des Himmels eingegangen und den freien freudigen Zugang zum Throne der Gnade, zum Allerheiligsten eröffnet, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gelegenheit finden zu rechtzeitiger Hülfe und vollständigem Heil[1]. Auch der synoptische Lahme kann von sich aus nicht zu Jesus kommen vor der Menge Heilsbegieriger, aber die gläubigen Diakonen tragen den Sündenkranken hin und bringen ihn auf ausserordentliche Weise zum Heiland.

Diese Bezüge des Gegensatzes vom christlichen Heilswege zu dem jüdischen trägt nun auch der neue Evangelist in sein Gleichnissbild: der Lahme liegt hülflos da und klagt: *ich habe keinen Menschen, der mir hineinhelfe.* Da aber naht derjenige, der selber die Barmherzigkeit, der wahre mitleidige Hohepriester, der rechte Bethesda ist. *Er sieht diesen liegen,* wie der barmherzige Samariter den Todtwunden, und fragt ihn, *ob er gesund werden wolle,* ähnlich wie der Apostel den Gelähmten an dem Tempelthore anblickt und Paulus den Lystraner anschaut und durchschaut, dass er Glauben an's Gesundwerden hatte. Und ähnlich wie der Lahme des Petrus von diesem nur die Barmherzigkeit des Almosens erwartet, also „Gold und Silber" zur Erlösung von der Knechtschaft des eiteln Wandels, so lässt auch der Evangelist den Kranken seine Sehnsucht nach dem Heilbade Bethesda aussprechen, er wird aber ebenso durch das Wort Christi geheilt, wie jener im Namen Jesu, und zwar völlig, nicht nur von der Sündenschuld — durch Vergebung, sondern auch von der Sündenstrafe — durch Heilung; jene bildet vielmehr nur ein mitgesetztes Moment von dieser; daher wird es auch nur nebenher und indirect erwähnt da, wo Jesus später dem Geheilten sein unverdientes Gesundgewordensein vorhält und ihn vor weiterer Sünde warnt. Dies Alles geschah auf das blose heilmächtige Wort des Herrn im Gegensatz zu der so beschränkten Heilwirksamkeit des jüdischen Cultus. Dass diese Idee in seiner Heilungsgeschichte zur Erscheinung komme, ergibt sich aus der gesammten Darstellung, namentlich in der umständlichen Schilderung des Heilapparats, welcher für Bethesda nöthig ist, und durch die kurze Bemerkung, mit welcher die sofortige Heilung

[1] Hebr. 4, 14—16. 7, 25. 28. [2] Nach der altherkömmlichen allegorischen Auslegung der Geschichte vom barmherz. Sam. Joh. 8, 49. [3] Vgl. auch Lc. 18, 41: Was willst du, dass ich dir thun soll?

des Menschen berichtet wird. Zum Ueberflusse spricht es der Evangelist auch noch aus, indem er Jesus in seiner spätern zweiten Rede über diese Heilthat dieselbe der jüdischen Beschneidung gegenüberstellen lässt mit den Worten: ein Mensch nimmt die Beschneidung an (als Symbol der Lebensweihe und Aufnahme in das Volk Israel); *ich habe einen Menschen gänzlich gesund gemacht*[1]. So ist gezeigt, was die Lahmenheilung in der Apostelgeschichte beweisen will, dass „in keinem Andern Heil ist" und so hat sich hier erfüllt, was Israel schon durch Prophetenmund erbeten hat: Du Hoffnung Israels, heile du mich, Herr, dass ich wirklich heil werde, rette mich, dass ich wahrhaft gerettet sei[2].

Die bisher vorzugsweise geschilderte Erweckung aus dem Schwachheitszustande des Sündenbannes ist nur das eine Moment der christlichen Erlösung. Das andere ist die Befähigung zum wahren Leben in Gott, womit als negatives Element, gerade wie mit der Erweckung die Vergebung der Sünde, die Loslösung vom Gesetz, die Befreiung vom lastenden Joch des Judenthums verbunden ist. Auch dies Moment, welches schon in dem Bisherigen mit enthalten oder angebahnt ist, lässt sich als besonderer Punkt in der Bildgeschichte leicht zur Darstellung bringen und damit auch die Macht Jesu zu binden und zu lösen, die er nachher auch seinen Jüngern gewährt.

Der Mensch soll nicht allein heil sein, er soll das erfahrene Heil auch mit der That beweisen können und wirklich bewähren in einer richtigen (= aufrechten) Haltung und einem heiligen Wandel, wie Paulus die von Sünde und Gesetz Erlösten mahnt: nicht in der Sünde zu beharren, der sie abgestorben sind, sondern als durch Christus Erweckte und Befreite in einem neuen Leben zu wandeln, und wie es im Hebräerbrief heisst nach dem Prophetenspruch: „Richtet auf die erschlafften Arme und die gebrochenen („paralytischen") Kniee und macht gerade Gleise mit euren Füssen, damit nicht das Lahme verrenkt, sondern vielmehr heil werde (das heisst ohne Bild): Jaget der Heiligung nach, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird"[3]. Dieser

[1] 7, 21 ff. vgl. Ps. 49, 7. Röm. 8, 6. 7. Hebr. 7. 8. 9; besonders 7, 11. 19. 22. 25. 8, 12. 9, 6—15. Gal. 3, 21: Das Gesetz konnte nicht lebendig machen. Röm. 8, 3: was dem Gesetz unmöglich war, worin es schwach war wegen des Fleisches, dazu hat Gott seinen Sohn ins Fleisch gesandt. [2] Jer. 17, 13 f. [3] Röm. 6. Hebr. 12, 12—14 cf. I Petr. 1, 13—21. Als Kinder des Gehorsams

Gedanke stellt sich symbolisch schon in den Heilungsgeschichten der Evangelien und Apostelacten dar, im Aufstehen und Wandeln des Geheilten, wozu ihn Jesus befähigt und was er auch wirklich leistet. Zum Andern soll der Erweckte auch „Alles halten, was Christus geboten hat", im Bild gesprochen: er soll die Last „des Gesetzes Christi" auf sich nehmen. Sie ist leicht, wie er selbst sagt, denn er will ja gerade die Müheseligen und Beladenen erleichtern und ihnen eine Ruhe verschaffen. Auch dafür findet sich in der evangelischen Erzählung ein symbolisches Moment: der Gichtbrüchige wird von Jesus aufgefordert, sein „Bettlein" zu tragen und er thut es. Der allegorisirende Evangelist hebt mit Ausscheidung der dortigen störenden Nebenzüge das Symbolhaltige aus der Synopsis heraus und legt es als änigmatisches Wort Jesu in den Mund: *Stehe auf, trage dein Lager und wandle. Und* — berichtet er ebenso weiter — *er trug sein Lager und wandelte.* Der Weg, den der „Heilige" wandeln soll, muss aber als Weg der Heiligung zu Gott führen und nach der obigen Stelle des Hebräerbriefs zum Schauen des Herrn Jesu. Deshalb lässt Johannes den Geheilten nicht „in sein Haus" gehen, wie die Synopsis, sondern wie die Apostelgeschichte in das Gotteshaus: *Hernach findet ihn Jesus im (wahren) Heiligthum* (statt im jüdischen Schattenbild desselben, bei Bethesda) und gibt sich ihm zu erkennen. Und der Erweckte legt auch öffentlich ein Bekenntniss ab von dem Heil, das ihm widerfahren ist, gerade wie die Apostel vor den Behörden der Juden und mit denselben Worten wie sie[1]: *Jesus ist es, der ihn gesund gemacht hat.* Dies Alles geschieht am christlichen Sabbat, der Feiertag ist für die Christenheit gerade der Tag der Heilswirksamkeit Christi und der Heiligung der Christen, da zeigt sich die erweckliche und heilvolle Kraft des Gottesworts, da bewährt sich der Wandel unterm Joche Christi an den Geheiligten. Es ist der rechte „Sabbatismus, der nach dem Hebräerbrief dem wahren Volke Gottes verbleibt: denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruht auch von seinen Werken", das ist aber: „den todten Werken

gestaltet euch nicht nach dem vorigen Wesen, sondern seid heilig in allem eurem Wandel.

[1] Act. 4, 10: „Im Namen Jesu steht dieser vor euch gesund". — Er sagt nicht: J. ist es der mich das Tragen geheissen hat, also ist an keine Böswilligkeit zu denken. So schon Chrysostomos.

der Sünde und des Gesetzes, um dem lebendigen Gotte zu dienen“[1]. Auf diesen Gedanken wird vom Evangelisten kurz aufmerksam gemacht mit der Bemerkung: *Es war aber Sabbat an jenem Tage.*

Von allem diesem, was hier vom Christenthum ausgesagt wird, bietet nun das Judenthum das gerade Gegentheil. Es bannt den Menschen regungslos in eine starre Lage und will ihn da festhalten. Es bindet schwere unerträgliche Lasten und legt sie ihm auf und gibt dem Schwachen nicht die Kraft, sie auch nur mit dem Finger anzurühren. Es schliesst ihn aus dem Tempel aus und macht, dass *ihm Christus entgeht, da stets eine Volksmenge am (heiligen) Orte ist*[2] *und der Schwache weiss nicht, wer es ist, der zu ihm sagt: trage und wandle. Die Juden sagen: Es ist Sabbat, da ist es dir nicht erlaubt, die Bahre zu tragen;* denn im Gesetz ist das Lasttragen am Sabbat verboten: bei euerm Leben! beschwört Jeremja viermal im Anschluss an die hier verschiedentlich berührte Stelle, dies und gerade dies zu unterlassen. Ja überhaupt die Heilswirksamkeit in christlicher Weise wollten die Pharisäer als „die Juden“ verbieten und bestrafen, wie die Synopsis vielfach meldet. Ja unbegreiflicher Weise eben *deshalb verfolgten die Juden Jesus, weil er solcherlei am Sabbat zu thun pflegte*[3]*, versuchten ihn sogar zu tödten, weil er den Sabbat so zu lösen gewohnt war*[4].

Ja freilich Jesus löste das Gesetz principiell durch sein Wort und Werk und wollte es factisch gelöst haben durch seine Gläubigen[5]. Er hat gestritten wider die Pharisäer, welche den Menschen die schweren Lasten banden, hatte die Müheseligen und Beladenen zu sich gerufen und ihnen Erleichterung und Ruhe verheissen und im Anschluss an dies Wort hatte er nach Matthäus in vielen Thaten und Reden gerade die peinlichste Fessel, welche den Menschen in seiner freien Bewegung hinderte, die Sabbatssatzung gelöst, ebenso wie bei den andern Evange-

[1] Hebr. 4, 9 f. 6, 1. 9, 14. [2] Act. 3, 9. Vgl. zur Composition Lc. 5, 15 f.: Die Rede von ihm breitete sich nach der Heilung des Aussätzigen (Marc. 1, 45 durch denselben) aus, so dass Jesus vor den drängenden Volkshaufen entwich. [3] Dem „*Und deshalb*“ hört man noch den Ton der Entrüstung an, der aus der Synopsis, insbesondere aber aus Act. 4, 9 f. herüberklingt. Mt. 12, 14 f. Mc. 3, 5. Lc. 6, 9. 11 cf. Jer. 17, 16 f. [4] Man bemerke das Imperfectum! [5] S. 133. 146.

listen auf die Lösung von Sünden beim Gichtbrüchigen zunächst die Lösung vom Fastengebot, sodann aber gleich die Sabbatlösungen folgen, darunter später auch die Lösung einer Gebrochenen und Gebeugten von vieljähriger Gebundenheit durch den Satan[1]. So hatte er auch seine Jünger und Andere, die ihm nachfolgten um Heil zu erfahren, veranlasst die jüdische Satzung und namentlich den Sabbat zu brechen. So auch vollbringt er hier am Sabbat nicht nur selber die Heilung, sondern befiehlt auch dem Geheilen das Tragen seiner Last.

Dadurch geräth das Princip und die Anhängerschaft des Christenthums in Widerstreit mit dem Judenthum und seinen principiellen Vertretern. Das ist in dem Evangelium verschiedentlich dargestellt in den Angriffen der Juden auf die Jünger oder Geheilten und in der Vertheidigung, die dann der Meister für sie übernimmt und worin er die Verfolger nach dem Prophetenwort zu schanden macht[2]. Diesem Vorbild folgt nun der neue Evangelist in seiner Bildgeschichte. Die Juden fahren den Geheilten an, wie in der Synopsis, mit dem bekannten: „es ist nicht erlaubt", dem Gegensatz von dem paulinischen „alles ist erlaubt", freilich mit der Beschränkung, dabei die Last des Gesetzes Christi zu tragen. So steht der Erlöste, der in einem neuen Leben der Freiheit, zu der ihn Christus befreiet hat, wandelt, in Gefahr, nicht darin zu bestehen, sondern von neuem sich zu dem Dienst der elenden Elemente zu wenden durch Beobachtung von Tagen und so wieder dem Joch der Knechtschaft zu verfallen[3]. Aber Christus hat den Menschen befreit vom Gesetz, er der auch der Heiland ist von der Sünde. Darauf hat sich der Mensch nach Paulus zu berufen, ähnlich wie Jesus selber seine Vollmacht von der Sünde zu lösen begründet hatte mit seiner Macht zu heilen. Also *antwortete ihnen* der Mensch: *der mich gesund gemacht hat, der sagte mir: trage deine Bahre und wandle!*

Mit dem Zurücksinken der Christen in das knechtische Gesetzesthum haben die Apostel der Freiheit gar viel zu schaffen. Paulus und der Schreiber des Hebräerbriefes müssen den Bekehrten seelsorgerlich nachgehen, sie mahnen und warnen vor

---

[1] Mt. 11. 12. Mc. 2. 3. Luc. 5. 6. [2] Luc. 6, 1 ff. 13, 10. Jer. 17, 18.
[3] I Cor. 6, 12 f. 10, 23 f. Röm. 14. 15. Gal. 5, 1. 13. 4, 9—11 vgl. Luc. 6, 9.

der grossen principiellen Versündigung gegen den Geist Christi und des Christenthums. Diesen Rückfall in die todten Werke des früheren Zustandes stellen beide ihren den Abfall drohenden Lesern, der Hebräerbrief in steter refrainartiger Wiederholung als eine viel schwerere Verschuldung dar, denn das frühere Leben ohne Christus[1]. So zeigt nun auch der Johannist, wie der Herr nach einem weiteren Wort des Prophetencapitels („Ich habe mich's nicht verdriessen lassen, dir nachzugehen")[2], dem Geheilten nachgeht als rechter Seelsorger und ihm seine richterliche wie seine belebende Macht, d. h. die Gewalt zu binden und zu lösen[3] zu erkennen gibt mit der Mahnung und Warnung vor Rückfall in das alte Wesen: *Siehe, du bist nun gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Aergeres widerfahre.*

Die Juden wollen aber nicht blos den Gläubigen unter ihr Gesetzesjoch zwingen, sondern sie verfolgen auch den Träger des christlichen Princips, wie solches sogar von der pharisäischen Partei unter den Christen gesagt wird[4]. So brüten sie schon in der Synopsis gegen den Sabbatbrecher Hass und Mord[5], und auch hier verfolgten die Juden Jesus und suchten ihn nachher zu tödten. Wer ist der, der so lästernd sich anmasst, was nicht eines Menschen sondern nur Gottes ist? sprechen sie dort. So fragten sie auch hier entrüstet: *Wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: trage und wandle?*

Wer Jesus sei und welche Gewalt und Wirksamkeit er von Gott empfangen habe, ist somit von den Juden gefragt. Darüber geben nun die Reden des Herrn, bezw. seiner Apostel, welche sich an die Grundgeschichten anschliessen, eingehende Auskunft. Darüber folgt nun auch hier eine längere Auseinandersetzung: *Jesus antwortete ihnen* selber auf die aufgeworfene Frage. Zunächst mit Beziehung auf die vorgeworfene Sabbatlösung. In der Synopse beruft sich der Schulvorsteher auf das vierte Gebot, das sechs Tage zu arbeiten gebietet und am siebenten Ruhe nach dem Beispiele Gottes. Die jüdische Auffassung dieser Ruhe Gottes ist aber nach alexandrinischer Anschauung als Anthropomorphismus abzuweisen, denn „niemals", sagt Philo,

---

[1] Gal. 3, 4. 5, 1—4. Hebr. 2, 1—3. 4, 1. 11. 6, 4—6. 10, 19—31. 12, 14—29 vgl. Barn. S. 106. 153. [2] Jer. 17, 16. [3] cf. 20, 23. [4] Gal. 4, 29. 5, 11. 6, 12. 2, 21. Hebr. 6, 6. [5] Mt. 12, 14. Parr. Jer. 17, 16 f.

„hört Gott auf zu schaffen oder feiert mit Wirken". Denn er ist nach der Predigt Pauli bei seiner Lahmenheilung in Lystra der Lebendige, der sich niemals unbezeugt lässt[1]. So sagt nun auch der alexandrinische Evangelist: der christliche Gott, *der Vater wirket bis jetzt.* Aber „auch der Menschensohn ist Herr des Sabbats" nach der Erklärung Jesu in den synoptischen Sabbatstreitigkeiten und der Sabbatismus Christi und des Christenthums ist nach dem Hebräerbriefe demjenigen Gottes gleich. Also hört auch Christus nicht auf zu wirken; ja gerade am Feiertag wirkt Christus und sein Wort vorzugsweise; so thut „der Sohn" desgleichen wie „der Vater" und kann sprechen: *Und so wirke ich auch.* Er bricht nicht ein Gottesgebot, sondern ahmt Gottes Beispiel nach und heiligt so den Tag, wie Gott ihn verklärt. Gerade mit solcher lebendigen Wirksamkeit, wie die Lahmenheilung „hat Gott sein Kind Jesus verherrlicht", wie Petrus in seiner Predigt sagt, ihn als Sohn bewiesen. So denken auch die Heiden in Lystra, welche in den Aposteln, die solches thaten, den Göttervater und seinen Sohn sehen und verehren wollen, indem sie sprachen: die Götter sind Menschen gleich geworden und herniedergestiegen — wie der Logosgott. Die „Juden" aber brachten es dahin, dass man den Paulus, den vermeintlichen Hermes, den göttlichen Wortträger, zu steinigen versuchte; und so wollten sie auch Jesus selber tödten, als er einen Dürren gesund gemacht hatte und haben's auch vollführt, wie Petrus sagt[2]. Darnach berichtet der Evangelist: *Deshalb suchten ihn nun die Juden um so mehr zu tödten, weil er nicht allein den Sabbat löste, sondern auch Gott seinen Vater nannte, also sich Gott gleichmachte.*

Als Antwort auf diese Verfolgung führt nun der johanneische Christus den vorhin als Thema hingeworfenen Gedanken weiter aus: *Wahrlich, wahrlich ich sage euch, es kann der Sohn nichts von sich selber thun, wofern er's nicht den Vater thun sieht. Denn was dieser auch thue, das thut desgleichen auch der Sohn Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selbst thut*[3]*, und noch grössere Werke als diese wird er ihm zeigen, auf dass*

[1] Ph. I, 44. 41. Act. 14, 15. 17. [2] Justin. Ap. I, 21. 22: Der Logoschristus ist wie Hermes der λόγος ὁ παρὰ θεοῦ ἀγγελτικός. [3] Philo I, 414: „Der erstgeborne Sohn ahmt alsbald die Wege des Vaters nach und bildet Gestalten, indem er auf die Vor- und Urbilder desselben blickt".

ihr euch verwundert, z. B. solche verwunderliche Werke, wie sie in der Apostelgeschichte erzählt werden, durch welche der Vater sein Kind Jesus verherrlichte zum Staunen Aller[1].

Welcherlei Art diese Werke sind? Als die messianischen Werke erscheinen im Allgemeinen Leben und Gericht; in ihnen beweist sich die Macht des Wortes Christi, die Gewalt des Logos zu binden und zu lösen in der erhabensten Weise. Beides heisst auch wohl zusammen Gericht, indem mit diesem Wort sowohl der Gedanke des heilvollen als auch des unheilvollen Erfolgs einer richterlichen Thätigkeit verbunden wird; vielfach aber ist das Wort im Sinne von Verurtheilung gebraucht: beides schlägt aber leicht in einander über. Von Leben und Gericht ist — unter verschiedener Bezeichnung der beiderseitigen Begriffe — in den Predigten Petri und Pauli nach ihrer Lahmenheilung die Rede; namentlich aber auch in der römischen Dogmatik des Paulus, welche eine Ausführung der in seiner Lystrarede angedeuteten Gedanken enthält. Nach der christlichen Vorstellung ist es aber vor Allem die positive Wirksamkeit, die Belebung oder Erweckung, welche dem Christus als Heiland zugeschrieben wird, während im Judenthum, vor allem im Menschensohns-Gesicht Daniels vielfach die richterliche Function des Messias betont wird. Dies hebt Jesus auch selber in den Reden über die Sabbatlösungen hervor, indem er sein wohlthätiges, rettendes Werk den verdammenden und verderblichen Absichten der Juden entgegensetzt. Diese rettende erweckliche Thätigkeit stellen darum die beiden Apostel in ihren Predigten, ebenso Paulus in seiner Römerepistel in Vordergrund. Diese Heilandswirksamkeit ist aber in der gesammten paulinischen und nachpaulinischen Heilslehre mit den verschiedensten Bezeichnungen und Bildern gepriesen als Rechtfertigung, Erlösung, Rettung, Heilung, Ruhe, Erquickung, Belebung, Auferstehung — von Schuld und Verurtheilung; und als Verhaftung und Knechtschaft der Eitelkeit und des Elends, als Schwachheit und Darniederliegen, als Tod, Begräbniss und Verderben, worin

---

[1] Der Plural weist auf die collective und repräsentative Bedeutung, aber damit auch auf die ideelle Bedeutung dieser Heilgeschichte, sowie auf ihre Composition aus den Geschichten, welche sie vertreten soll. [2] Act. 3, 11. 12. [3] Mt. 12, 7f. Lc. 6, 8. 9.

die Menschheit im allgemeinen seit Adam sich befindet[1]. Chrisus ist als der von Gott zuerst Erweckte, wie Petrus a. a. O. sagt und woran eben der christliche Sabbat erinnert, der Anfänger und Urheber des Lebens, indem durch ihn Alle lebendig gemacht werden[2], wie sie in Adam alle gestorben sind — im geistlichen Sinne nämlich, wie sich aus den Predigten Petri und Pauli und des letzteren Schriften ergibt, da sie ja auf geistliche Erweckung, auf Busse und Bekehrung hinwirken, bezw. das neue Leben in Christo constatiren wollen[3]. Die sinnlichen Erweckungen in der Zeit und am jüngsten Tage sind dafür nur Sinnbilder und augenscheinliche Beweise der durch Christus gewirkten geistlichen Belebung.

So ergibt sich eine Auseinandersetzung über die belebende und richtende Wirksamkeit des Gottessohnes, welche seine Vollmacht als eines solchen beweist: Er übt einerseits eine belebende Macht aus, wie der Vater auch, und andererseits eine richterliche, wie sie der Vater eben als solcher nach philonischer Anschauung nicht übt, sondern dazu seine Unterkräfte aufgestellt hat. *Wie nämlich der Vater die Todten erweckt und lebendig macht*[4], *so belebt auch der Sohn, welche er will* d. h. gemäss seiner Vollmacht[5]. So kann er aber auch unbelebt lassen[6], also hat er die richterliche Entscheidung über Beides. *Nämlich der Vater richtet Niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben* — nach dem Psalmwort: „Gott gib dein Gericht dem König und deine Gerechtigkeit dem Königssohn", unter dem man den Messias verstand[7]; und nach der Danielsvision, wonach Gott dem Menschensohn das Gericht verleiht, dazu aber auch „die Ehre", worauf auch die Sabbatrede Jesu und Tempelpredigt Petri anspielen[8]. Also ist die Absicht des Vaters mit der Uebertragung der Richtergewalt an den Sohn, *dass Alle den Sohn ehren, wie*

---

[1] Röm. 5. 6, 1 ff. Hebr. 4, 15. 6, 1. 9, 14. Col. 2, 12 f. Eph. 5, 14. 2, 1. 5.
[2] Act. 3, 15. I Cor. 15, 20 ff. [3] Act. 14, 16 vergl. mit 17, 24 f. und 3, 17
[4] Röm. 4, 17 ff.: „wie sich an dem gläubigen Abraham zeigt, macht Gott die Todten lebendig"; so erweckt er auch die sündentodte Menschheit. [5] Vgl. Mt. 11, 25 f. der Sohn hat Vollmacht über Alles und offenbart sich und Gott, wem er will. [6] Bemerke, dass es vorher nur heisst: der Sohn belebt, wen er will, nicht erweckt, weil die Erweckung auch eine solche zum Gericht sein kann und wie v. 28 sagt, Alle erweckt werden. [7] Ps. 72, 2. 3. Justin. D. 64. [8] Dan. 7, 10. 14. Mt. 12, 8. Act. 3, 13. 21.

sie den Vater ehren; wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt. Die doppelte Vollmacht des Sohnes wird mit steigender Behauptung und Betheuerung weiter ausgeführt. Dies geschieht im Anschluss an die Parallele des Colosser-Epheserbriefs, wo die Menschen als „Todte" und „Begrabene" in „Sünden" und „Vorhaut" dargestellt sind, welche in Christus belebt und erweckt werden. Dies kann man nach der eschatologischen Ausdrucksweise als die „erste Auferstehung" ansehen, welche die daran Theilnehmenden vor dem zweiten Tod und vor dem eigentlichen Gericht bewahrt; sie wird aber zu theil um des Wortes Gottes willen und steht mit dem Gottesglauben in Beziehung[1]. Darnach fährt die Rede bei Johannes mit Umsetzung in den eigenen Stil fort: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und meinem Sender glaubt, der hat ewiges Leben und kommt nicht vor Gericht, sondern ist aus dem Tode in's Leben übergegangen*[2]. *Ja ja ich sage euch, es kommt die Stunde und ist bereits, wo die Todten die Stimme des Gottessohnes*[3] *hören werden und die sie gehört* (ihr Gehör geben), *werden leben. Wie nämlich der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich zu haben* — und mitzutheilen; (denn, sagt Paulus, wenn der Geist des, der Jesus von den Todten erweckt hat oder Christus selbst in euch wohnt, so wird er durch diesen Geist auch eure sterblichen Leiber beleben)[4]; *und er hat ihm auch Vollmacht gegeben Gericht zu üben, weil er Menschensohn ist;* das ist ja das apokalyptische Schlagwort der alt- und neutestamentlichen Offenbarung und ähnlich wie Paulus in Athen von einem zum „Gericht verordneten Manne" redet[5].

Nochmals wird das Gericht nach seiner doppelten Seite dargestellt, und zwar im Anschluss an die herkömmliche Vorstellung von der Auferstehung, wonach „Alle, ob sie Gutes oder Böses gethan haben, offenbar werden müssen vor dem Richterstuhle Christi[6].

---

[1] Col. 2, 11—13. Eph. 2, 1. 5 f. Ap. 20, 4 ff. 12. Hebr. 6, 1 vgl. Ez. 37, 4 im Auferstehungscapitel: Höret des Herrn Wort! Vgl. Dt. 18, 18 f. [2] Philo I, 544. Manche Lebende sind schon gestorben und manche Gestorbene leben; wie es Ex. 21, 12 heisst: Wenn ihr dem Gott Herrn anhängt, lebet ihr Alle heute d. i. ewig. [3] I Cor. 15, 52. Apoc. 1, 10. 15 ff. [4] Röm. 8, 10. 11. [5] Act. 17, 31. [6] II Cor. 5, 10. Mt. 25, 40. Dies widerspricht nicht 3, 20, denn dort ist von den Neigungen der Menschen die Rede, hier aber von den

Die Natur des Logos als des Gottesworts, ist eben „zweischneidig“, er muss wirken und will wirken nach dem Willen seines Senders[1]. So erfüllt sich der Gotteswille, wie er im Gotteswort geschrieben ist: „Zu jener Zeit wird dein Volk gerettet, jeder der im Buche des Lebens geschrieben ist. Viele der im Erdenstaube Schlafenden werden auferstehen, die einen, die Vernehmenden zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach“. Also heisst's: *Wundert euch nicht darüber, dass die Stunde kommt, in welcher Alle in den Gräbern*[2] *seine Stimme hören werden und hervorgehen, die da Gutes gethan haben zur Lebens-Auferstehung, die Böses vollbrachten zur Gerichts-Auferstehung.* Von dem Messias heisst's an der vielberühmten Stelle, auf welche beim Auszug des Logos angespielt ist: Sein Wohlgefallen ist an der Furcht Gottes und nicht nach seinem Augenschein oder seiner Ohren Gerücht wird er richten, sondern in Gerechtigkeit[3]. Also nach Gott richtet sich der Richter-Messias, darum ist auch seine Entscheidung eine gerechte: darum sagt Jesus bei Johannes, indem er von der indirecten Aussage über den Sohn auf die eigne Person übergeht: *Ich kann nichts von mir selber thun, wie ich höre* (nicht von Menschen, sondern von Gott) *richte ich; und* (darum) *ist mein Gericht auch gerecht.*

Dieses Wort ist eine Antwort auf die Judenfrage: „Wer ist der Mensch?“ bezw. auf die Frage der Pharisäer: „Wie kann dieser Sünden vergeben? Wer kann Sünden vergeben denn Gott“. Sünden vergeben kann er, weil er der Sohn ist: weil er mit Gott in Uebereinstimmung ist, kann er auch thun, was sonst nur göttliches Vorrecht ist; als Messias und Menschensohn ist ihm dies Privilegium schon im Gotteswort der Schrift verbürgt. Somit lenkt diese Rede am Ende wieder ein auf die Ausgangsstelle. Die Rede ist ja nichts als eine Auseinandersetzung über die Vollmacht Jesu und die Macht seines Wortes zu binden und zu lösen.

Der Schluss des Abschnittes hat wieder in das Thema der Grundstelle eingelenkt, den Nachweis von der Wahrhaftigkeit

kritischen Wirkungen des Wortes Christi; dort heisst's von den Bösen: sie wollen nicht, hier aber: sie müssen aber doch.

[1] Hebr. 4, 11 f. Jes. 55, 11. S. 16. 18. [2] Philo I, 65: des Sünders Seele ist todt und im Leibe wie in einer Gruft begraben. Siehe oben S. 290, 3. [3] Offenb. 19, 11. Jes. 11, 3. 4. Dan. 12, 1 ff.

und Göttlichkeit der Wirksamkeit Christi in Wort und Werk oder seine himmlische Vollmacht. Die ausführliche Rede über dieses Thema bei Acta 3. enthält aber ausser dem von Johannes Benutzten noch einen zweiten Theil. Sie handelt von der äussern Bezeugung Christi durch die Propheten Moses und Samuel, ja durch die erste göttliche Weissagung selbst, die an Abraham geschah. Zunächst wird die grosse Moses-Weissagung hervorgehoben: Gott wird aus euern Brüdern einen Propheten, wie mich erwecken; ihn sollt ihr hören in allem was er zu euch sprechen wird. Es wird aber geschehen, welche Seele diesen Propheten nicht hören wird, die soll ausgerottet werden aus dem Volke. Dann heisst's unmittelbar weiter; „und alle Propheten von Samuel an und den folgenden, wieviele immer geredet haben, sie haben diese Tage verkündet".

„Alle Propheten haben geweissagt bis auf Johannes", sagt die Synopse, indem sie — wie die Acta den Anfänger — so den Vollender der Prophetenreihe nennt. Dieser ist aber für den neuen Evangelisten überhaupt der Vertreter der Prophetie der grosse Zeuge von Christus. Daher leitet er auf diesen über: *Wenn ich für mich selber zeuge, so ist* (in euern Augen) *mein Zeugniss nicht sicher. Ein anderer ist, der für mich zeugt, und ich weiss, dass sein Zeugniss wahr ist, welches er für mich zeugt,* (d. i. Gott). *Ihr habt zu Johannes hinausgeschickt und er hat für die Wahrheit Zeugniss abgelegt. Ich freilich nehme mein Zeugniss nicht von Menschen; aber ich sage das, damit ihr gerettet werdet*[1]. *Er war eine brennende und scheinende Leuchte* (wie die zwei Zeugen in der Apokalypse „Lichter" genannt werden[2]) *und ihr habt euch eine Weile an seinem Lichte ergötzen wollen,* wie die Spielkinder auf dem Markte[3]. *Ich habe indess das Zeugniss, das grösser ist als das des Johannes: die Werke, welche mir mein Vater gegeben hat, dass ich sie vollende; sie, die Werke welche ich thue zeugen für mich, dass der Vater mich gesandt hat* — auf diese Werke als Gotteszeugniss weist ja Jesus in der Synopse bei dem Gichtbrüchigen hin, wie Petrus in der Apostelgeschichte; die Werke oder Erfolge, mit denen Gott seine Worte krönt, sind auch nach der Mosesweissagung das Siegel, dass der Prophet

[1] Vgl. 11, 42. 12, 30. [2] Offenb. 4, 5. 11, 4 nach Sach. 4, 2. Sir. 48, 1.
[3] Lc. 7, 31 f. vgl. die Freude der Erdenwohner Ap. 11, 10.

Wahrheit rede und von Gott gesendet sei und nicht aus eigner Vermessenheit spreche[1]. Jesus selber hat aber ausser dem noch ein anderes Zeugniss von Gott, das ist sein Zeugniss in der Geschichte des Alten und Neuen Bunds, letzteres bei der Taufe angesichts des Täufers und auf dem Berge, da ihn der Vater angesichts Mosis und der Apostel verherrlichte und zeigte, dass er sei, den Mose geweissagt und den die Menschen „hören" sollten[2]. Also kann Jesus bei Johannes sagen: *Auch hat der Vater, der mich gesandt hat, für mich gezeugt.*

Freilich nur die Zeugen, die Propheten und die Apostel, welche letztere sich in der Petrusrede eben auch als „Zeugen" ausgeben, haben jenes Gotteszeugniss vom Himmel vernommen. Die Juden haben nichts gesehen noch gehört. Das ist schon bei jener Mosesprophetie gesagt: das Volk habe am Horeb die Stimme Gottes nicht hören und das grosse Feuer bezw. die Gestalt Gottes nicht sehen können, eben deshalb grade sende Gott als Mittler den Propheten[3]. Darnach heisst's in Johannes weiter: *Weder habt ihr seine Stimme jemals gehört, noch seine Gestalt gesehen.* Ja nicht einmal seine Stellvertreterin auf Erden, die *Logos*-Sophia des Alten Testaments hätte Israel bei sich, wenigstens *nicht bleibend,* denn sie verlassen sich auf den todten Buchstaben, statt den Geist d. i. den Logos zu suchen, der darin verkörpert ist. Beweis: *sie glauben auch jetzt dem nicht, welchen Gott gesandt.* Darum erlangen sie auch nicht, was die Weisheit ihren Kindern verspricht, die zu ihr kommen und ihr gehorchen und das Gotteswort denen, die darauf hören: „Leben"[4]. So sagt Jesus: *Ihr durchforschet die Schriften*[5]*, da ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben, und sie sind's, die (doch nur) von mir zeugen*[6].

---

[1] Philo II, 93: dies (die Berufung Mosis) erschien glaublich nicht nur wegen der Wahrhaftigkeit des Redenden, sondern auch wegen der Zeichen. [2] Luc. 3, 22. 9, 35. [3] Vgl. 1, 18; zu v. 36. 37 Philo II, 188: „die Stimme Gottes sehen ist ein Symbol dafür, dass Gott zu den Menschen durch sichtbare Werke spricht". Deut. 4, 15: „Ihr habt nicht irgend eine Gestalt Gottes gesehen, der Ihvh mit euch am Horab aus dem Feuer redete. [4] Spr. 8, 32—36. Lev. 18, 5. Dt. 6, 2 ff. (Lc. 10, 26.) 32, 47: „es ist euer Leben", vgl. Barn. 4, 1: ‚es gereicht dem, der's bewahrt, zum Leben". Pirke Ab. 2, 7: Wer sich die Worte des Gesetzes aneignet, eignet sich ewiges Leben an. Gal. 3, 12. [5] Sir. 24, 32 ff. [6] Wie die Apostel in ihren Predigten (Act. 3. 13) nachweisen. Vergl. zum Wortlaut Act. 13, 29 Ps. 40, 8: in der Bibel steht von mir geschrieben.

Und — dennoch oder gerade deshalb — *wollt ihr nicht zu mir kommen um wirklich Leben zu haben*[1]*!*

Den Juden in Jerusalem wirft Petrus vor, dass sie und ihre Obersten den Christus verworfen hatten und dafür einen „Mörder" sich ausgebeten; das sei ihr „Gericht", ihre Entscheidung über den wahren Propheten gewesen: den Fürsten des Lebens hätten sie getödtet, wollten also, wie Jesus bei Johannes sagt, nicht zu ihm kommen, um Leben bei ihm zu haben. Warum geschah das? Der Apostel Petrus entschuldigt es als Unverstand; Paulus bezeichnet es besonders als Unverständniss der Schriften. Ja freilich war es vollständige Verkennung und Verkehrung des Mosewortes über die Kennzeichen des wahren und falschen Propheten[2]. Sie haben sich zu Richtern aufgeworfen über den wahren Propheten und gerade das Beweismittel des „Erfolgs in den Werken umgekehrt; statt dessen horchen sie auf falsche Propheten. Auf Grund des rechten Verständnisses jenes Prophetengesetzes vertheidigt sich nun Jesus und klagt seine Richter an: *Ich nehme nicht Ehre von Menschen, weiss aber auch jetzt, dass ihr die* (vom Gesetz im „Schema" verlangte) *Liebe Gottes nicht in euch habt. Ich bin im Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmet mich nicht an; wenn aber einer im eignen Namen kommt, den nehmt ihr an* (z. B. den Mörder Jesus Barabbas, ferner den Herodes, welcher ja von dem Volke in Cäsarea göttliche Ehrenbezeugung empfing und bestraft wurde, weil er nicht Gott die Ehre gab). *Wie könnt ihr glauben, wenn ihr Ehre von einander annehmet* (wie es doch bei allen falschen Christi geschah, indem die Pseudomessiase, zu denen nach späterer Ueberlieferung auch Herodes gerechnet wurde, dem Volk und dieses jenen schmeichelte) *und die Ehre von dem Einen Gott* (den man allein liehen soll, wie's im „Schema Israel" heisst, um allen Versuchungen auszuweichen) *nehmet ihr nicht an*[3]*!*

Diese Anklage indessen braucht Jesus nicht von sich auszusprechen, Moses selber hat sie formulirt in seinem Prophetengesetz: „Der Mensch, welcher nicht hört, was jener Prophet in

[1] Vgl. Justin. D. 83. 91 f. S. o. S. 109 f. 107 f. Luc. 13, 35. [2] Act. 3, 13. 17. 13, 27. [3] Dt. 6, 4. Matth. 4, 10. Act. 13, 20—24. 12, 19 ff. Es mag schon hier an den altt. Typus gedacht werden, der im folgenden Capitel zur Sprache kommt, nämlich an den Führer, den die Israeliten eigenmächtig statt Mose aufwerfen wollen, um wieder nach Aegypten zu ziehen.

meinem Namen reden wird, von dem will ich's belangen". Wie darum Jesus in der Synopse den Propheten Jona bezw. die Niniviten oder die Königin von Saba als Ankläger wider dies Geschlecht auftreten lassen will am jüngsten Tage, so ruft er hier Moses mit seiner Weissagung als Klageschrift wider die Juden: *Meinet nicht, dass ich euch beim Vater verklagen werde; es ist schon ein Ankläger für euch da, Moses.* Aber dieses Moses und seines Gesetzes rühmen sich die Juden als Kinder der Väter und Propheten; freilich vergeblich, weil sie nicht darnach thun; welche gesündigt haben im Gesetz, die werden durch das Gesetz gerichtet werden, statt darin Leben zu haben[1]. Also heisst's gerade: *Moses wird euch verklagen, auf den ihr gehofft habet.* „Die Bewohner Jerusalems und ihre Obersten" verstehen und thun eben die „Stimme Moses und der Propheten" nicht, die jeden Sabbat vorgelesen werden", das zeigen sie insbesondere in der „Verkennung dieses, den sie richteten". Ja als Petrus den Juden in Jerusalem zuerst predigte, „dass Gott seinen Sohn auferstehen liess und ihn hinsandte sie abzuwenden von ihren Uebelthaten, da also erfüllt ward, was der reiche Mann in der Hölle von Vater Abraham zur Erfüllung der an ihn ergangenen Verheissung begehrte „da wurden die Sadduzäer", die ungläubigen „Brüder des reichen Mannes" „ärgerlich, dass sie die Auferstehung von den Todten in Jesus verkündeten". Es hat sich eben in der Erfahrung der Christenheit bestätigt, was Jesus in der Synopse dem Abraham in den Mund legt: hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn Jemand von den Todten auferstände[2]. Diese Erfahrung lässt nun fast mit denselben Worten Johannes auch Christus aussprechen in seinem Evangelium: *Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir, denn er hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie wollt ihr meinen Worten glauben?*

In Christus hat sich wörtlich und auf's Tiefste gefasst erfüllt, was als Signalement des wahren Propheten von Moses aufgestellt wird: „Gott wird ihn erwecken", oder auferstehen lassen". Damit ist der zweite Theil der Rede sachlich und thematisch

---

[1] Sir. 24, 23ff. 45, 1ff. Bar. 3, 10ff. Act. 3, 25. 13, 26. Röm. 10, 5. 2, 11—17. [2] Act. 13, 27. 4, 2. Lc. 16, 27—31.

mit dem ersten verbunden; und so erscheint auch hier wie in der Apostelgeschichte als der verbindende Gedanke der ganzen Rede, was dort als Inhalt der Petruspredigt angegeben wird: „Die Auferstehung von den Todten in Jesu“. Die Rede knüpft sich aber an die That durch das weitere Moment der Mosesprophetie: dass des grossen Propheten Wort von Gott durch Erfolg bestätigt werde.

Diese Macht des Wortes Christi oder der „Stimme des Sohnes“ zur Erweckung des Sünders aus seiner Schwachheit und tödtlichen Starrheit ist an dem Gebrechlichen am Teiche Bethesda dargestellt. Dann folgt die Erklärung der Vignette durch die Predigt Jesu des Inhalts: der Auferstandene hat die Macht, zum Leben des Glaubens zu erwecken durch sein Wort, aber seine Erscheinung kann auch umgekehrt bei den Gläubigen die Todesstarre der Verstocktheit, also: Gericht bewirken. So werden hier „die Juden“ vor den Richterstuhl Christi gezogen und durch seine Strafpredigt abgeurtheilt im gerechten Gericht, wie auf der andern Seite der harrende heilbegierige Mensch Rechtfertigung empfängt und erhöht hinabgeht in sein Haus vor jenen.

6. Das wahre Lebensmittel.

VI.

Jesus ist der von Mose beschriebene und Mose gleiche Prophet: dazu hat die Rede des Herrn bei Johannes nach dem Vorbild der Petrusrede in der Apostelgeschichte geführt. Die zwei berühmtesten und volksthümlichsten Thaten des „ersten Retters“ sind nun, wie namentlich der darauf gedichtete Hymnus (Ps. 78) besingt, die Durchführung des Volkes durch's Meer und die Speisung in der Wüste mit Manna. An diese letztere besonders mag man auch erinnert werden durch die Paulspredigt in Lystra, wenn er redet von den Bezeugungen Gottes als des Lebendigen und ewig Schaffenden in seinen Wohlthaten, durch die er „unsere Herzen erfüllte mit Speise und Freude“. Da nun Christus bei Johannes sich insbesondere auf seine Thaten beruft als Zeugnisse für seine Sendung als der gottbeglaubigte Verheissene: so ziemt sich's aus dem Leben Jesu solche parallele Wunderwerke beizubringen, welche ihn als den mosesgleichen Propheten darstellen. Schon Paulus hat in seiner Abhandlung

über Agape und Abendmahl die Christen darauf hingewiesen, dass diese Handlungen ihre Vorbilder in dem A. T. und zwar den Wundern der Wüste finden[1].

Solche Wunderwerke sind leicht im Evangelium nachzuweisen und zwar nicht blos einfach, sondern wiederholt, ähnlich wie sich auch der Bericht von Mosis Mannaspende wiederholt in der Thorah findet. Es ist das doppelte Brotwunder und Seewunder, das in der Synopsis von Jesus erzählt wird und zwar mit der offenbarsten Beziehung auf die zwei Grossthaten des Gesetzgebers[2]. Bei der Speisung z. B. ist es eine „Wüste" hier wie dort und zwar mit einem „Berg", welcher als „der Berg" im Evangelium bezeichnet wird, vielleicht mit Bezug auf den Predigtberg, welcher seinerseits der Antityp zu dem Gesetzesberg Sinai ist, wie die „Seligpreisungen" beweisen. Auf das A. T. weisen aber auch die Fische, welche bei Mose gefordert werden, die aber für die Christen nach der sehr frühen Symbolik (Christus = Fisch) eine tiefere mystische Bedeutung haben[3]. Diese „Werke Christi" finden aber nicht nur im „Gesetz" ihr prophetisch-typisches Vorbild, sondern auch in der christlichen Kirchengeschichte ihre apokalyptischen Abbilder in den Agapen der Gemeinde und der Meerfahrt Pauli bezw. den Verfolgungsstürmen, aus denen die Gemeinde errettet wird, wie beides in der Apostelgeschichte gerade an dieser Stelle, das heisst im Anschluss an die Lahmenheilung erzählt wird[4]. Andererseits werfen jene Lebensbilder der Kirchengeschichte (namentlich bei Lucas) ihre Reflexe auf die evangelischen Sinnbilder des „Lebens Jesu"; so dass man vielmehr sagen kann, diese spiegeln nur den Widerschein von jenen realen Bildern der Apostelgeschichte.

Das zeigt sich zunächst und wohl am deutlichsten bei der Wüstenspeisung in ihrem Bezug auf Agape und Abendmahl. Im Anschluss an die Lahmenheilung heisst's in der Apostelgeschichte: „Viele von denen, die das Wort hörten wurden gläubig; es war aber die Zahl der Männer etwa 5000". Dann heisst's weiter: „Keiner unter ihnen war in Mangel. Denn die Besitzer von Gütern oder Häusern verkauften diese und brachten den Ertrag den Aposteln,

[1] I Cor. 10. [2] Matth. 14, 13—34. Marc. 6, 30—53. Luc. 9, 10—17. Matth. 15, 32—39. 8, 18—23—27. Marc. 8, 1—10. 4, 35—41. Luc. 8, 22—25. [2] Ex. 16. Num. 11 Ps. 78. [3] Vgl. Ps. 78, 18. 19: Speise für ihre Seelen; einen Tisch bereiten in der Wüste. [4] Act. 4. 27.

u. A. Barnabas, der nachherige Almosenpfleger; und es wurde vertheilt Jedem, wie Einem Noth war". Aehnlich hatte es schon vorher geheissen: „Sie brachen das Brot familienweise und genossen die Speise mit Heiterkeit und Gotteslob". „Als aber später der Jünger viele wurden, liessen die Apostel, welche bisher die Austheilung besorgt hatten, 7 Männer wählen, darunter der vornehmste Philippus" [1]. Von diesen Erzählungen finden sich nun mancherlei Züge in den Wunderspeisungen des Evangeliums.

Die Mengen, die Jesus nachfolgen, gerade wie in der Apostelgeschichte in Folge der vielen Zeichen, die sie sahen, werden abtheilungsweise gespeist unter den Formen und Formeln der Agapen bezw. des Abendmahls: „Nahm — dankete — brach's und gab's den Jüngern — vertheilte (die Fische gleich dem Kelche) an Alle —". Die Zwölfe vertheilen die Gaben und sammeln jeder in einem Korb die übrigen Brocken — ersteres sicher, letzteres wahrscheinlich nach dem Vorgang der Agapen [2]. Bei der ersten Speisung sind es „etwa 5000 Männer" und demgemäss fünf Brote: ganz die Zahl der Bekehrten nach der Lahmenheilung, und 12 Körbe nach der Zahl der Apostel; später sind es 40 d. i. viele hunderte und 7 Brote und 7 Körbe nach der Zahl der Siebenmänner. Ferner ist die Zeit diejenige des Abendmahls: „als der Tag anfing sich zu neigen", wie bei dem Nachtmahl zu Emmaus [3]. Endlich ist es bei der ersten Speisung die Zeit, da die Apostel ihre erste Missionsprobe abgelegt hatten und nach Johannis Tode [4] heimkehrten und ihre Erfolge berichteten, entsprechend dem Missionserfolge der Apostel an den drei und fünf Tausenden zu Pfingsten und am Tage der Lahmenheilung. Alle diese Züge der evangelischen Geschichten verrathen deutlich den allegorisch-typischen Gehalt, der darein verarbeitet ist. Die Wunderspeisungen sollen einmal Symbol sein für die Speisung der Menge mit dem Gottesworte, den Broten der Sprüche und der Zukost der Gleichnisse, welche der Meister den Jüngern mittheilt, die aber unter der Hand der Apostel als Texte zu Predigten wachsen, zu Volksreden, an

[1] Act. 4, 32 ff. 2, 43—47. 6, 1 ff. [2] Vgl. Justin. Ap. I, 65 f. — „Entlassen" ebenfalls liturgisches Wort (missa), vielleicht aber erst aus dem Ev. entnommen. Volkmar, Evv. 396. [3] Lc. 9, 14. 24, 29 vgl. Act. 4, 3. [4] Welcher auch Joh. 5, 35 gestreift ist.

denen sich Tausende erquicken; zum zweiten sollen die Wunderspeisungen Bilder der Agapen sein, welche selber wieder Gelegenheit geben und Symbole darstellen für die Lehrpredigten der Apostel; endlich sollen sie erinnern an das Abendmahl, welches die Concentration der Liebesmahle und Glaubenspredigten, den Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes darstellt.

Solche typenschwangere Geschichten wird der allegorische Evangelist mit Freuden aufgreifen und braucht sie weniger zu bearbeiten als irgend eine andere, deren matten symbolischen Untersinn er erst deutlich ein- oder ausprägen muss; und um so lieber wird er diese Geschichten hier verwenden, als in einer seiner Grundgeschichten an diesem Ort die 5000 erwähnt sind, welche in Bewunderung der Zeichen und Wunder, die im Namen Jesu geschehen, also der Werke, durch welche Gott seinen Sohn als Gesandten beglaubigt und verherrlicht, ihm nachfolgen. Selbstverständlich ist, dass Johannes gemäss seiner schriftstellerischen Oekonomie dem Beispiele des Lucas folgt, welcher nur Eine Speisung berichtet, von welcher ja die zwei Geschichten der ersten beiden Evangelisten nur die verschiedenen stereoskopischen Bilder eines und desselben Objectes sind. Je weniger aber der Evangelist an dem vorliegenden Stoffe zu ändern braucht, mit desto grösserer Akribie verwendet er die kleinen und kleinsten Bestandtheile der fünf evangelischen Berichte, wie eine genaue Uebersicht dieser und seiner Composition zeigt.

Mt. II (Mc. I). Und weitergehend von da kam Jesus an das Meer von Galiläa.	*Joh.* 1. *Darnach ging Jesus weg über das Meer von Galiläa Tiberias.*
Mt. I. Lc. Und es merkend folgten ihm die Volksmassen.	„ 2. *Es folgte ihm aber eine grosse Volksmasse, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that.*
Mt. I, II (Luc.). Und er heilte ihre Siechen, Mt. II so dass das Volk sich wunderte.	
Mt. II. Und er stieg auf den Berg und setzte sich dort. (Mt. 26, 20. Und er setzte sich mit seinen Jüngern hin. 5, 1. Und indem er sich setzte, traten seine Jünger hinzu. Lc. 22, 1. Es nahte aber das Mazzafest, d. sog. Passah.)	„ 3. *Es ging aber Jesus auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern.*
	„ 4. *Es war aber nahe das Passah, das Fest der Juden.*
Mt I. Und heraustretend sah er die	„ 5. *Als er nun die Augen aufhob*

grosse Volksmenge. Mt. II. Die kamen zu ihm.

Mc. II. J. ruft seine Jünger zu sich und spricht zu ihnen:

Mc. II. Mt. II. (Er habe Mitleid mit ihnen, weil es seit 3 Tagen nichts zu essen habe; er wollte sie aber nicht nüchtern entlassen).

Mc. I. Gebet ihr ihnen zu essen! Mc. II. Antworteten ihm die Jünger: Woher kann man diese mit Broten sättigen? (Mc. I) sollen wir für 200 Denare Brote kaufen und ihnen zu essen geben?

Lc. Es stehen uns nicht mehr als fünf Brote und zwei Fische zu Gebote.

Mt. II. Woher uns so viele Brote, um so viel Volk zu sättigen?

Lc. I. Er sprach: lasst sie (Mc. II, Mt. II) sich niederlegen! Lc. Und sie machten's so.

Mt. I. ... Auf die Grasmenge.

Lc. Mt. I. Es waren ungefähr 5000 Männer.

Mc. II. Und nehmend die Brote und dankend
brach und gab er sie (den Jüngern, die Jünger aber den Haufen).

Mc. I. Und die zwei Fische vertheilte er Allen.

Mc. I, II. Mt. I, II. Lc. Und sie assen und wurden Alle satt.

Mt. I. Da hoben sie auf zwölf volle Körbe,
Lc. zwölf Körbe mit Brocken,

das ihnen übrig Gebliebene.

und sah, dass eine groses Volksmenge zu ihm kommt, spricht er zu Philippus:

Joh. 6. *(Das sagte er aber ihn zu versuchen, denn er wusste wohl, was er thun wollte).*

„ 5. *Woher sollen wir Brote kaufen, dass diese essen?* 7. *Antwortete Philippus: für* 200 *Denare Brote genügen nicht, dass jeder (auch nur) ein weniges nehme.*

„ 8. *Spricht zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder Simonis Petri:*

„ 9. *Es ist ein Knäblein hier, der hat fünf Gersten-Brote und zwei (Fische als) Zukost.*
Aber was ist das für so viele?

„ 10. *J. sprach: machet, dass die Menschen sich niederlegen.*

Es war aber viel Gras a. d. Ort.
Es lagerten sich nun die Männer, an Zahl ungefähr 5000.

„ 11. *J. nahm nun die Brote und dankend*
vertheilte er sie den Daliegenden.

Und desgleichen auch von der Zukost,
wie viel sie wollten 12. *Als sie aber gesättigt waren, spricht er zu seinen Jüngern: Sammelt die übrig gebliebenen Brocken, damit nichts verderbe.*

„ 13. *Sie sammelten nun von den fünf Gerstenbroten*
und füllten zwölf Körbe mit Brocken,
die übrig blieben denen die gegessen hatten.

Ausser den neutestamentlichen Grundstellen kommen noch die alttestamentlichen in Betracht, welche einige Abänderungen oder neue Züge zu dem Bilde liefern. So scheint der Ausdruck ὀψάρια statt „Fischlein“ aus Num. 11, 22: ὄψος τῆς θαλάσσης. Ebendorther ist auch das Motiv der Verhandlung des Herrn mit den Jüngern genommen und zum Theil deren Wortlaut. Jahveh sagt dort zu seinem Diener Mose: „Sie sollen Fleisch genug zu essen haben auf einen Monat“. Erwidert dieser: 600,000 Mann Fussvolk ist's und du sagst, ich will ihnen zu essen geben sogar einen Monat lang. Kann man ihnen denn Ochsen und Schafe schlachten, bis es genug ist? — Woher (kommt) mir Fleisch, um all diesem Volk zu geben?[1] Vielleicht spielt auch Jes. 55 herein, wo die Schmachtenden eingeladen werden zu kaufen ohne Geld abzuschätzen und zu essen bis zur Sättigung. Daher die Ausdrücke: „kaufen“, „sättigen“ und die Schätzung des Philippus. Wenn ferner gesagt wird: Jesus habe den Philippus nur versuchlich gefragt, so erinnert dies an eine Notiz Philos (zu Gen. 18, 9), welcher zu der Frage Gottes nach Sarah bemerkt: „das fragte er nicht, weil er's nicht wusste, sondern weil er den Abraham antworten lassen wollte“[2]. Endlich soll die Motivirung der Aufforderung zur Brockensammlung: damit nichts verderbe, gewiss einen Gegensatz constatiren zwischen den Broten Jesu und dem Manna, welches gerade nicht „gesammelt“ werden darf zum Aufheben, weil es über Nacht verdarb.

An diesem aufs Sorgfältigste zusammengesetzten Musivbild ist doch manches Auffällige und dem Johannisten Eigenthümliche zu bemerken. Formell zeigt sich eine dramatische und individualisirende Gliederung der einzelnen erzählenden Momente. Sachlich genommen fällt insbesondere die z. Th. mit der eigenthümlichen Dogmatik des Evangelisten zusammenhängende Erscheinung auf, dass die Wohlthat Jesu jeder äusseren Motivirung entbehrt, während die Synoptiker in fast rationalisirender Weise nach einer Veranlassung und Aufforderung zu dieser That für Jesus suchen. Johannes unterlässt das, und bewirkt so, dass

[1] Num. 11, 21—23. 13. [2] Philo I, 203. Ebenso heisst's I, 576 von dem Engel des Herrn (d. i. dem Logos vgl. 547), welcher die Hagar fragt: Woher und Wohin? Das sagte er nicht um zu forschen oder weil er in Zweifel war, sondern vielmehr um sie zurechtzuweisen; denn es kann ihm nichts unbewusst sein.

bei ihm eben das typische Moment dieser Handlung mehr in's Bewusstsein tritt. Noch mehr geschieht dies durch die Bemerkung, welche an die Situation der Bergpredigt erinnert. Deutlicher als bei den Synoptikern soll also die Speisung ein Bild für die Predigt sein. Mit dem Zusatz: „so viel sie wollten", kann Johannes sowohl auf das A. T. zurückweisen, als auch auf die Agapen, wo dies Moment hervorgehoben ist. Mit Rücksicht auf die apostolischen Agapen scheint auch Philippus beigezogen. Ferner will Johannes ebenfalls deutlicher als die Synoptiker die Beziehung der Speisung aufs Abendmahl hervorheben; dafür bringt er mancherlei Zusätze und Aenderungen in der Geschichte an. Vor allem verlegt er in auffälliger Weise die Handlung in die Zeit des Passahs und zwar in die Nähe des Festes. Ferner gebraucht er bei dem zweiten Element das charakteristische: „gleicherweise". Endlich sind bei Johannes nicht die Jünger die Austheilenden, sondern allein Jesus erscheint als der Wirth, wie bei dem Abendmahl; die Apostel sind nur als die Schaffner und Diakonen beschäftigt. Jenes geschieht nach dem Vorgang des ersten Abendmahls; zugleich aber auch unter Bezug auf den Abendmahlspsalm, in dem der Herr als freundlicher Wirth gepriesen ist; auch das viele Gras soll, wie schon bei Marcus, an diesen Gründonnerstagpsalm erinnern und zwar im Gegensatz stehen zu der Wüste, in welcher die altt. Speisung vorkommt: der gute Hirte weidet auf grüner Aue, führt nicht in die Wüste wie der Völkerhirte Moses[1]. Diese Bemühungen des Evangelisten, in dieser Geschichte möglichst das Abendmahl zur Darstellung zu bringen, gehen z. Th. aus der Absicht hervor, diese Stiftung selbst hier unterzubringen nach dem Gesetz der Sparsamkeit, dem gemäss der Evangelist möglichst viele Beziehungen in ein einziges Bild hineinlegen will.

Nach beiden Speisungen folgt in der Synopsis je eine Meerfahrt und zwar ist es nach der ersten Speisung eine wunderbare Rettung in Nacht und Noth als Nachbild des israelitischen Meerübergangs. Es ist stürmische Nacht hier wie dort, und ein starker Wind weht. Der Herr geht nicht mehr vor den Seinen her, sondern „er weicht", wie bei dem Auszug Israels,

[1] Ps. 23 cf. Mc. 6, 34. Philo II, 91: M. führte seine Herde an einen wasser- und grasreichen Ort (Ex. 3).

„hinter sie", bleibt am Lande allein. „Um die vierte", oder wie's in der Thorah heisst um die „Morgen-Wache" erscheint der Herr und stillt die Noth[1] nach der poetischen Schilderung des Meerdurchgangs im 77. und 78. Psalm, woraus ein Wandeln Jesu über das Meer wird.. Eine Dublette dieser Meerfahrt wie der Speisung findet sich in den beiden ersten Evangelien ebenfalls nach dem A. T. gezeichnet, namentlich bei Marcus. Auch hier ist es Nacht, gewaltiger Sturm, beruhigte Wellen; und als Erfolg „Furcht und Staunen" bei den Menschen, wie nach dem Uebergang über das Schilfmeer[2].

Auch diese evangelischen Bilder sind gemalt offenbar mit Bezug auf Thatsachen der christlichen Kirchengeschichte, auf Erfahrungen der Gemeinde von Noth und Rettung, gleichwie auch die kirchengeschichtlichen Berichte über diese selber wieder gefärbt sind nach den alttestamentlichen Typen und den evangelischen Sinnbildern. So erinnert das Gebet der Christengemeinde nach der Befreiung der Apostel aus der Haft an den Lobgesang Moses nach der Rettung aus dem Schilfmeer. So ist die Meerfahrt Pauli eine Parallele zu der Meerfahrt der Apostel: der Herr steht bei ihm in der stürmischen Nacht, gebietet ihm sich nicht zu fürchten, keine Seele werde untergehen; namentlich aber dass Paulus bei dieser Gelegenheit mit seinen Leidensgenossen eine Agape feiert, weist ganz unzweideutig auf einen Zusammenhang dieser Berichte mit der evangelischen Geschichte[3].

Bei dieser Sachlage erübrigt für den neuen Evangelisten wiederum nichts weiteres, als diese Beziehungen, die sich in den evangelischen Seegeschichten kreuzen, bestimmter und sinniger hervorzuheben, dies Bild durch individuelle Züge anschaulicher zu machen und etwa eigenthümliche Punkte auf Grund der betheiligten Grundstellen hinzuzufügen. So spricht er von dem Berg, dem Schiff, dem Meer, um auf das Typische dieser Dinge aufmerksam zu machen. Ferner will er nach dem Psalm hervorheben, dass „der Herr sie hindurchführte", deshalb lässt er Jesus nicht in's Schiff treten, sondern — was ihm Marcus als anfängliche Absicht zugeschrieben — vorangehen und das Fahrzeug wunderbar mit sich an's Land führen[4]. Im Uebrigen lehnt

[1] Ex. 14. Mc. 6, 45 ff. Parr. [2] Ps. 77. 78. 107. Ex. 14, 31. 15, 11. 14. Mc. 4, 35 ff. [3] Act. 4, 23—31. 27, 21—26. 33—37. [4] Ps. 107, 30.

sich Johannes an die Perikope vom Meerwandeln Jesu bei Marcus an, wobei er jedoch einzelnes aus der Dublette desselben, beziehungsweise aus einem mit Matthäus verwandten weiteren Synoptiker entlehnt zu haben scheint.

Marc. I, 4, 35—41. II, 6, 45—53.	*Joh.* 6, 15—21.
II. Er ging weg auf den Berg um zu beten .... für sich allein	*Er zog sich auf den Berg zurück für sich allein*
I. II. Und als es Abend ward,	*Als es aber Abend ward,*
II. ... er hatte seine Jünger gezwungen, in's Schiff zu steigen und vorauszufahren hinüber nach Bethsaida ...	*stiegen seine Jünger hinab an's Meer und fuhren übers Meer hinüber nach Kapernaum.*
II. Da war er für sich allein am Land (bis) zur vierten Nachtwache (wo er zu ihnen kam).	*Und schon war es Dunkelheit und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen.*
I. Ein starker Windsturm kam, und die Wellen schlugen in das Schiff.	*Das Meer war, da ein starker Wind wehte, aufgeregt.*
II. Das Schiff war mitten im Meere. (Mt. 14, 24 B.: viele Stadien vom Lande weg.)	*Als sie nun* 25—30 *Stadien*
II. Er sah sie Noth leiden beim Rudern.	*gerudert hatten,*
II. Sie sahen ihn auf dem Meere wandeln	*sahen sie Jesus auf dem Meere wandeln*
und er wollte an ihnen vorübergehen.	*und nahe an das Schiff kommen.*
Und sie ..... wurden erschreckt (Mt. II. Sie schrieen vor Furcht).	*Und sie fürchteten sich.*
Und er spricht zu ihnen: „Seid getrost, ich bin's, fürchtet euch nicht“.	*Er aber spricht zu ihnen: „Ich bin's, fürchtet euch nicht“.*
II. Und er stieg zu ihnen in das Schiff und es legte sich der Wind. Und nachdem sie übergefahren, kamen sie an das Land Genezaret.	*Sie wollten ihn nun in's Schiff nehmen, und sogleich war das Schiff an dem Lande, zu dem sie fuhren.*

Der Rückzug des Herrn auf „den Berg“ [1], d. h. in die Höhe, zum Gebet, d. h. zum Verkehr mit dem Vater, ist offenbar schon in der Synopsis als ein Bild für die Heimkehr zu Gott anzusehen, während die Ueberfahrt der Jünger über das Meer durch Nacht und Sturm auf die Fahrt der Kirche durch Noth und Gefahr in der verfolgungssüchtigen Welt hinweist; die Erscheinung Christi über dem Wasser stellt seine Parusie nach seiner

[1] Wie Moses Ex. 19, 3; auch beim Sterben Dt. 34. 32, 49 vgl. Philo II, 179.

Auferstehung dar, wo die Jünger desgleichen erschrecken in der Meinung, es sei ein Gespenst[1]. Dies Sinnbildliche der Erzählung deutet Johannes sinnig und kurz an mit dem „hinauf“ und „hinab“ steigen Jesu und seiner Jünger, was namentlich ersichtlich wird aus dem Schlagwort, das der Evangelist für die Auffahrt Jesu gebraucht; ferner mit dem Ausdruck: „das Land, zu welchem sie fuhren“ statt Genezaret oder Kapernaum. Besonders aber tritt das Typische der ganzen Handlung in der Bemerkung hervor, die ohne diesen keinen Sinn gibt: „schon war's Finsterniss und Jesus noch nicht gekommen“! Das kann nur bedeuten: schon war die Finsterniss eingetreten, von der der johanneische Jesus als Folge seines Weggangs zum Vater so oft redet, und Jesus war der harrenden Gemeinde in seiner erwarteten Parusie von der Höhe her noch nicht erschienen, als Sturm und Verfolgung über sie hereinbrach[2]. Die ganze Situation aber ist Darstellung der Lage der Jünger, wie sie der scheidende Herr selbst in seinem letzten Abschiedswort bei Johannes schildert: „Es kommt die Stunde, dass ihr zerstreut werdet und mich allein lasset; und ich bin nicht allein, denn mein Vater ist bei mir. Und das sage ich, dass ihr Frieden in mir habt. In der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost ich habe die Welt überwunden“. Das zeigt der Erhöhte damit, dass er über das sturmbewegte Weltmeer triumphirend herwandelt und seiner Macht auch die Seinen entreisst und zu sich zieht[3].

Mit der Wunderspeisung hatte sich Jesus „wirklich“ als den Mose gleichen „Propheten“ bewiesen, „der in die Welt kommen sollte“. Das konnte auch das blödeste Auge erkennen, das musste auch die stumpfsinnige Menge eingestehen. In dem Meerwunder hatte sich Jesus noch als etwas Höheres gezeigt, als den Helden Wunderbar, den Sieger und Herrn der Welt, dem alle Macht gegeben war über sie, dem auch Wind und Meer der Welt gehorsam sind, wie die Leute nach der Synopsis staunend bekennen kurz als den himmelentstammten „Menschensohn“.

Es fragt sich freilich sehr, wie man diese Herrenthaten, bezw. die evangelischen Geschichten davon ansieht. Ist die Brot-

---

[1] Matth. 24, 43. Parr. Luc. 18, 7. 24, 36. [2] Joh. 9, 5. 11, 9f. 12, 35f.
[3] 16, 20—22. 31f. 12, 26. 32. 20, 19ff.

spende nur Schaffung irdischer Speise, so hat Jesus nur gethan, was Moses auch that, er ist also der mosesgleiche Prophet, wie ihn das wundersüchtige Volk Israel in fleischlichem Sinne erwartet, ja er hat dann gethan, was in der Wüste der Versucher ihm einst zugemuthet hat, er hat dem Volke auf wunderbare Weise vergängliche Speise geschafft, wie's der Fürst der Welt auch vermag; der zeitliche „König", wie die Clementinen bezw. ihr besonderes Evangelium, ihn nennen, „der König des Gegenwärtigen", der in der Versuchung zu „dem König des Zukünftigen" sagt: „Mir gehören alle Reiche der Welt, Gold und Silber und alle Nahrung dieser Welt sind in meiner Macht"[1]. Diese Zumuthung, der Welt vergängliche Speise darzubieten, hat vielmehr Jesus nach der Synopsis als Versuchung abgewiesen; er hat es verschmäht, in diesem Sinne der König Israels zu werden, der Messias wie ihn die fleischliche Menge wohl wünschen mochte als den mosesgleichen Propheten, der nach dieser sinnlichen Erwartung in die Welt kommen sollte[2], ja als einen Messias, der nur ein Vasall des Fürsten dieser Welt wäre, welchem die irdischen Güter anheimgegeben sind, während doch Jesus der wahre König und Verwalter der geistigen Güter ist nach den Clementinen oder besser deren viertem Synoptiker. Etwas Aehnliches könnte auch in der Bemerkung angedeutet gesehen werden, welche die evangelischen Speisungsgeschichten jedesmal angelegentlich vorbringen, dass nämlich Jesus das zudrängende Volk entlassen habe. Diese Zudringlichkeit, der sich Jesus entzieht, lässt sich am leichtesten als die versuchliche Zumuthung auslegen, ein brotspendender Messias, ein König zu werden nach dem Herzen des sinnlichen Volkes; ähnlich wie das lüsterne und feige Volk Israel sich nach Egypten sehnt und einen Herzog aufwerfen will, der sie dahin führt. Das sind nach Philo die Väter nach dem Fleische, welche nach dem Sinnlichen streben[3].

---

[1] Clem. hom. 8, 21 f. [2] Philo I, 544 hebt gerade besonders hervor, dass das Himmelsbrot ohne Arbeit gespendet worden. Der Zusammenhang führt auch bei Weish. 16, 20 auf die Bedeutung „mühelos" nicht „unermüdlich" und zwar „mühelos" natürlich für die Menschen. [3] Ex. 16, 3. Num. 14, 4. Philo I, 121 (s. oben zu 5, 43): Gott nährt uns mit seinem Logos; „diesen verkannten die Väter, die nicht nach der Wahrheit, sondern der Zeit nach alt waren, indem sie sprachen: Lasst uns einen Führer machen, der uns zurückführe in die Sinnlichkeit (Aegypten)".

Diese in der Synopsis leicht angedeuteten Vorstellungen führt nun Johannes aus in einer ausgemalten Scene. *Da nun die Menschen sahen, was Jesus für ein Zeichen gethan hatte, sagten sie: Dieser ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Jesus nun merkte, dass sie kommen wollten und ihn mit fortreissen und zum König machen, da zog er sich zurück auf den Berg.* Dies ist ganz das Gegenbild zum A. T. Dort will das Volk Mose verwerfen und einen Abgott zum Führer — „in's Egypten der Sinnlichkeit" — haben, dieweil Moses auf dem Berge ist: hier will das Volk Jesus gewaltsam dazu machen, aber Jesus entzieht sich der Versuchung. Darnach freilich fallen sie ab wie von Moses[1].

Wie mit der Brotspeisung, so ist es auch mit dem Meerwandeln. Dies sinnlich gefasst, hätte Jesus dasselbe gethan, was ihm der Versucher auf der Tempelzinne zumuthet mit dem Luftwandeln. Die Menschen begehrten eine sinnliche Aufklärung des Meerwandelns; die Auflösung des Zeichens ist aber die Himmelfahrt Jesu, die Heimkehr zum Vater und seine Wiederkunft im Geist (62.63), worin er sich als Menschensohn Daniels zeigt, der auch von Engeln geleitet wird, welche bei der Versuchung und Himmelfahrt vorkommen: seine Herüberkunft in das Fleisch ist nicht menschlich-sinnlich zu erklären, sondern als eine ewige Wahrheit zu glauben (29). So weist Jesus den von ihm geforderten sinnlichen Nachweis wunderbarer Herkunft zurück (22—25) mit Hinweisung auf seine Auffahrt und Rückkehr, wie bei der Tempelreinigung durch Hinweis auf seine Auferstehung.

So entzog Jesus sich der doppelten und dreifachen Versuchung, welche Johannes historisch gewiss richtig auffasst, indem er die satanische Versuchung in der Wüste als eine Versuchung durch das Volk nimmt, dessen ungöttlichen Willen zu thun[2]. Dazu wurde der neue Evangelist auch veranlasst durch den alttestamentlichen Typus der Wüstenspeisung, wie durch die Beziehung, in welche das N. T. denselben zu Agape und Abendmahl bringt. Das Volk versuchte den Herrn in der Wüste, wird

---

[1] Act. 7, 37—40. Ex. 32. Num. 14. 11. [2] Vgl. Pfleiderer in Z.-Schr. f. w. Th. 1870, 2. S. o. S. 403. Weizsäcker, ev. Gesch. 450ff. Diese Forderung des genuss- und wundersüchtigen Volkes ist ganz aus dem Leben gegriffen und findet ihr historisches Seitenstück in der Forderung des römischen Pöbels: Speise und Spiele! Auch das römische Volk kürte denjenigen zum König, der beides versprach und bot.

wieder und wieder in Gesetz und Psalmen geklagt. Der Apostel Paulus deutet das bei seiner Besprechung der Agapen auf Christus, der das Volk in der Wüste geleitet, gespeist und getränkt habe und dort versucht worden sei[1]. Aber ebenso oft hat nach der Synopsis Israel Christus versucht, da er im Fleische erschienen war. Zuerst geschah dies in der Synagoge seiner „eigenen Stadt", da seine Landsleute ihm das Speisewunder des Elias zumuthen, während er sich als den geistgesalbten Bringer des Gottesworts und Heiland der Elenden hinstellt. Zum andern „versuchten" ihn die Obersten der Juden eben unmittelbar nach der Speisung, indem sie ein Zeichen vom Himmel begehrten als Siegel seiner Vollmacht zum Lehren, gerade da also, wo er sich als den rechten Spender des wahrhaften Gotteswortes, von dem der Mensch lebt, gezeigt hatte; sie werden aber als „ehebrecherisches Geschlecht" bezeichnet und ihnen gesagt, dass sie kein Zeichen empfangen würden[2].

Aber auch seine eigenen Jünger zeigten sich herzenshärtig und reizten ihn mit ihrem Unglauben und Unverstand, wie sich aus der Vermahnung Pauli uud der Erzählung des Evangeliums ergibt. Einmal da der Herr ihnen auf dem Meere erschien, fürchteten sie ihn und meinten unterzugehen, anstatt durch seine Nähe sich geborgen zu glauben; und sie geriethen ganz ausser sich über seine übernatürliche geistesmässige Erscheinung und Wirkung: „denn sie waren nicht verständiger geworden über den Broten"; das heisst sie hatten seine göttlich-himmlische Wesenheit noch nicht erkannt in dem Zeichen der Speisung[3]. Ja den Sinn und die eigentliche Meinung dieser Handlung selbst begriffen sie nicht und disputirten darum auch nach der Speisung in Sorge um die Nahrung; da sie doch ein Brot bei sich (im Schiff der Kirche) hatten, das ihnen Leben und volles Genüge bieten konnte; das hätten sie sehen und merken sollen in der Wunderspeisung. Wie er mit dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer, vor dem sie sich hüten sollten, nichts anderes als die Lehre, bezw. das Wesen derselben, den Judaismus meinte; so auch mit den Broten, die er ihnen mitzunehmen befahl, seine Lehren, oder besser mit dem Einen Brot, das

[1] Ex. 16. Num. 14. Psalm 78 u. o. I Cor. 10, 1—12 vergl. Luc. 22, 28.
[2] Matth. 16, 1—4. vgl. I Cor. 10, 8. [3] Mc. 6, 52.

genug und übergenug sei für Alle, sein eigenes Wesen, das Christenthum, das er in sich enthalte und darstelle und darbiete zunächst seinen Jüngern, dann durch diese auch der Welt[1]. Jener Sauerteig der Pharisäer erinnert von selbst an den Süssteig der Ostern, mit welchem Paulus das Christenthum vergleicht, aber auch an das Mazzabrot des Abendmahls, welches Christus selbst darstellt[2]. Somit weist schon Jesus in der Synopsis deutlich auf den tiefern mystischen Sinn hin, welcher in der christlichen Brotspendung gemäss der Agape und dem Abendmahl enthalten ist. Aber auch in der evangelischen Wüsten-Versuchung ist, ähnlich wie in den spätern Versuchungen durchs Volk und seine Führer, eine Hinweisung auf die positive Leistung enthalten, welche der „wahre Prophet und wahre König" der Welt bietet: statt Brot will der Gottessohn Gotteswort spenden, durch welches der Mensch wahrhaft lebt; statt Gott versuchen will er Gott dienen und seinen Heilswillen erfüllen, als Menschensohn, dem dann doch gerade in der Erniedrigung Engelbeistand und Verherrlichung zu theil wird; statt Vasall des Weltfürsten will er Gesandter des höchsten Gottes sein, dem der Vater Alles übergeben wird, damit er die Welt rette. Die Güter Christi sind die mystischen Gaben und die mystische Wesenheit seiner Logosnatur, wie sie sich besonders in Agape und Abendmahl darstellt, wie sie in eigenthümlicher Weise bei Paulus entwickelt werden, und wie sie auch im A. T., vorzüglich aber in den alexandrinischen Weisheitsbüchern gepriesen zu werden pflegen.

Alle diese Beziehungen, Gedanken, Erörterungen, die sich so an die zwei Hauptzeichen des Lebens Jesu anknüpfen lassen, fasst nun Johannes zusammen in einer Verhandlung Jesu mit seiner Umgebung, diese in ihrer verschiedenen Schattirung von grösserer und geringerer Empfänglichkeit und Anhänglichkeit an Jesus gedacht. Dieses Gespräch ist zunächst angeschlossen an die synoptische Verhandlung mit den Jüngern über den Sauerteig des Pharisäismus und das Eine Brot seines Wesens, mit dem sie sich begnügen sollen auf der Fahrt durch die Welt; und ist hauptsächlich eine Ausführung des letzteren, positiven

---

[1] Mc. 8, 13–21 vgl. Mt. 16, 8. 11. Auch Paulus betont die Einheit des Brotes I Cor. 10, 17. [2] I Cor. 5, 7 f.

Gedankens. Ueberhaupt aber schliesst sich der neue Evangelist an die synoptischen Berichte an, in denen auch mit verschiedenartigen Gruppen von näher und ferner stehenden Jüngern Auseinandersetzungen über das Brot- und Meerwunder vorkommen und in denen die Unverständigkeit und Stumpfsinnigkeit der Angeredeten für Johannes ein beliebtes und eifrig ausgebeutetes Moment zu der Dialogisirung bietet. In gleicher Weise aber bieten sich die Erörterungen über das Benehmen des Volkes bei Gelegenheit der Wüstenzeichen in den Berichten der Thorah, ganz besonders aber in dem 78. Psalm zur Verwendung an. Das Gespräch ist aber ähnlich angelegt, wie die Verhandlung mit der Samariterin über das Lebenswasser.

Die synoptischen Augenzeugen der Thaten Christi verhielten sich als ob gar nichts geschehen wäre, verstockt, unverständig „ehe-" d. i. bundesbrüchig, und versuchten den Herrn zu neuen anderen Zeichen. Sie thaten ganz so wie ihre Väter gethan hatten, verfielen in die Sünde, vor der der Apostel Paulus seine Gemeinde warnt, und wie sie der heilige Sänger des A. B. zur Warnung den Kindern seiner Zeit schildert, „damit sie ihre Hoffnung auf Gott setzten und nicht vergässen seiner Werke und nicht würden wie ihre Väter, ein verkehrtes und verbitterndes Geschlecht, ein Geschlecht, welches nicht treuen Herzens war und mit seinem Geiste nicht zu Gott hielt". Die Absicht, zum Gottvertrauen zu verweisen, liess nun Johannes Jesus auch verrathen mit seiner versuchlichen Frage an Philippus, sowie mit seiner verspäteten und wunderbaren Erscheinung auf dem Meere. Im Weitern weist er nach, wie die Kinder Israel in der Erdenzeit Jesu sich ebenso verhielten wie ihre Väter. „Sie vergassen seiner Wunder und Wohlthaten", heisst's weiter im Psalm, „redeten wider Gott, glaubten nicht an ihn, hofften nicht auf sein Heil": so versündigten sie sich, als er sie wunderbar gespeist hatte. Dann aber wird fortgefahren: „Als er sie aber tödtete, suchten sie ihn und wandten sich um und kamen frühe zu Gott und erinnerten sich, dass er ihr Helfer sei. Freilich liebten sie ihn nur mit der Zunge, ihr Herz aber war falsch gegen ihn. Sie meinten's nicht redlich und hielten den Bund nicht. Wie oft noch erbitterten und versuchten sie ihn in der Wüste!" [1]

[1] Ps. 76, 7. 8. 11. 12. 19. 22. 32. 40. 41. 53.

So lässt nun Johannes die Menge auch handeln. Sie *wendet sich* zum Herrn und *sucht ihn*, indem sie *frühe* zu ihm hinüberkommt. Dazu verwendet der Evangelist „die andern Schiffe", welche Marcus bei der ersten Meerfahrt parat hat[1]. Die Menge sieht und constatirt das neue Wunderzeichen; aber sie kann und will es nicht verstehen und richtig deuten; sie weiss nur neugierig und verwundert zu fragen. Sie sind, wie die Synopsis den Jüngern vorwerfen lässt, nicht verständiger geworden über den Broten. Sie sehen darin nur sinnliche Sättigung, nicht aber einen tieferen mystischen Sinn; während doch auch die Wüstenspeisung dazu gegeben war, wie es im Gesetz heisst, um etwas Tieferes und Geistigeres darin zu erkennen[2]. Keine Zeichen, keine sinnvolle Mysterien, sondern nur sinnliche Befriedigung suchen sie bei ihm. Das will Johannes sagen, wenn er Jesus sprechen lässt: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr suchet mich, nicht weil ihr Zeichen gesehen habt* (in den zwei Handlungen), *sondern weil ihr Brot gegessen und euch gesättigt habt.*

Das sinnliche Brot, insbesondere auch das Wüstenbrot, das Manna, ist etwas Vergängliches, es vergeht und mit ihm die es geniessen[3]. In's Reich Gottes, in's ewige Leben währt nicht Speise und Trank, wie Paulus ausdrücklich sagt in dem Zusammenhang, in welchem er von den Agapen redet. Statt nach vergänglichem mahnt er aber nach unvergänglichem Lebensgut zu streben, wie Jesus in der Bergpredigt von den Schätzen sagt, welche die Menschen aufspeichern sollen und in der Versuchung, dass der Mensch statt vom Brot vor allem vom Gotteswort lebe. Dieser Gedanke liegt hier nahe und legt sich von selbst dem sprechenden Herrn in den Mund: *verschaffet euch die Speise welche nicht vergänglich ist, sondern die da bleibt in's ewige Leben*[4]. Dies ist ganz nach Philo gesagt, welcher[5] bemerkt, Gott habe den Menschen aufrecht geschaffen, damit er die himmlischen und unvergänglichen Speisen und nicht irdische und vergängliche habe[5]. Der Spender solcher unvergänglichen Himmelsspeise ist nach alexandrinischer Anschauung der Logos;

---

[1] Marc. 4, 36. [2] Deut. 8, 3. Weish. 16, 26. 21. [3] Sir. 31, 5.
[4] Röm. 14, 17. I Cor. 9, 25. Matth. 6, 19f. Phil. 2, 12: „Schaffet euch die Rettung" = ewiges Leben. [5] I, 119 mit Hinweisung auf das Manna. Ex. 16, 4.

wie's auch in den jüdischen Weisheitsbüchern Sophia ist, welche Leben oder Lebensmittel gibt[1]. In erster Linie freilich ist es Gott, der Urgrund alles Guten; aber zum Verwalter und Austheiler seiner Güter hat er den Logos bestellt, den durch Zeichen Beglaubigten und Erhöhten[2]. Darnach nennt der Logoschristus des Johannes die ewige Speise diejenige, *welche euch der Menschensohn geben will; denn denselben hat Gott besiegelt*[3]. Wie aber verschafft man sich solche Himmelsspeise? Nach christlich-paulinischer Anschauung ist das Eine Gottesgeschäft, das einzige lebenschaffende Werk des Menschen, der Glauben[4]. Daher ist auf die jüdische Frage, die so oft im Evangelium an den Herrn gerichtet wird[5]: *Was thun wir, dass wir die Werke Gottes thun?* die christliche Antwort: *Das ist das Werk Gottes, dass ihr glaubet an den, den er gesandt hat.*

Aber wie will Er sich als solchen Gottesgesandten glaubhaft machen, welches ist das Siegel, das er aufzuweisen hat? Wenn er der Moses gleiche oder gar der einzigwahrhafte Prophet sein will, muss auch sein Werk dem Mosis gleich sein, oder ihn überbieten. Das ist aber nicht der Fall gewesen mit der Wüstenspeisung, die Juden können dieser eine viel höhere von Moses entgegen halten. Sie können sagen: *Was für ein Zeichen thust nun du, damit wir sehen und und dir glauben? was wirkest du* (im Gegensatz zu dem von uns verlangten Werk und zu dem Werke Mosis)? *Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste*[6]*, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel*[7] *gab er ihnen zu essen.* Dies lässt sich aber von christlicher Seite und zwar auf Grund dessen, was geschrieben steht, bestreiten. Es heisst nicht dass Moses das Manna gegeben, sondern vielmehr Gott. Zum andern ist das Manna kein wahres Lebensmittel, d. i. kein Brot, welches das wahre ewige Leben verschafft. Also kann den Juden entgegengehalten werden: *Es hat euch nicht Moses das Brot vom Himmel gegeben*[8].

---

[1] Spr. 8, 35 — 9, 5. Sir. 24, 26 vgl. I Cor. 10, 3. 4. [2] Act. 2, 22. 33 f. vgl. Röm. 1, 4. [3] Vgl. 10, 36: geweiht und gesendet. [4] I Thess. 1, 3. „Das Werk des Glaubens". Röm. 3, 28 u. s. w. — Vgl. zum ganzen Abschnitt Phil. 2, 12—17. [5] S. o. S. 427. [6] 4, 12: Bist du mehr als unser Vater Jacob, der uns diesen Brunnen gab und er hat daraus getrunken und seine Kinder und Herden? [7] Vgl. Mt. 16, 1: „Zeichen vom Himmel". [8] Ex. 16, 4. Brot aus dem Himmel regnen. 15: Dies ist das Brot, das euch Jhvh zu essen gab.

Das wahre Gottesbrot aus dem Himmel ist vielmehr der Logos, das göttliche Wort. Schon nach dem Gesetz sollte das Manna anzeigen, dass nicht vom Brot allein der Mensch leben wird, sondern vom Wort, das aus Gottes Munde geht; oder noch tiefer gefasst, wie es der Alexandriner thut, die lieben Gotteskinder sollten daraus lernen, dass nicht der Fruchtwachs den Menschen nähre, sondern Sein Wort diejenigen erhalte, welche an Ihn glauben[1]. Nach Philo vollends ist das Manna selbst die himmlische Speise der Seelen. Ja er fasst in seiner Auslegung des Mannawunders schon den Text so, dass er von Moses selbst das Manna als Gotteswort erklären lässt[2]. Dies Wort des Lebens geht aus dem Munde Gottes, wie es schon im Gesetz heisst, wie es aber auch als Sophia von sich sagt bei Sirach. Es steigt wirklich aus dem Himmel, wie Regen und Reif, Schnee und Thau, womit das Manna verglichen ist[3]. Die Logosspeise ist nach Philo das wahre, ewige Lebensmittel und Gott regnet es ohne Aufhören in ewiger Gegenwart[4]. Also kann Christus den Juden sagen: *Mein Vater gibt euch vielmehr das Brot aus dem Himmel, das wahre. Denn das Gottesbrot ist das, welches aus dem Himmel steigt und der Welt Leben gibt.*

Wer aber würde nicht darnach begehren? Darum bitten die Juden, wie einst Samaritis um Lebenswasser, um solches Lebensbrot: *Herr gib uns dies Brot allezeit,* wie Moses Manna die 40 Jahre hindurch.

Aber der's anbietet ist dies Brot selber, das principielle und essentielle Gotteswort, denn er ist der Logos, das wesenhafte Gotteswort; er erwidert darum den Bittenden: *Ich bin das Brot des Lebens,* als das Eine Brot, von dem Jesus zu den Jüngern in der Synopsis redet, dass es ihnen Leben und volles Genüge biete auf dem Schiff der Kirche bei der Fahrt über die

---

[1] Weish. 16, 26. [2] Philo a. a. O. (I, 120f. vgl. 566) zieht Ex. 16, 16a als Parallelismus zu v. 15, so dass der Zusammenhang lautet: „Dies ist das Brot, das der Herr euch zum Essen gegeben, dies das Wort, das der Herr verordnete". Du siehst also, folgert Philo, was die Nahrung der Seele ist: Gottes Wort (Logos). [3] Sir. 24, 3. Ex. 16, 4. 14. Num. 11, 7. 9. Psalm 78, 24. 27. Weish. 16, 22. Spr. 8, 35. Bar. 3, 14. Jes. 55, 10. [4] Philo I, 499: „Die himmlische Seelenspeise, welche er Manna nennt, theilt der göttliche Logos den Begierigen mit". 484: „Der göttliche Logos d. i. die himmlische unvergängliche Speise der begierigen Seele". 566: „Gott träufelt die ätherisch-himmlische Weisheit von oben her den edeln und begierigen Gemüthern zu".

Welt. Und wieder, wie beim Jacobsbrunnen, stellt er sich der jüdischen Weisheit gegenüber, welche sagt: „Die mich essen werden mehr hungern und die mich trinken werden mehr dürsten“[1]. Bei ihm heisst's vielmehr: *wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern und wer an mich glaubt, wird nicht mehr dürsten*[2]. Denn das Mosesmanna, das wie das Jacobswasser das Verlangen nicht stillte, ist zugleich als Sinnbild des Moseswortes gedacht, des Gesetzes, dem man nie Genüge thun kann mit allerlei Werken; währenddem das Christuswort Leben und volles Genüge bietet und nur eine einzige That verlangt, den Akt des Glaubens[3]. Den freilich leisten die Juden nicht, wie schon im vorigen Capitel gesagt ist und wie Jesus ihnen auch jetzt, nachdem sie bei der Speisung und beim Meerwandeln Augenzeugen seiner wahren Wirksamkeit und Wesenheit gewesen, vorwerfen muss: *ihr habt mich gesehen und glaubet nicht,* d. h. erkennet die Bedeutung dieser meiner Werke nicht. Darum erfahren sie freilich auch nicht den Segen des Glaubens, empfangen kein Leben, wie sie doch — freilich nur nach dem äusseren Sinn und Schein — begehren. Sie sind eben nicht empfänglich für ihn und das was er in sich bietet; er kann sie darum nicht erquicken trotz der Einladung, die er gleich der Weisheit ergehen lässt an alle Schmachtenden; sie sind eben nicht als seine Schafe in seine Gewalt gegeben vom Vater. Nicht Gott und das Göttliche zieht sie zu ihm, sondern ihre menschliche Sinnlichkeit. *Denn Alles was mir mein Vater gibt, der kommt zu mir und wer kommt, den werde ich nicht hinauswerfen,* aus dem Hause nämlich, welches die Weisheit als Herberge anbietet, dem Hause Gottes, in welchem der Herr als guter Hirt und Wirth Leben und Ueberfluss schenkt und den rechten Gast in Ewigkeit bleiben lässt[4].

Nämlich den *Willen seines Senders zu erfüllen ist der Logos herabgestiegen vom Himmel,* wie es vom Gotteswort bei dem Propheten heisst. Dieser Wille Gottes ist aber ein heilvoller. Denn: „Nicht zum Verderben habe ich dich geschaffen“, sagt

[1] Sir. 24, 21. [2] Schon hier schweben dem Ev. die beiden Elemente des Abendmahls vor. [3] 28. 29. Bemerke das stete Wortspiel mit „Wirken“ = durch Verdienst sich verschaffen. Gal. 2, 16. Röm. 3, 28. Eph. 2, 8. 9. [4] Mt. 11, 25—30. Spr. 9. Sir. 51, 23ff. Psalm 23, 5. 6 vergl. Joh. 5, 40. 6, 37. 8, 35. 10, 26.

Jahveh in jenem Zusammenhang, „um zu Grunde zu richten, wie eine Waffe thut", das zweischneidige Schwert z. B., mit welchem sonst der Logos ausgerüstet oder verglichen erscheint, wie auch Paulus seinen Korinthern warnend andeutet mit Hinweisung auf das Verderben, welches dem versucherischen und murrenden Volke widerfuhr theilweise gerade durch das, was sie als Lebensmittel ansahen, sondern er ist vielmehr eben zum Erquicken der armen verschmachtenden Welt gesandt, wie der Regen der vom Himmel steigt, die Erde befruchtet, Samen dem Sämann und Brot zur Speise gibt"[1]. So sagt der Logos Jesus: *Dies ist aber der Wille meines Senders, dass ich, was er mir gegeben hat, nicht verderbe, sondern auferwecke,* wie der Regen es mit dem Samen in der Erde thut. Freilich nur unter der Bedingung des Glaubens, mit welcher der Satz ausdrücklich wiederholt wird[2].

Gegen solche Auseinandersetzungen empört sich das Denken der jüdischen Zuhörer, gerade wie in der Synagoge in Nazaret als Jesus seinen Landsleuten sich als den Geistgesalbten voll Weisheit und Gotteskraft vorstellte. Und wie dort lässt Johannes sie murmeln und murren wider Christus: *Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie sagt er nun: ich bin vom Himmel herabgestiegen?* In Nazaret hatte man sich über den Autodidakten, der doch als Theodidakt erschien, gewundert. Dem Evangelisten kommt ein Prophetenwort aus dem eben benutzten Jesajakapitel in Sinn, das alle wahren Israeliten als Theodidakten darstellt und das sich hier sehr geschickt verwerthen lässt: „Alle deine Söhne Gottes Gelehrte. . . Und siehe, Anhänger werden dir durch mich zukommen"[3]. Darnach schreibt Johannes: *Niemand kann zu mir kommen, den nicht mein Vater zieht. Es ist geschrieben in den Propheten: und es werden Alle Gelehrte Gottes sein. Jeder der von dem Vater höret und gelernt hat, kommt zu mir.* Es ist dies eine Variirung des vielbenutzten Themas des grossen Sohnesbekenntnisses Matthäi am Elften. Wie es dort heisst, dass der Sohn für die Menschen den Vater offenbart, so hier, dass der Vater die Menschen den

[1] Jes. 54, 15—55, 13. I Cor. 10, 9f. [2] Vielleicht ist hier auch eine Polemik gegen die paulinische Abendmahlslehre, nach welcher der Leib Christi nicht blos ein φαρμακον ἀθανασιας sondern auch ἀπωλειας ist I Cor. 11, 27 ff. cf. 10, 9f. [3] Jes. 54, 13. 15 cf. I Thess. 4, 9.

Sohn kennen lehre, beidemale aber nur solche, an denen Gott Wohlgefallen, d. h. seinen Gnadenrathschluss bezeugt. Was dort gesagt ist, dass Niemand den Vater kenne, denn nur der Sohn, lässt Johannes auch hier den Redenden beifügen: *nicht dass Jemand den Vater gesehen hat, ausser dem, der von Gott her ist; dieser hat den Vater gesehen!*

Die bisherige Verhandlung hat herausgestellt, dass Jesus als der fleischgewordene Logos nach der Schrift das Gottes- und Himmelsbrot, das wahre Lebensmittel sowohl biete als selber sei und als solcher Gottgesandte Glauben begehre und von Gott auch bereitet finde; dass er damit Höheres sei und biete als Mose mit seinem Manna und dem Gesetz, das durch jenes bedeutet ist. Diese Gedanken recapitulirt nun die Rede in knapperem bestimmtem Ausdruck zum Abschluss des Bisherigen und Uebergang zu einem neuen Ansatz. Mit der bekannten feierlichen Betheuerung *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch* sind diese Behauptungen eingeleitet und der Grundsatz des Christenthums fast in paulinischem Ausdruck[1] an die Spitze gestellt: *Der Gläubige hat ewiges Leben.* Nach der aus dem Vorigen sich ergebenden mystischen Redeweise lautet diese Wahrheit in der Sprache des johanneischen Christus: *Ich bin das Brot des Lebens.* Der Gläubige macht also in seinem Glauben an Christus die Erfahrung des Lebens. Die gerade entgegengesetzte Erfahrung zeigt sich nun an den Nichtgläubigen oder Ungläubigen unter dem Gesetz. Diese sind die Sterblichen, das Gesetz hat im Gegensatz „zum Lebensgeist in Christo“ keine lebensschöpferische und erhaltende Kraft, es ist gradezu tödtlich, wie Paulus an vielen Orten ausführt[2]. Diese Erfahrung zeigte sich auch thatsächlich und typisch in der Geschichte Israels: *Die Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben* trotz, ja wegen dieser bald unleidlichen Speise, welche also verderblich war in jeder Weise[3]. Anders aber ist's mit dem wahrhaften Gotteswort, das in der Gestalt des Logos gespendet wird. Hiervon gilt, was Paulus sagt im Gegensatz zu dem Gesetz, das Christus-Wort braucht man nicht erst zum Himmel steigend zu holen, es ist im Herzen und Munde und wirkt da Gerechtigkeit und Seligkeit[4]. Darnach

---

[1] Gal. 3, 11. Röm. 1, 17. Hebr. 10, 38. [2] Gal. 3, 21. Röm. 8, 2 ff. II Cor. 3, 6 f. [3] Num. 21, 5 f. I Cor. 10, 9. [4] Röm. 10, 4 ff.

heisst's bei Johannes: *Dies* (der fleischgewordene Logoschristus, hindeutend = hier) *ist das Brot, das vom Himmel gestiegen ist, damit man davon esse und nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gestiegen ist: wenn jemand davon isset, wird er leben in Ewigkeit*[1].

Das lautet wie die Stiftung des Abendmahls und es ist absichtlich so geformt von dem Evangelisten. Denn er weiss der Mannaspende Mosis eine andere Gnadengabe der Christen gegenüberzustellen, welche ebenso ein Mysterium von der Wesenheit und Wirksamkeit des Logos, wie das Manna ein Typus des Gesetzes ist. So kommt Johannes auf das Mysterium des Abendmahls zu sprechen[2], in welchem ja die specielle christliche Anschauung von der Bedeutung des Wesens und der Sendung Jesu dargestellt wird, die lebenschaffende Selbsthingabe an die Welt nach dem Spruch, dass er gekommen sei, sein Leben zu geben für Viele, das ist nach johanneischer Sprache: für die Welt, und zwar, wie es das Sacrament darstellt, als Kost und Nahrung, als Lebensmittel. Diesen Begriff stellt das Abendmahl durch die Elemente Brot und Wein dar; während die Beziehung zum Wesen des Spenders durch die Gleichnisswörter: Leib und Blut ausgedrückt wird. In erster Linie steht „der Leib" als eine Bezeichung, die auch die Gesammtheit des menschlichen Organismus, das Blut eingeschlossen, ausdrücken kann, gleichwie auch das Brot allgemein für Speise (den Trank mit eingeschlossen) steht, im N. T. z. B. für das ganze Abendmahl gebraucht wird in der Formel „das Brot brechen" und auch von Johannes in unserm Kapitel so angewendet ist (v. 35). Für Leib wählt nun Johannes, möglicherweise veranlasst durch die alttestamentliche Fleischspende, den Ausdruck Fleisch, wohl mit Rücksicht auf das Passahlamm, das Jesus ja selber sein soll nach Johannes. Er will damit aber besonders an die irdisch-sichtbare zeitliche Erscheinung des Logos gedacht haben, welche er mit der Formel bezeichnet: „der Logos ward Fleisch". Diesen erscheinenden Logos können und sollen die Menschen sich aneignen, in sich als Lebensprincip aufnehmen durch die mystische Handlung des

[1] Vgl. Barn. 11, 11, „Wer von diesen (Früchten des Geistes Christi) isset, wird leben in Ewigkeit" heisst's Hes. 47, 12. Das bedeutet: „Wer diese Reden hört und glaubt, wird leben in Ewigkeit". [2] S. m. Abh. das Abendmahl im N. T. in Hilgenfelds Z.-Schr. f. w. Th. 1876, III.

Abendmahls, der ewigen Incarnation des Worts. In eben so kühnem Bilde, wie Jesus in der Synopsis beim Abendmahl sagt: nehmet, esset das ist mein Leib, der für euch (für Viele) gegeben wird — lässt nun auch Johannes hier Jesus von seinem „Fleische" sagen: *Das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch* (das bestimmt ist) *für das Leben der Welt,* (als Lebensmittel für die Welt). Dies mit dem vorhergehenden zusammen ist die johannisirte Abendmahlsformel und zugleich die Erklärung des Abendmahlsgleichnisses[1].

Freilich das ist ein Mysterium, welches der fleischliche Sinn nicht verstehen kann. So fiel es auch den Korinthern schwer, „den Leib des Herrn zu unterscheiden" in seiner tiefen mystischen Bedeutung, und Paulus musste ihnen auseinandersetzen, wie sie sich zu hüten hätten vor der Sünde des Volkes Israel, welches in böser Lust begehrte: „Wer wird uns Fleisch zu essen geben?" und diese Lust büssen musste, weil sie's eben in sinnlicher Weise genossen[2]. Wie nun das ungläubige sinnliche Volk murrte und klagte, so lässt auch Johannes, *die Juden untereinander streiten und sagen: „wie kann uns dieser das Fleisch zu essen geben".* Sie verstehen eben das geistige Wort fleischlich, wie gewöhnlich bei Johannes. Aber ebenso nach seiner Gewohnheit lässt dieser den Herrn seine vorige Behauptung steigernd und betheuernd wiederholen, wobei das Wesen Jesu nach den beiden Abendmahlselementen zerlegt wird: *Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, so habet ihr kein Leben in euch.*

Diese belebende Kraft des in ihnen webenden Christus spüren die Christen nach Paulus schon im Leben, vollkommen aber erst „wenn der Herr kommt", woran sie beim „Essen dieses Brotes und Trinken dieses Kelches" gedenken sollen. Denn durch das Essen und Trinken des Abendmahls treten sie in mystische Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn[3], bei der Parusie des Verklärten aber werden sie das Ebenbild des himmlischen Lebensgeistes, des zweiten Adam, des Herrn vom Himmel, an sich tragen,

---

[1] Vom Sterben Christi ist hier bei Johannes ebenso die Rede, wie in der synoptischen Abendmahlseinsetzung, nämlich nur nebensächlich, sofern das Sterben der Abschluss der Hingabe seines Selbst und Lebens an die Welt ist. [2] I Cor. 10, 5. 6. Num. 11, 4. 18 ff. [3] Röm. 8, 10 f. 23. I Cor. 11, 26. 10, 16. 17. II Cor. 3, 18. 4, 10. 14—18.

Dem entsprechend ist schon verschiedentlich in der bisherigen Rede Jesu bei Johannes angedeutet, was er jetzt zusammenfasst. *Der mein Fleisch isset und trinket mein Blut, hat ewiges Leben und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist eine wahrhafte Speise und mein Blut ein wahrhafter Trank. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm.* Christus und der Christ stehen durch den Glauben in einem lebendigen mystischen Rapport, wie sich eben im Abendmahl zeigt. Christi Leben (Lebensbedingung und Lebensgenuss) besteht in der ständigen Hingabe und Mittheilung an die Gläubigen; das Christenleben als Werk des Glaubens in der beständigen Hinnahme und Aufnahme Christi in sich. Wie das erstere im vierten Kapitel, das Jesu Berufsleben schildert, ausgesprochen wurde, so das andere in diesem, wo von dem Glaubensleben des Christen geredet wird; und zwar wird beides hier am Ende zusammengefasst in dem Schlussatz: *Wie mich der Vater gesendet hat und ich lebe um seinetwillen, so wer mich isset, der lebet auch um meinetwillen*[1].

Als Ort für diese Auseinandersetzungen über die Speisung schickt sich schon geographisch die Stadt am Meer, die zudem als der galiläische Hauptort der evangelischen Wirksamkeit typisch ist für die Gesinnung Galiläas, und zwar empfiehlt die Parallele der Nazaretscene, wie der Typus der Wüstenspeisung die murrende Synagoge[2]. Also *sagte er dies in der Synagoge lehrend in Kapernaum.*

So hat Johannes das synoptische Gespräch Jesu über den pharisäischen Sauerteig und das Eine Brot aus- und umgesponnen, indem er statt des Pharisäismus mit seinem bösartigen Sauerteig den Mosaismus mit seinem vergänglichen Manna dem Christenthum mit seinem wahrhaftigen Himmelsbrot, dem Einen Brot, das Noth und Genüge thut, gegenüberstellt. Aber am Schlusse seiner synoptischen Rede muss Jesus nochmals seine Jünger tadeln, sie scheint ihnen so hart zu sein, dass er sie anlassen muss: „Verstehet ihr's noch nicht?" Daher lässt Johannes

[1] Vgl. 4, 34. Daher die Ausdrücke ἐργαζεσθαι, ἐργον, τρωγειν, βρωσις und ποσις, welche alle den Glauben als Handlung darstellen. Wahrscheinlich soll das διὰ c. Acc. zweideutig sein in dem Sinn: der Lebensgrund ist zugleicherzeit Lebenszweck, der Lebensunterhalt zugleich Lebensinhalt. [2] Lc. 4. Ex. 16, 2. 5. 8. 9. LXX: Synagoge.

Viele aus seinen Jüngern, die das hörten mit einer alttestamentlichen Wendung sagen: *Das ist eine harte Rede; man kann sie nicht anhören*[1]. „Und da Jesus merkte, dass sie unter einander disputirten wegen des Brotes", sagte er: „Was disputirt ihr, dass ihr kein Brot habt"? So heisst's in der synoptischen Geschichte. Dem bildet nun Johannes auch den Fortgang seiner Rede nach: *Da nun Jesus bei sich wusste, dass seine Jünger darüber murrten, sprach er zu ihnen: „Das ärgert euch"*? Aehnlich wie die Nazarener in der Synagoge sich ärgerten, als er von seiner höhern Sendung sprach, mit welcher sie seine irdische Abstammung nicht vereinigen konnten.

Nach jener synoptischen Geschichte von der Speisung und nachfolgenden Disputation fällt der Complex von Erzählungen, welche den ersten Theil des Lebens Jesu abschliessen: Petrusbekenntniss, Leidensverkündigung und Verklärung. Diese verwendet hier Johannes zum Abschluss auch seines ersten Evangelientheils, aber in anderer Ordnung. Eine besondere Leidensverkündigung, die den Jüngern ein Aergerniss war, braucht er nicht, denn eine solche liegt schon in der Abendmahlsrede mit eingeschlossen. Die Verklärung dient in der Synopsis dazu, das Aergerniss des Leidens Christi aufzuheben, indem sie deutlich als ein Vorzeichen für die Auferstehung erscheint. Ebenso weist auch Paulus auf die Auferstehung Christi als den Beweis, der alle Zweifel und alles Aergerniss an dem Glauben des Fortlebens des Christen hebt[2].

So bringt nun auch Johannes die Hinweisung auf die Heimkehr Jesu, welche Auferstehung und Himmelfahrt umfasst, als Aufklärung für das Aergerniss, das die Jünger an seiner Rede über seine Selbsthingabe als Lebensmittel an die Welt nehmen. Dies thut er mit der Benutzung des prophetischen Spruches von der lebenspendenden Mission des Gottesworts oder Logos: Wenn es vollendet hat alles was Gott wollte, dann erst kehrt es zurück dahin, von wo es ausgegangen[3]. So lässt auch Johannes den fleischgewordenen Logos selber sagen und fragen: *Wenn ihr nun sehet den Menschensohn rückkehren bezw. aufsteigen dahin, wo er zuvor war*[4] — dann werdet ihr euch nicht mehr an meiner Rede

[1] Gen. 21, 11. 42, 7. Spr. 15, 1, Aquil. [2] I Cor. 15, 17 ff. [3] Jes. 55, 11. [4] 3, 13.

stossen, dass ich das vom Himmel gekommene lebendige und belebende Wort sei. Denn dann erkennt man ihn, wie Paulus ausführt, als den „zweiten Menschen aus dem Himmel", den pneumatischen Leib, „den letzten Adam, der zu lebenschöpferischem Geist ward", dessen Ebenbild die Gläubigen tragen sollen und müssen: denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" [1]. Das ist das „Zeichen des Menschensohns am Himmel", auf das Jesus die Seinen verweist statt der sinnlichen Zeichen, welche dies Sinnenvolk vom Himmel fordert [2]. Das ist das „Mysterium", das Paulus den Christen offenbart. Mit den Worten des Paulus offenbart auch der johanneische Christus das Mysterium des Abendmahls und den Sinn seiner ganzen mysteriösen Rede darüber: *Der Geist ist das lebenschöpferische, das Fleisch nützt nichts.*

Also „Christus ist der lebenschöpferische Geist", der als „Odem" oder als „Wort" aus dem Munde Gottes geht, wirksam von Anfang an und ebenso das lebenschaffende Princip in der geistigen Welt zu aller Zeit. Das Fleich, in das er sich kleidet, ist an sich vergänglich und werthlos wie alles Irdische; so aber auch alle äussern Elemente, die ihn symbolisiren, wie z. B. die Abendmahlselemente; auch sie sind nicht Geist und Leben. Dafür aber hat er der Welt geistige Elemente hinterlassen, welche Geistessubstanz und Lebenssessenz enthalten, weil sie Ausflüsse seines Wesens sind, Ideen der Idee, Worte des wesenhaften Worts: *Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben*, also die Mittel eines unvergänglichen ewigen Lebens.

Freilich solches Erkenntniss ist zu hoch für Viele. Das musste Paulus an den Jüngern in Korinth erfahren, denen seine Geistes- und Lebenslehre unfasslich war. Das hatte sich schon an den Vätern in der Wüste gezeigt, welche nicht glauben wollten, nach der Klage des hl. Sängers [3]. So musste auch in der Synopse Jesus das Wehe rufen über Kapernaum und die Städte seiner Heimat; und als Jesus sich nach den Gläubigen umthat, die ihn als den erkannten, der er sein wollte, hörte er alles Andere eher, als das Glaubensbekenntniss, das ihn als Christus bezeichnete; nur als Propheten, wie Andere wollten sie ihn an-

[1] I Cor. 15, 44—51. [2] Mt. 24, 30. 16, 1. [3] I Cor. 15. Ps. 78.

sehen. Ferner heisst's im A. T., auch diejenigen, die ihm scheinbar glaubten, meinten es nicht redlich und fielen wieder ab. So war's auch bei Jesus in der Geschichte. Selbst die auserwählten Zwölfe musste er noch einmal an die Pflicht ihrer Nachfolge erinnern und diese ihnen frei stellen mit den Worten: „Wer mir will nachfolgen". Alle Jünger wollten die Hingabe seines Lebens nicht verstehen und nicht leiden, „sie ärgerten sich an ihm" und seiner Selbsthingabe, die doch seine Lebensaufgabe war; und ein anderer war Teufel genug, ihn gewaltsam zu übergeben, wie eben bei der Stiftung des Abendmahls geoffenbart wird. Andererseits aber haben doch auch die Zwölfe zum Unterschied von den Leuten ihn erkannt und durch den Mund Simonis Petri bekannt als den „Christus Gottes" und sind bei ihm ausgeharrt in seinen Versuchungen, wie Jesus in derselben Abendmahlsnacht erklärt[1].

An alle diese Verhältnisse gedenkt hier Johannes, und bringt darnach eine Sonderung und Scheidung der verschiedenartigen Jüngerelemente auf galiläischem Boden, wie sie sich nach den Andeutungen der Evangelien auch wirklich vollzogen hat[2]. *Aber es sind unter euch Solche, die nicht glauben. Denn von Anfang wusste Jesus, wer die sind, die nicht glauben und wer ihn sollte überliefern*[3]. *Und er sagte: darum habe ich euch gesagt, dass Keiner zu mir kommen kann, wenn's ihm nicht von meinem Vater gegeben ist. — Seitdem gingen viele von seinen Jüngern weg hinter sich*[4] *und wandelten nicht mehr mit ihm. Da sagte nun Jesus zu den Zwölfen: „Wollt ihr auch weggehen"? Antwortete ihm Simon Petrus: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens, und wir haben den Glauben und die Erkenntniss gewonnen, dass du der Heilige Gottes*[5] *bist. Er antwortete ihnen: Hab' ich nicht euch Zwölfe erwählt? und Einer von euch ist ein Teufel. Er meinte aber den Judas (den Sohn) Simonis des (? den) Iskarioten. Denn dieser sollte ihn überliefern, er der einer der Zwölfe war.*

Johannes hat in diesem Kapitel seines Evangeliums verschiedene Stoffe der synoptischen Ueberlieferung in ideelle Beziehung zu einander gesetzt, die von Anfang an in keinem

[1] Luc. 9, 18—27. Parr. Luc. 22, 28. [2] Luc. 9, 51 f. 13, 22 ff. 18, 18 ff. Vgl. Keim II, 592 f. 605 f. 612 f. [3] 2, 24. [4] Lc. 17, 31. Plato Phaedr. p. 254 B. [5] Lc. 9, 20: der Christus Gottes.

nähern Verhältnisse zu stehen scheinen. Zunächst fällt auf, wie mit den beiden Handlungen des Brot- und des Seewunders die Versuchung verbunden ist. Indessen ist schon darauf hingewiesen worden, dass sowohl der alttestamentliche Typus, der wenigstens der ersten Versuchung mit zu Grunde liegt, hierauf führen musste. Sodann weisen in der Synopsis selbst die Versuchungen, insbesondere die Zeichenforderung, die sich an die Wunderspeisung und Meerfahrt anschliesst, auf eine nähere Beziehung beider. Endlich ist die evangelische Versuchungsgeschichte thatsächlich nichts anderes als ein Reflex der Versuchungen, die an Jesus im Verlaufe seines Lebens seitens des Volkes herantreten; sie sind nur an den Anfang verlegt und am Anfang überwunden, um zu bezeichnen, dass sie principiell seinem Programm zwar nahegelegt waren (namentlich aus den alttestamentlichen Typen und Messiassignalementen, auf welche ja auch Rede und Gegenrede in der Geschichte weist), aber dass sie ebenso principiell von Anfang an durch Jesus ausgeschlossen wurden. Zudem bezeichnen ausdrücklich die Clementinen, oder wohl richtiger ihr vierter Synoptiker die Versuchung als einen „dialektischen Kampf" Christi und seines Gegners, des Königs der Vergänglichkeit, worin sich Jesus als der wahre König und König des Zukünftigen d. i. (nach Hebr. 10, 1. 8, 5) des Ewigen bewährt. Und gerade Lucas deutet an, dass jener principiell geführte Kampf im Leben und Leiden Jesu thatsächlich ausgefochten wurde; auch der eigenthümliche Ausdruck „versuchen", den die Evangelien (wie Paulus) von den Zumuthungen der Juden gebrauchen, deutet auf eine fortgesetzte Anfechtung Jesu durch die Welt[1].

Nun liegt aber ein schroffer Widerspruch zwischen der Versuchungsgeschichte einerseits und der Wunderspeisung und dem Meerwandeln andererseits, denn nach den letzteren Geschichten hätte Jesus gethan, was er dort als versuchlich satanisch zurückweist. Die Lösung liegt darin, dass jene beiden Handlungen symbolisch-mystisch zu verstehen sind[2]. Wie? das zeigt die Abendmahlshandlung und die Himmelfahrt, bezw. die Parusie.

[1] Clem. hom. 19, 2. 8, 21 f. vgl. Epiph. 51, 4. Als wahrer König bewies sich Jesus nach den Valentinianern schon in der Versuchung. Luc. 4, 13. 22, 28.

[2] Vielleicht ist dies schon mit der Zeitbestimmung „Passah" ausgedrückt; denn dies bedeutet nach Philo (I, 292) den Uebergang vom Fleisch zum Geist.

Für die Speisung bietet freilich schon das Wort, das Jesus in der Versuchung dem Gegner vorhält, der Spruch vom nährenden Gotteswort einen bedeutsamen Fingerzeig zur symbolischen Auffassung, diese wird erleichtert durch die Bemerkung des zweiten Evangelisten, die Hauptsache bei der Wüstenspeisung sei gewesen, „dass Jesus die Menge lehrte", und endlich die Unterredung über den Sauerteig der Pharisäer und die Speisung Jesu. Aber gerade beim Abendmahl wird der mystisch-geistige Gehalt, der in den von Christus dargebotenen Elementen eingeschlossen ist, am deutlichsten. Darum hat Johannes gerade das Abendmahl zur Erklärung der Bedeutung der Wunderspeisung beigezogen; freilich nach dem Vorgang schon der Synoptiker.

Das Meerwandeln nimmt der Evangelist für völlig parallel mit dem Heruntersteigen vom Tempel; der Herr steigt herab vom Berg über's Wasser, wie er dort durch die Luft wandeln soll. Beides zu verbinden wird Johannes schon veranlasst durch die Zeichenforderung des Volkes, das ein „Zeichen vom Himmel" verlangt. Dies erinnert an „das Zeichen des Menschensohns", welches bei seiner Parusie am Himmel gesehen werden soll und das ja mit dem Versuchungszeichen nahe genug zusammenhängt, da beides unter Engelbegleitung gescheint. Das Seiten- oder Gegenstück zu diesem Zeichen des Menschensohnes bei der Parusie ist aber die Himmelfahrt Jesu, auch sie geschieht unter Engelsbeistand und gerade bei ihr wird darauf aufmerksam gemacht, dass sie ein Typus sei, welcher in der Parusie des Menschensohnes sein Antityp finde[1]. Darum berührt Johannes alle diese Geschichten, am stärksten die Himmelfahrt als den Beweis für die Abkunft Christi und sein Auf- und Absteigen vom Himmel zur Erde.

Bei dem Meerwunder sprechen in der Synopsis[2] die Menschen erstaunt: „Woher ist dieser"? Das Meerwandeln fasst nun Johannes als eine Antwort auf diese Frage: Er ist vom Himmel: dorther stammt er, dorther kommt er: er war auf der Höhe beim Vater, den er gesehen und gehört hat und kommt nun, um das, was er vernommen: den Willen Gottes auszurichten. Er ist selbst das Zeichen vom Himmel, das die Menschen schauen können und schauen, freilich meist ohne zu glauben.

[1] Act. 1, 11. [2] Mt. 8, 27.

Dies „Sehen des Herrn“ ist ein christlicher Kunstausdruck für das Schauen des verklärten Herrn sowohl in der Vision als auch insbesondere bei der Parusie[1]. Wenn Johannes dieses Sehen Jesu als schon geschehen ausspricht, so beweist das, dass der neue Evangelist diese Parusie mit der Erscheinung Christi identificirt, die Parusie als eine ewige Erscheinung des Herrn ansieht. Speciell aber meint er darunter das Schauen bei dem Meerwandeln (v. 19); dies also ist auch zu denken als ein Sinnbild für das ewige Kommen des Menschensohns. Damit ist der Gedanke ausgesprochen, den der alexandrinische Leser in dem Schlusswort des vielberührten Jesajacapitels (55) herauslesen muss, das da lautet: „Der Herr wird zum Namen sein und zum ewigen Zeichen“.

Am eigenthümlichsten ist übrigens die enge ideelle Verbindung, in welche Johannes die beiden Grund-Geschichten, Speisung und Meerwandeln, selbst setzt. Die Speisung bedeutet: Christus bietet Brot des Lebens; das Abendmahl: Christus ist selbst das Brot des Lebens. In dem Meerwandeln will nun Johannes finden und nachweisen, wiefern Christus dieses Lebensbrot ist. Jesus ist herabgekommen von der Höhe, das soll ein Bild und Beweis sein für die Herabkunft des Logos vom Himmel, der wie Regen und Reif oder das Manna „herabsteigt“. Dies Kommen des Logos geschieht nicht einmal, sondern in ewiger Wiederholung, jeden Morgen neu wie beim Manna. Das Zeichen des Meerwandelns, wie die nachfolgende Rede will nachweisen, dass Christus bei jedem Abendmahlsgenuss vom Himmel kommen kann, dass im Abendmahl seine stetige und ewige Parusie stattfindet; verständlich freilich wird dies erst bei der Auffahrt oder Rückkehr zum Himmel, wie auch das Tempelwort nach seiner Auferstehung erst begreiflich wird.

Insofern wieder scheidet sich die Idee der Speisung von der des Meerwandelns. Zeigt die Speisung den Herrn als den Spendenden, so das Meerwandeln als den Kommenden; jene enthält mehr die Idee der Agape, diese mehr die Idee des Abendmahls; dort theilt Christus Geistes- und Lebensworte aus, hier gibt er sich selbst als Geist und Leben. Einen ähnlichen

[1] I Cor. 9, 1. 15, 1 ff. Hebr. 12, 14. Barn. 7: „die mich sehen wollen und mein Reich erlangen“ (als Ausspruch Christi).

Unterschied findet schon Philo ausgedrückt in dem Wort, dass der Mensch lebe von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes gehe. „Man lebt", sagt er, „sowohl vom ganzen Logos als auch von einem Theil desselben". „Der Mund nämlich ist Symbol des Logos, das Wort aber nur ein Theil desselben; die Seele der Vollkommenen wird mit dem ganzen Logos genährt; wir aber würden zufrieden sein, mit einem Theil von ihm genährt zu werden" [1]. Dieser Unterschied wurde auch in der alten Kirche gemacht zwischen den Katechumenen und „Vollkommenen" gerade bei der Feier des heiligen Abendmahls, an dem nur diese theilnahmen, während jene sich begnügen mussten, der Worte Christi gewürdigt zu werden. Dass es sich um diese beiden Beziehungen in den zwei Zeichen des Kapitels und der darauf folgenden Rede handle, ist zum Schlusse des Ganzen von dem Evangelisten ausgesprochen, indem er den Simon Petrus als den Mund der Zwölfe im Namen der „Auserwählten" die Erfahrung und das Bekenntniss aussprechen lässt, einmal, dass sie bei Jesus „Worte ewigen Lebens finden", sodann, dass sie auch in ihm den *Heiligen Gottes* [2] d. h. (nach 6, 27 10, 36) den von Gott gesandten Logos selber im Glauben und Wissen aufgenommen hätten; während den Andern theilweise das eigentliche Mysterium des Abendmahls eine harte Sache ist, das für sie zum Aergerniss wird; die grosse Menge gar kann in der Agape nicht einmal ein Semeion erkennen und schliesst vielmehr nur wegen des sinnlichen Genusses sich an Christus d. h. die Gemeinde an.

Wenn bei der Glaubensprobe der Jünger der Gedanke nahe gelegt erscheint, dass sie anderswohin gehen könnten, so ist dabei an Moses zu denken, dessen Worte eben nicht Lebensworte sind, sondern wie in der Rede ausgeführt wurde, vergängliche und wie am Ende des fünften Kapitels gesagt ward, anklagende. Dies Glaubensbekenntniss der Jünger Christi, dass sie Lebensworte bei ihrem Meister finden, ist entgegengestellt dem jüdischen Dogma, das am Ende des vorigen Kapitels erwähnt wird: „Die Juden meinen in den Schriften ewiges Leben zu haben", weshalb sie nicht zu Jesus kommen wollen, um bei ihm ewiges Leben zu haben; die Christen aber bekennen ihrem Herrn:

[1] Philo I, 122. [2] Lc. 4, 34.

Du hast Worte ewigen Lebens. Kapitel Sechs erscheint also als unmittelbare Fortsetzung des Schlusses von Kapitel Fünf.

So führt also das sechste Kapitel die Idee aus, dass der Logos das nährende Element der geistigen Welt, das geistige Lebensmittel für die Menschheit sei. Das ist der nächste Fortschritt von dem Gedanken, der in dem vorigen Abschnitt seine Darstellung findet, dass der Logos die erweckliche, belebende Kraft der Geisteswelt bildet, was übrigens auch im Zusammenhang dieses sechsten Kapitels wieder verschiedentlich berührt wird[1]. Wie dieses letztere Moment sich in der sündenvergebenden, schwachheitaufhebenden Wirkung der christlichen Predigt zeigt, so jenes in der erquicklich erbaulichen Wirkung der Evangeliumsverkündigung beziehungsweise der Abendmahlsfeier.

Diese zwei Seiten der Kraft des Logos werden schon in dem Kapitel des Weisheitsbuches, das von der Wüstenwanderung handelt, in zwei Sprüchen ausgedrückt, welche als Motti über das fünfte und sechste Johanneskapitel gesetzt werden könnten[2]:

„Nicht Kraut und Pflaster machte sie gesund, sondern dein Logos, Herr, der Alles heilende".

Und „deine Söhne, die du liebtest, sollten lernen, Herr, dass nicht der Fruchtwachs den Menschen nähre, sondern dein Wort, das die Gläubigen erhält".

[1] v. 39. 40. 44. 55. [2] Weish. 16, 12. 26.

Dritter Abschnitt.

Der Streit mit der Welt:

Gericht um Gericht.

VII.—XII.

Das Messiasbekenntniss des Petrus bildet den Höhepunkt der evangelischen Geschichte, aber auch die Scheide derselben: mit ihm schliesst die galiläische Wirksamkeit mit ihren Machtthaten, Erfolgen und Anstössen ab und es beginnt die judäische Leidenszeit, die Weissagung und Vorbereitung der Passion, der Kreuzzug nach der heiligen Stadt und die Kämpfe in Jerusalem. So ordnet nun auch der neue Evangelist im Grossen und Ganzen die Elemente seiner Geschichte. Auch bei ihm bildet das Petrusbekenntniss den Einschnitt zwischen Wirken und Kämpfen und damit den Wendepunkt zur Verschiebung der Kulissen. Die Feindschaft und der Unglaube der (jüdischen) Welt, welche schon früher vorbereitet war, wie in der synoptischen Galiläazeit durch die Sabbat-, Zeichen- und Waschungsfragen, kommt hier mehr und mehr zum Ausbruch in immer directerem Zusammentreffen mit den Vertretern des Unglaubens, den Häuptern Judas und Jerusalems. Der Kampf ist schon nach der Synopsis ein dialektischer, nach der Dogmatik des Johannisten aber bekommt er die Färbung des Rechtsstreits, des „Gerichtes“ und zwar sowohl von seiten Jesu als des kritischen Logos, wie auch von seiten der Juden mit ihrem Gesetzesstandpunkte überhaupt und der richterlichen Befugniss, welche gerade die Obersten der Juden ausübten namentlich in allen religiösen Fragen. Natürlich ist Christi Gericht ein gerechtes, er heisst ja nach einem

bekannten Glaubenssatz „der Gerechte“; ihr Gericht aber, das sich gegen ihn kehrt, ist ein ungerechtes. Er ist also „der Gerechte“, wie ihn die Weisheit Salomos schildert und sie die „Tyrannen und Richter der Erde“, an die sie ihre Strafrede richtet[1].

Daher zieht sich durch den gesammten Abschnitt (und das damit eng zusammenhängende 5. Capitel) als rother Faden die Schilderung der Gedanken und Pläne der Gottlosen gegen „den Gerechten“. „Lasst uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns unangenehm und unsern Werken zuwider (5, 16. 7, 12. 7), rückt uns die Uebertretungen des Gesetzes auf, und macht uns übeln Ruf wegen Ueberschreitungen der Zucht (5, 40—47. 7, 18—21). Er rühmt sich, die Erkenntniss Gottes zu besitzen (5, 19. 20. 7, 16. 17. 29) und nennt sich selbst Kind Gottes (5, 17). Er gereicht uns zur Anklage (5, 45) unserer Gedanken (7, 19. 20). Er ist uns lästig auch nur anzusehen; denn ganz ungewohnt für Andere ist sein Leben und abweichend seine Pfade (7, 6. 34f.). Er prahlet mit Gott als seinem Vater (5, 18). Lasset uns sehen, ob seine Worte wahr sind (7, 18) und versuchen, welchen Ausgang es mit ihm nimmt (7, 33ff. 8, 22). Wenn der Gerechte Gottes Sohn ist, so wird Er sich seiner annehmen und ihn erretten aus der Hand seiner Widersacher (7, 30. 44). Mit Schmach und Schmerz wollen wir ihn quälen (8, 48f.), seine Sanftmüthigkeit prüfen und seine Geduld erproben, zum schändlichen Tod ihn verdammen (5, 18. 7, 1. 19. 25). Denn Hülfe soll ihm ja werden nach seinem Wort! — So denken sie und irren, denn ihre Bosheit hat sie verblendet, dass sie die Geheimnisse Gottes nicht verstehen (7, 28. 34ff. 44)“. Daher die vielerlei Missverständnisse (7, 28. 34f. 44); daher die mancherlei Anschläge und Angriffe auf sein Leben, aber auch die stete Vereitelung dieser Versuche (5, 16. 18. 7, 1. 13. 30. 32. 44. 8, 12. 37. 39. u. s. f.).

Zunächst wäre als Einleitung zum ganzen Abschnitt die allgemeine Lage zu schildern, aus welcher jene Kämpfe herauswachsen. Diese Lage wird schon nach der Synopsis charakterisirt durch die Gründe, welche Jesus abhielten oder veranlassten nach dem Schauplatze dieser Kämpfe, nach Jerusalem zu ziehen. Es ist „der Ausgang den er dort erfüllen sollte“ nach

[1] Act. 7, 52. Weish. 2, 12ff.; vgl. 17. 18 m. Mt. 27, 49. 43.

Gottes gutem und der Menschen bösem Willen[1]; den einen zu erfüllen und zugleich den andern zu vermeiden, darin bestand der Gehorsam und die Klugheit des Vorgehens Jesu. Was in der Synopsis aber als Sachlage geschildert wird, das kleidet der Johannist gerne in eine dialogische Verhandlung deren Stoff er den Evangelien entnehmen kann.

Nach dem Petrusbekenntniss fing Jesus an seine Jünger zu belehren, er müsse nach Jerusalem gehen und getödtet werden, und als später Alle über seine Thaten sich verwunderten, wiederholte er diese Todesweissagung und zog deshalb durch Galiläa und wollte nicht, dass es Jemand wisse[2]. Mit der Zeichnung dieser Lage beginnt nun auch Johannes seinen neuen Abschnitt: *Nach diesem wandelte Jesus in Galiläa, denn er wollte nicht in Judäa wandeln, weil ihn die Juden zu tödten suchten.*

Aber freilich, wie reimte sich diese Verborgenheit mit dem gerade in diesen Zeiten so oft wiederholtem Spruche Jesu[3], dass „Niemand ein Licht anzündet und es in's Verborgene stellt; vielmehr auf den Leuchter, dass es Allen im Hause leuchte?" Dieses Bedenken verschweigt Johannes nicht und hält jenem Verhalten entgegen: *Niemand thut etwas im Verborgenen und sucht doch öffentlich zu sein. Wenn du solche Dinge thust, so offenbare dich doch der Welt*[4].

Wer darf das sagen und Jesu entgegenhalten? Das haben seine Orts- und Hausgenossen ähnlich gethan, indem sie ihn herausforderten, in seiner Stadt zu thun, was sie gehört hätten, dass er in Kapernaum gethan habe. So erschienen auch bei der erstmaligen Erwähnung jenes Spruchs die Brüder Jesu. Darum legt ihnen Johannes die versuchliche Rede in den Mund statt des Petrus, welcher in der Synopsis als Versucher erscheint und nicht was göttlich, sondern was menschlich ist meint[5]. Er bezeichnet sie als ungläubig, wie ja auch die Synopsis ausdrücklich erwähnt, die Landsleute und Verwandten Jesu hätten Unglauben bewiesen[6]. Die ungläubigen Brüder erscheinen als Versucher zu Schauwundern vor der „Oeffentlichkeit". Der Schauplatz für solche Zeichen ist, wie schon die Satansversu-

[1] Luc. 9, 31. [2] Marc. 8, 31 f. 9, 30. Luc. 9, 22. 43. [3] Luc. 8, 16. 11, 33. 12, 3. [4] 12, 19. [5] D. h. Messiasthaten statt Leiden Mt. 16, 21ff. Lc. 24, 20 f. [6] Mt. 13, 58. Mc. 3, 21. 6, 6.

chung zeigt, „die heilige Stadt“ und Stätte, „wo“, wie Johannes Jesus selber bemerken lässt[1], „die Juden allezeit zusammenkommen“, und zwar am zahlreichsten ausser am Passah, am andern Hauptfest *der Juden, am Laubhüttenfest.* Darum fordern ihn die Brüder auf, weil dies *nahe war: hebe dich von hinnen*[2] *und begib dich nach Judäa, damit auch deine Jünger schauen deine Werke, die du thust.*

Diese Aufforderung zu einer Wallfahrt nach Judäa seitens seiner Brüder entspricht derjenigen, welche das Nazaräerevangelium meldet bei der Taufe, wozu ihn Mutter und Bruder zu bewegen gesucht hätten[3]. Und die Aufforderung zu Zeichen ist hier ähnlich wie die in der Kanahochzeit von seiten seiner Mutter. Aber Jesus lässt sich ebensowenig wie dort von Menschen bestimmen. Denn er weiss, was sie nicht wissen, seine „Stunde“, seinen göttlich bestimmten Termin; er will sein Licht nicht zur Unzeit dem Sturme des Hasses preisgeben; die Zeit, sein Licht im höchsten Glanze leuchten zu lassen, die Todesverklärung auf dem Leuchter des Kreuzes ist noch nicht, ist erst mit dem grossen Passah gekommen. Dies spricht nun Christus aus in folgender Weise: *Meine Zeit ist noch nicht da*[4]*; eure Zeit ist allezeit vorhanden. Euch kann die Welt nicht hassen; mich aber hasset sie, weil ich* (als Licht der Welt[5]) *bezeuge, dass ihre Werke böse sind.* Solches Zeugniss hatte Jesus in der Synopsis gerade abgelegt, als die Weltmenschen, gleich wie hier die Brüder Jesu, ein Zeichen von Jesu forderten: „diese böse Generation!“ hatte er dort gesagt und dies Zeugniss über die Welt wiederholt er auch wieder und wieder in diesem Abschnitt.

Freilich der Herr muss wirken, solange es Tag ist; daher that er nach anfänglicher Abweisung in Kana das begehrte Zeichen schliesslich doch, freilich anders, „gleichsam im Verborgenen“; so kann sich auch das Licht vor Niemand verbergen, wie Niemand vor ihm, denn „nichts ist geheim, das nicht offenbar, nichts verborgen, das nicht bekannt werde und zur Erscheinung komme“, so hatte Jesus selber erklärt und später

[1] Joh. 18, 20. [2] Marc. 10, 1. Matth. 19, 1 beim Zug nach Jerusalem. [3] Hier. adv. Pelag. 3, 1. [4] Matth. 26, 18. — Der Ausdruck ist hier bei J. besonders sinnig, weil bei ihm diese Zeit nicht nur das Leiden bedeutet, sondern auch die Verherrlichung, welch letztere die Brüder begehren. [5] Joh. 3, 19—21. 8, 12 f. 7, 19.

lässt ihn Johannes auf sein Wirken im Tempel und in der Oeffentlichkeit sich berufen, indem er „nichts im Verborgenen geredet habe“ [1]. So sagt nun Jesus zu seinen Brüdern: *Ziehet ihr nur hinauf auf das Fest* (ohne mich); *ich werde nicht* (mit euch in dem Festzug [2]) *auf dieses Fest hinaufziehen, weil meine Zeit jetzt noch nicht erfüllt ist. Dies sagend blieb er in Galiläa. Als aber seine Brüder hinaufgezogen waren, da zog auch er hinauf auf's Fest, nicht öffentlich* (feierlich in der Procession, wie bei dem demonstrativen Einzug auf das Passah), *sondern wie im Verborgenen.* Aber wie in der Synopsis, konnte er auch hier nicht verborgen bleiben. Man fragt und sucht nach ihm schon beim Beginn des Festes; in der Mitte desselben lehrt er offen im Heiligthum und am grossen Schlusstag stellt er sich hin, wie auf die Zinne des Tempels und ruft mit starker Stimme in in alle Welt hinaus.

Dieser stillverborgene Eintritt in die Hauptstadt ist der Gegensatz zu dem feierlichen spätern Einzug, den Johannes auf das Ende versparen will, um die öffentliche Wirksamkeit Jesu ebenso mit einem eclatanten Effect abzuschliessen, wie er sie mit einem solchen in der Tempelreinigung eröffnet hatte. So bleiben von des Lucas ganzer Schilderung der Anfangsereignisse des letzten jerusalemitischen Aufenthalts Jesu nur zwei bis drei Verse übrig [3], welche die allgemeine Situation schildern: Jesus tagüber lehrend im Tempel; vergebliche Versuche der Obersten Ihn zu tödten; das Volk hängt ihm an und hört ihn; in den Nächten geht er hinaus und lagert sich an dem Oelberg und am Morgen macht sich das ganze Volk zu ihm im Tempel, um ihn zu hören. Diese Lage copirt Johannes als Rahmen für seine Erzählung: Nachdem das Volk auf ihn gespannt war, kommt er an und lehrt im Tempel. (14. 28) „Aus dem Volk glaubten viele an ihn“. (31. 49) Die Feinde suchten wiederholt vergeblich ihn zu verhaften und zu tödten. (19. 30—32. 44. 45) Und als (am Abend) sich Jeder in sein Haus zurückzieht, geht Jesus an den Oelberg, um am Morgen wieder im Tempel zu erscheinen, wo das ganze Volk ihm zuströmt und er sie wieder lehrt (7, 53. 8, 1. 2.).

---

[1] Ps. 19, 7. Lc. 8, 17. Joh. 18, 20. [2] Lc. 2, 44. [3] Luc. 19, 47. 48. 37 vgl. 20, 26. 27.

Die Begebenheiten, welche in diesen Rahmen fallen, sind Streitverhandlungen, bei denen im Allgemeinen zuerst die Gegner angriffsweise vorgehen, während es hernach Jesus seinerseits thut; im Einzelnen aber verschlingen sich, wie natürlich, Angriff und Abwehr. So auch bei Johannes. Den Gegenstand des dialektischen Kampfes fasst dieser in seiner Art principiell und persönlich, nämlich als den Gegensatz zwischen seinem und dem jüdischen Wesen, was freilich auch schon einigermassen in der Synopse, besonders in diesen Partien der Fall war. So ergibt sich als erste Perikope dieses Evangelientheils eine Verhandlung der Juden über die Person Jesu.

1. Das Urtheil der Welt.

VII.

„Wer sagen die Leute, dass des Menschensohn sei?“ Mit dieser Frage war das Petrusbekenntniss hervorgerufen worden. Es ist für Johannes eine zu interessante Frage, als dass er sie nicht auch berücksichtigen sollte. Es bietet sich aber hier gerade eine Stelle, sie in einem eigenen Kapitel zu behandeln. Und zwar kann er hier die verschiedensten Meinungen, die auch sonst in der Synopse laut werden, vorbringen, da ja zum Feste allerlei Leute versammelt waren, Galiläer und Judäer, Volk und Vorsteher. So greift der Evangelist Aeusserungen über Jesus aus den verschiedensten Kreisen und Zeiten auf und stellt sie neben einander, aber in dialogisch-dramatischer Lebendigkeit der Darstellung mit Rede und Gegenrede, Gespräch und Handlung.

Den Anfang machen die feindlichen Führer, *die Juden,* indem sie *nach ihm suchen am Fest und sagen: Wo ist Jener?* und also das Volk aufmerksam machen und zur Aeusserung veranlassen zunächst im Allgemeinen über seinen Charakter. Dies geschieht nach dem alttest. Signalement des wahren und falschen Propheten, das schon in den zwei vorangehenden Kapiteln, im Grunde genommen aber im ganzen Evangelium ein Hauptthema bildet. Der Dialogismus des Herzens, welchen jenes Gesetz erwähnt („So du sprichst in deinem Herzen, wie soll ich erkennen“ [1]) ist hier in einen Dialog des schwankenden Volkes objecti-

[1] Deut. 18, 21.

virt. *Ein bedeutendes Murmeln über ihn war bei der Menge. Die Einen sagten: er ist gut; die Andern: nein, er verführt das Volk,* wie's in der Grundstelle von dem falschen Propheten heisst, dass er zu andern Gottesdiensten verführen will. Das Gespräch bleibt indess ein verborgenes, es wird nicht laut: *Keiner jedoch redete frei offen über ihn.* Man scheute sich, wie's in der Thorastelle erwähnt wird, freilich nicht vor dem Propheten selbst, sondern, wie der Evangelist — im Gegensatz zu den Synoptikern[1] — nach den Erfahrungen seiner Zeit erklärt: *wegen der Furcht vor den Juden,* d. h. den pharisäischen Führern.

Nachdem im Allgemeinen über den Charakter Christi geurtheilt worden, ist zu reden über seine Wirksamkeit, sein Lehren und Thun. Dies geschieht in einer besonderen Scene, mit eigener Zeit und Oertlichkeit, und die Wendung der Verhandlung wird diesmal von Jesus veranlasst. Das Vorbild zu dem Auftritt findet sich leicht in Evangelien und Acten: in der Nazaretscene, welche Johannes mit der hierherfallenden Tempelreinigung vertauscht hat und in der Verantwortung der beiden Apostel über ihr Lehren und Wirken im Namen Jesu, welche gerade hier nach der Speisung der 5000 Männer fällt[2]. Dort „sind Aller Augen gespannt auf ihn" (wie eben bei Johannes v. 11) und Alle wunderten sich und sprachen: Woher (kommt) ihm das Alles? und was ist das für eine Weisheit, die diesem gegeben ist? In der Gerichtsscene der Apostelgeschichte wunderten sie sich ebenso im Bewusstsein, dass diese Menschen (schrift-) ungelehrte Leute und Laien waren. Darnach bildet Johannes seine Scene: *Als schon die Mitte des Festes war, kam Jesus in den Tempel und lehrte* (wie „er in seine Heimat kam und in der Synagoge lehrte"). *Es verwunderten sich nun die Juden und sagten: Wie hat dieser Gelehrsamkeit ohne sie gelernt zu haben?* Ihre Lehre beruhte auf gelernter Wissenschaft und war nichts anderes als Schriftgelehrsamkeit. Da nun die Schrift als Gotteswort galt, so waren sie auch sicher, gottgemäss, Gottesgelehrsamkeit zu lehren. Ebenso war ihre Praxis Gesetzlichkeit und somit glaubten sie sich in ihrem Thun in Uebereinstimmung mit Gottes Willen. Wie aber konnte Jesus Schrift- und Gottesgelehrsamkeit

---

[1] Nach Luc. 19, 47 f. 20, 19. 22, 2. Parr. fürchten sich die Obern vor dem Volk. [2] Lc. 4. Parr. Act. 4.

haben und vorbringen, ja wohl gar sie der Unkenntniss der Schrift und der Sünde gegen das Gesetz anklagen, da er nicht wie sie gelernt hatte und lehrte[1]? Wie sollte man, nach dem Prophetenkanon, erkennen, „ob er aus Vermessenheit redet oder Gott es ihm aufgetragen"? Diese Frage beantwortet Jesus wie in Nazaret. „Der Herr hat mich gesalbt und gesandt", sagt er dort und so auch hier: *Meine Lehre ist nicht mein, sondern meines Senders.* Wie sie also Rabbinenschüler, ist er der Gottesgelehrte, sie haben ihre Lehre von ihren Vätern, er von seinem Vater. Als Kennzeichen für die Göttlichkeit einer Rede ist im Gesetz angegeben das Geschehen derselben, wie im Evangelium Jesus sich auf die Erfüllung des Auftrags Gottes beruft[2]. In witziger Weise wendet Johannes diese Probe, indem er die Erfüllung des Gotteswortes von den Gegnern selbst verlangt, wie allerdings auch im Prophetenkanon gefordert wird, des wahren Propheten Worte zu thun. Also: *wenn Jemand will Seinen Willen thun, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott sei oder ich von mir selber rede.* Zugleich wird dies „von sich selber" psychologisch weiter begründet damit, dass solches auch „für sich selber" geschehe: *Der aus sich Redende sucht seine eigne Ehre; wer seines Senders Ehre sucht, der ist wahr und Unredlichkeit ist nicht in ihm.*

Freilich die Juden leisten diese Probe nicht und können darum auch nicht gerecht über Ihn urtheilen. Sie wollen den Willen Gottes, ja auch nur das Gesetz Mosis nicht thun: sie rühmen sich Gottes und des Gesetzes in stolzer Selbstgefälligkeit, und verunehren doch Gott durch Uebertretung des Gesetzes. So wirft Paulus den Juden vor im Römerbrief[3]; so beweisen sie sich aber auch thatsächlich bei der Lahmenheilung, wo die Apostel ihrem Sender die Ehre gaben, während die Hohenräthe urtheilten, es sei gerecht, dass man ihnen selbst grössern Gehorsam leiste als Gott, für den sie zu eifern sich den Anschein gaben. Solches sagt ihnen nun auch Jesus hier: *Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? Und doch thut keiner von euch das Gesetz;* wie fast wörtlich Stephanus seine Vertheidigung wegen angeblicher Angriffe auf Tempel und Gesetz durch Jesus beschliesst.

Dabei bezeichnet sie der Märtyrer als „Mörder dieses Ge-

[1] Mt. 22, 29. 23, 13. [2] Lc. 4, 21. [3] Röm. 2, 17—24 cf. Act. 4.

rechten", was ihnen freilich unleidlich ist. So wirft ihnen auch Jesus als höchste Verletzung des Gesetzes diejenige des Prophetenkanons vor, wonach sie ihn tödten, wie es doch nur vom falschen Propheten geboten ist: *Was sucht ihr mich zu tödten?* mich nämlich, auf den gerade die Kennzeichen des wahren Propheten zutreffen. Gemeint sind vor Allem „die Juden", die Vorsteher; aber auch das Volk wird der Theilnahme an diesem Mord beschuldigt, wenn es auch einigermassen mit Unwissenheit gesündigt hat, wie beides bei der Lahmenheilung von den Aposteln gesagt wird[1]. So *gibt* denn *die Menge*, welche wohl an die Mordpläne der Obern wenigstens jetzt nicht denkt, *zur Antwort: Du hast ein Dämonion* (= bist unsinnig, wie das Volk von dem Täufer sagt wegen seiner trübsinnigen Lebensanschauung[2]); *wer sucht dich zu tödten?* Aber ihre Widergesetzlichkeit lässt sich den Juden leicht nachweisen. Es braucht nur hingewiesen zu werden auf das *Eine* Haupt*werk* der evangelischen Geschichte, das mit seinen Folgen auch Johannes erzählt hat beim jüngsten Aufenthalt in Jerusalem, *worüber sie alle sich vorwunderten*, wie es in der Apostelgeschichte dargestellt wird[3]. *Um deswillen* wollten sie ihn tödten und es war doch „eine Wohlthat", wie dort entrüstet hervorgehoben wird: „im Namen Jesu ward ein Mensch gesund und ihm die völlige Genesung verliehen". Freilich geschah dies am Sabbat. Aber ist das eine Verletzung des Willens Gottes? Das Gegentheil hatte Jesus schon damals gleich bewiesen. Oder auch nur eine Verletzung des Gesetzes Mosis? Aber *hat euch nicht Moses die Beschneidung gegeben* (genauer gesagt hat Moses sie von den Vätern angenommen); *und darnach beschneidet ihr auch am Sabbat einen Menschen. Wenn nun ein Mensch seine Beschneidung erhält*[4] *am Sabbat, damit das Gesetz Moses nicht gebrochen werde, wie grollet ihr mir, dass ich einen Menschen völlig gesund gemacht habe am Sabbat?*

---

[1] Act. 7, 53 f. 5, 28 ff. 3, 13. 17. [2] Cf. 10, 20. Mt. 11, 18. Uebrigens möchte auch auf den Zauberer, Geistesbeschwörer u. s. w. als Widerspiel des rechten Propheten (Dt. 18, 11) angespielt sein, wie nachher 8, 48. [3] 5, 16. 10, 32. 3, 9. 12. 16. 4, 10. [4] Dieser Ausdruck, wie auch die Hervorhebung, dass die B. von den Vätern sei, will sie als Verheissungselement im Gesetz, als Heilszeichen betrachtet wissen. Darauf basirt auch der ganze Schluss. Vergl. Gal. 3, 15 ff. Röm. 4, 10 ff.

Diese Argumentation, die aus der Synopse und der Vergleichung der Heiligung durch Christus mit der Beschneidung in den deuteropaulinischen Briefen entnommen ist[1], appellirt an den Geist des Gesetzes. Dieser Geist des Gesetzes ist aber „der Wille Gottes"; und dieser lautet: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer", wie Jesus in der Synopsis auseinandersetzt; aber freilich davon und vom „Gericht" verstehen die jüdischen Oberen nichts, wie Jesus dort ebenfalls klagt. Zu solchem rechten und gerechten Gericht fordert er darum auf mit Hinweis auf dasjenige, das er nach dem Propheten leistet als der Messias, „auf dem der Geist Gottes als Geist der Weisheit und des Rechtes ruht"[2]: *Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern richtet das gerechte Gericht*[3].

Die Apostel redeten vor dem Hohenrath „mit Freimuth" und die Gegner wussten nichts dawider zu sagen, ja gestanden von dem Zeichen: „wir können's nicht leugnen, was allen Bewohnern Jerusalems bekannt ist". Dem gemäss legt Johannes einigen von den *Jerusalemiten* als Eingeweihten in die Absichten und Verlegenheiten des Hohenraths die Worte in den Mund: *Ist das nicht der, den sie zu tödten suchen? Und siehe, er redet mit Freimuth und sie sagen ihm nichts. Es haben doch nicht gar die Vorsteher erkannt, dass dieser der Christus ist?* Diesen aufkeimenden Gedanken schlagen sie aber sogleich nieder mit einem „Urtheil nach dem Augenschein" ganz nach Nazarenerart: *Indessen diesen kennen wir, woher er ist, wenn aber der Christus kommt, so weiss* (nach einem jüdischen Dogma, dem freilich andere Meinungen gegenüber stehen[4]) *Niemand, woher er ist.* Aber die Herkunft des Logoschristus ist eine doppelte und wer die irdische kennt, der weiss noch gar nichts von seinem Wesen und Beruf. Dagegen seine höhere, göttliche Sendung kundzuthun ist der Inhalt seiner Lehre. Deshalb *rief Jesus nun laut im Tempel lehrend: Ja wohl, ihr kennt mich und wisst, woher ich bin. Und ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern ich habe einen rechten*

[1] Mt. 12, 5. 12. 7. Col. 2, 11. Eph. 2, 11. [2] Mt. 23, 23. Jes. 11, 3. 4. (hebr.) vergl. zu Joh. 7, 15 f. [3] Susann. 53: Der ungerechte Gerichte richtet. [4] Jes. 53, 8. Matth. 22, 41 ff. cf. Hebr. 7, 3. Targ. Jon. Micha 4, 8: Er ist da, aber verborgen; wörtlich so auch Philo I, 584 von dem Gottgefälligen: Henoch, der entrückt wird, Niemand weiss wohin cf. v. 33 ff. Just. D. 8. 110.

Sender, den ihr nicht kennt. Ich kenne Ihn, weil ich von Ihm her bin und Er mich gesendet hat.

Aber freilich diese Kundgebung erregt ihre Nachstellung und Jerusalem bezeugt sich so als Prophetenmörderin, die da steinigt, die zu ihr gesandt sind. Andere wurden durch seine Zeichen zum Glauben geführt, wie's in der Apostelgeschichte erzählt wird, so dass die Behörden, „wegen des Volkes, damit die Sache nicht noch mehr einreisse" zur Einschreitung sich genöthigt sahen: denn Alle priesen Gott über dem Geschehenen. So stellt nun Johannes das Verhalten der Menschen dar. Die einen *wollten ihn ergreifen — doch seine Stunde war noch nicht gekommen. Viele aus der Menge wurden gläubig um seiner Wunder willen, deren so viele seien, dass der Messias, wenn er käme, nicht mehr thun könne. Die Hohenpriester und Pharisäer hörten das Murmeln der Menge über ihn und sandten Diener ab ihn zu ergreifen.*

Mit der Frage der Herkunft steht für Johannes der Hingang in enger Beziehung. Dieser Hingang ist schliesslich der Beweis für die Herkunft[1]. Daher kommt er auf ihn zu sprechen. Dies geschieht im Anschluss an die evangelische Perikope, wo Jesus diejenigen, die sich auf seine fleischliche Bekanntschaft berufen, zurückweist mit den Worten: „Ich kenne euch nicht, woher ihr seid". Jene werden nun in der Synopsis aufgefordert, die noch kurze Zeit offenstehende Thüre des Zugangs zu ihm, zu seinem wahren Wesen zu benutzen, sonst würden sie zu spät kommen und vergeblich Einlass begehren, wie die thörichten Braut-Jungfrauen[2]. Dies erinnert dann an die Jungfrau-Braut des Hohenlieds, welche verzieht, die Thüre zu öffnen, so dass der Bräutigam weggeht, sie ihn sucht und nicht mehr findet; aber auch an das Prophetenwort: Suchet den Herrn, so lang er zu finden, rufet nach ihm, solang er nahe ist[3]. Darnach lässt Johannes Jesus sagen: *Noch eine kleine Zeit bin ich bei*

---

[1] 3, 11. 6, 62. [2] Lc. 13, 22 ff. vgl. auch 31 f. Ich wirke heute und morgen und am dritten Tage bin ich zu Ende. Ihr werdet mich nicht sehen, bis dass ihr saget: „Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn". 17, 22: „Es kommen Tage, wo ihr begehren werdet Einen Tag den Menschensohn zu sehen und werdet ihn nicht sehen". Philo I, 583 f.: Der Gottgefällige wird wie Henoch entrückt und ist nicht zu finden; er wandert vom sterblichen zum unsterblichen Leben. S. 522, 4. [3] H.-L. 5, 6. Jes. 55, 6.

euch und gehe weg zu meinem Sender; ihr werdet mich suchen und nicht finden und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen.

Wohin aber geht er weg, dass die Juden nicht zu ihm können? Das geht aus seiner Rede bei Lucas hervor: er wird zusammen sein im Himmelreich mit den Heiden, während die Juden nicht dahin kommen können; ähnlich wie er den Nazarenern droht mit der Hinweisung auf die alten Propheten, welche von Israel weg zu den Heiden gesandt worden seien. So sagen die Juden zu sich: *Wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden können? Will er in die Diaspora der Hellenen gehen und die Hellenen lehren?* Freilich nur mit eingeschlossen ist dieser psychische Sinn in die Rede Jesu. Die eigentliche Meinung finden die Juden nicht, deshalb auch der Zweifel in der wiederholten Frage: *Was soll doch das Wort heissen?*

Aber des Herrn Gedanken und Wege sind andere als der Menschen, sind himmlischer Art und Höhe, wie es in dem oben berührten Orakel heisst. Der tiefste und eigentliche Sinn des Wortes Jesu vom „Hingang" ist die Heimkehr des Logos zum Vater, von dem in der berühmten Jesajastelle geredet ist, wornach der Logos zurückkehrt, wenn er Gottes Befehl, wozu er gesendet war, ausgerichtet hat. Der Logos aber lädt dort ein: „die ihr dürstet, kommet zum Wasser". Denn er ist wie der Regen, der das dürre Erdreich tränkt, dem die „dürstende Seele" gleicht, diese aber will er „sättigen, dass du wirst wie ein gewässerter Garten und eine Wasserquelle, welche nicht versiegt"[1]. In der Parallele dazu ist dies Bild so erklärt: „ich giesse meinen Geist auf deinen Samen (doppelsinnig!) und meinen Segen auf deine Sprösslinge". Vielleicht wurde auf diese Stelle die Sitte des Wassergiessens am Laubhüttenfeste bezogen — entweder von den jüdischen Zeitgenossen des Evangelisten oder doch von diesem selber[2]. Jedenfalls steht mit dem Hingang Jesu nach altchristlicher Anschauung die Aus-

[1] Jes. c. 55. 58, 11. 44, 3. Darnach wohl auch die Erklärung der Rabbinen vom Wasser als Geist vgl. Ps. 104, 10f. Amos 8, 4. Philo I, 690: Der Logos heisst symbolisch Fluss und ist, wie dieser an Wellen, reich an Worten und Namen, und tränkt, über die Ufer tretend, die lernbegierigen Seelen wie dürstendes Land. Beispiel dafür ist der Paradiesesstrom, welcher aus Edem d. i. der Gottesweisheit entquillt und sich in vier Flüsse theilt. [2] Nach der Ueberlieferung Jes. 12, 3.

giessung des heiligen Geistes in nächstem Zusammenhang[1]. Darnach lässt Johannes den Christus *am letzten Tage, dem grossen des Festes,* an welchem das Wassergiessen geschah, *auftreten und schreien* (wie die Weisheit[2]): *Wenn Einer dürstet, so komm er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, Ströme werden aus seinem Leibe fliessen von lebendigem Wasser.* Und der Evangelist fügt erklärend hinzu: *das sagte er von dem Geist, welchen die an Ihn Gläubigen empfangen sollten; nämlich Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verklärt war.*

So erfüllt sich das Prophetenwort im Messiascapitel: „Der Geist der Erkenntniss des Herrn wird das Land wie Wasser den Meeresgrund erfüllen. Und in jenen Tagen geschieht's: der Sprosse Isais, welcher dasteht als Panier für die Völker, nach ihm werden sie fragen". Von dieser Erkenntniss verrathen hier nun die Menschen alle etwas, wenn auch in verschiedener Aeusserung: die einen bekennen ihn als *den Propheten* des Moses, andre in höherer Erkenntniss als den *Gesalbten;* ein dritter Theil stellt sich ihm fleischlich gesinnt gegenüber mit dem in der synoptischen Frage nach Christo verhandelten jüdischen Dogma der davidischen Abkunft aus Bethlehem[3]; ein vierter feindselig gesinnter *sucht ihn zu ergreifen;* endlich erfasst dieser „Geist der Erkenntniss des Herrn" (nach Joel) auch die als Boten ausgesandten Diener der Obersten, wie einst die Boten Sauls, welche David fangen sollen[4]. Sie ahnen in ihm die höhere Macht und melden: *so hat noch nie ein Mensch geredet.*

So ist das verschiedene Urtheil und Verhalten der Menschen über Jesus noch einmal summarisch zusammengefasst und gezeigt, wie *Spaltung in der Masse entstand seinetwegen.*

Was die Leute sagen, dass der Menschensohn sei, ist nun herausgestellt. Aber was sagen und denken die Führer der Menge, was ist das Urtheil derjenigen über Christus, die das Urtheil handhaben sollten als die dazu bestellten Richter? Ihre Absichten liegen klar aus der evangelischen Geschichte, der Synopsis und den Apostelacten in Aeusserungen tödtlicher Feindschaft und Verfolgung gegen den Heiland und seine Gläubigen. Aber die Urtheile, die diesen Aeusserungen zu Grunde liegen,

---

[1] Act. 2, 33. Eph. 4, 7 f. Joh. 20, 22 vgl. mit 17. [2] Spr. 8, 1 ff. 9, 3.
[3] Mt. 22, 41 f. 2, 5. Micha 5, 2. [4] Joel 3, 2. I Sam. 19, 20 f.

die geheimen Gedanken der Herzen, die zeigen sie nicht öffentlich, die erscheinen deutlich nur in ihren Berathungen, wie sie namentlich in der Apostelgeschichte eingehend und anschaulich, auch historisch zutreffend, wenigstens nach der geschichtlichen Sachlage des zweiten Jahrhunderts geschildert werden. Daher wird auch der neue Evangelist das Urtheil der jüdischen Obern am besten in einer Rathssitzung zur Darstellung bringen. Und zwar schickt sich als Vorbild am meisten das zweite Verhör der beiden Urapostel[1].

Der Hohepriester und seine Genossen hatten, als immer mehr Gläubige zum Herrn kamen, voll Zorns Hand an die Apostel gelegt und sie in öffentliche Haft gethan, aus welcher sie aber durch einen Engel befreit wurden. Jene nun beriefen das Synedrium und den ganzen Senat und sandten in's Gefängniss, sie herbeizuführen. Die Diener aber, welche hingingen, fanden sie nicht, kamen und erzählten die Entweichung der Apostel. Da kamen sie in Verlegenheit. Es erschien hierauf Jemand und erzählte, sie stünden im Tempel und lehrten das Volk. Und nur ohne Gewalt konnten sie sie herbeibringen. In dem Rathe steht nun Einer auf, Gamaliel, ein vor allem Volk angesehener Rabbi, ja damaliger Zeit der Meister Israels. Dieser spricht für die Apostel, indem er die Sache dem Gottes-Urtheil des Erfolgs anheimgestellt haben will, nach den Anleitungen des Gesetzes über die Kennzeichen des wahren und falschen Prophetenthums: „Wenn des Propheten Rede ohne Erfolg ist, so hat er ohne Gott und aus Vermessenheit geredet". Dabei erzählt er von dem Auftreten einiger falscher Propheten und Messiase in Galiläa, welche eben ihr Ausgang als Verführer bebewiesen hätte.

Nach diesem Vorbild komponirt nun Johannes seine Gerichtsscene. *Die Hohenpriester und die Pharisäer hatten Diener ausgesandt, welche ihn ergreifen sollten. Aber seine Stunde war noch nicht da. Es kamen nun die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern, und diese sagten zu ihnen: „Warum habt ihr ihn nicht hergebracht"? Antworteten die Diener: „Noch nie hat ein Mensch so geredet". Antworteten ihnen die Pharisäer. „Ihr seid doch nicht auch verführt"?* Die Diener „scheuen sich" also vor

[1] Act. 5.

dem ausserordentlichen Manne und werden darüber zur Rede gestellt von denen, die das Gesetz handhaben wollen, welches eben von dem falschen Propheten sagt: „Scheue dich nicht vor ihm und enthalte dich nicht".

„Das Volk verherrlichte sie und immer mehr wurden gläubig, heisst es in der Apostelgeschichte von den Jüngern, als sie gefangen gelegt werden sollten, „von den Uebrigen aber wagte Keiner ihnen anzuhangen" [1]. Auf diese Thatsache lässt nun Johannes die Sprecher des Synedriums sich steifen: *Es ist doch keiner von den Oberen an ihn gläubig geworden; aber dieser Haufe, der das Gesetz nicht kennt, ist verflucht.* Denn in dem Gesetz heisst's: Verflucht, wer nicht aufrichtet diese Worte des Gesetzes sie zu thun, und die allgemeine Anschauung des Talmudjudenthums spricht sich über das gesetzesunkundige „Landvolk", aus dem ja die galiläische Jüngerschaft Jesu bestand, häufig in dieser Weise aus: „Verflucht das Am-ha-Arez" [2]. Aber geheime Anhänger gab es doch auch unter den Obern, wie die Apostelgeschichte an diesem Ort andeutet und gleich darauf sogar von einer „Menge Priester" erzählt. So lässt auch Johannes, wie dort in der Synedralsitzung die Apostelgeschichte einen aus den „Obersten" und von den Pharisäern und zwar, wie sich später ergeben wird, einen Schüler des Gamaliel, auftreten, den schon bekannten *Nikodemus*, gegen den sie allerdings den Verdacht aussprechen können: *Du bist doch nicht auch ein Galiläer* — im doppelten Sinn als Christgläubiger und Unweiser. Auch er macht den Rechtsgrundsatz geltend, den Gamaliel anwendet, nur in etwas anderer Weise, nämlich im Anschluss an das erste Rechtsprincip, welches das Gesetz aufstellt: *Hören solle man erst den Menschen, ehe man ihn richtet, und erkennen, was er thut* (nicht „that"), d. h. was sein thatsächliches Werk sei; dazu bedarf es bei einem weltgeschichtlichen Werke freilich auch der weltgeschichtlichen Probe des Erfolgs, auf den Gamaliel bestimmt verweist. Aber auch der Gegner verweist den Sprechenden auf die Erfahrung, nur dass er den entgegengesetzten Schluss aus der von jenem angeführten Thatsache zieht: aus Galiläa ist bis jetzt kein wahrer Prophet aufgestanden sondern nur falsche — also

[1] Act. 5, 13. I Cor. 1, 26 f. 2, 8. [2] Deut. 27, 26. 29, 19 f. Gfrörer, Jahrh. d. Heils I, 240. Mt. 11, 25. I Cor. 1, 17 ff. 2, 1 ff.

steht überhaupt dort keiner auf; Jener Werk und Rath ist zu Grunde gegangen, weil es nicht von Gott war, so muss es hier auch sein. Also *forsche und siehe, dass aus Galiläa ein (wahrer) Prophet nicht aufgestanden ist.*

Die Aufgabe dieser Perikope, das Urtheil der Welt über Jesus, ist erschöpft, sie wird abgeschlossen mit einer Andeutung über die Lage des Herrn und einer Zeitbestimmung, welche nach johanneischer Manier auch äusserlich den Abschluss eines Themas bezeichnen soll: *Und es ging ein Jeder in sein Haus, Jesus aber ging an den Oelberg,* um dort zu übernachten. Er war für vogelfrei erklärt und hatte in Seiner Stadt nicht, da er Sein Haupt hinlegte.

2. Das Gericht Christi.

VIII.

Nach dem Urtheil der Welt kommt nun das Gericht des Herrn. Diese Wendung wird als neuer Anfang mit dem Anbruch eines neuen Tages bezeichnet[1] und die Lage nach den synoptischen Endgeschichten und noch wörtlicher nach der Apostelgeschichte gelegentlich der Befreiung der Apostel aus der Haft geschildert[2]: *In der Morgenfrühe ging er in den Tempel; und alles Volk kam zu ihm und er lehrete sie.*

Das Gericht Jesu wird, wie das der Welt, in einer Handlung und einer Rede dargestellt werden, und beides wieder dialogisch, dramatisch, wozu urtheilende Bemerkungen der Gegner benutzt werden, wie in den vorherigen Auftritten solche von Jesu und seinen Anhängern. Der Gegensatz zwischen dem Gericht Jesu und der Welt tritt aber effectvoller hervor, wenn die Handlung an die Handlung sich reiht, so dass eine chiastische Stellung der vier Theile dieser beiden Perikopen herauskommt. Der Stoff für dieses Gericht Jesu findet sich reichlich in den Endgeschichten der Evangelien; aber auch sonstige Stücke der Synopsis bieten sich zur Benutzung an und ebenso der alttestamentliche Untergrund für das gesammte N. T.

In der Synopsis hatten während seines Aufenthaltes in Jerusalem „die Juden", die gesetzlichen und richterlichen Be-

[1] Vgl. 1, 29. 35. 44. [2] Lc. 22, 37. Act. 5, 20 f.

hörden des Volkes allerlei schwierige Fragen vor Jesus zur Entscheidung gebracht. Dabei hatte Jesus jedesmal gezeigt, dass er die rechte Krisis handhabe, als der wahre „Geistesgesalbte“ nach dem messianischen Signalement des Jesaja (c. 11), als der, „welcher nicht nach dem Augenschein richtet und nicht nach Hörensagen bezüchtigt, sondern in Gerechtigkeit dem Elenden Recht verschafft“, angethan mit dem Gurt der Wahrheit und Gerechtigkeit. Mit den Worten dieser Prophetie mussten Ihm darum sogar die Feinde huldigen wider eignes Wissen und Wollen, sie gestehen: „wir wissen, dass Du wahrhaftig bist, ohne Ansehen der Person entscheidest und richtig nach der Wahrheit lehrest“ [1]. Damit erkennen sie ausdrücklich, wie sonst in ihren kritischen Fragestellungen thatsächlich, seine höhere Instanz an — welche er selber auch in der positiven Ergänzung der Pharisäerrede, der Bergpredigt (mit seiner Gegenüberstellung: „ihr habt gehört — ich aber sage euch“) für seine Person in Anspruch nimmt, gleichwie er hier und dort ihr Gericht als ein unvollkommenes, unrechtes bezeichnet. So liess auch Johannes den Herrn mit Rücksicht auf der falschen Richter ungerechtes Gericht gegen ihn selber erklären: *Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern richtet das gerechte Gericht.* Und nachher: *Ihr richtet nach dem Fleisch, wenn ich aber richte, so ist mein Gericht wahr* [2].

Dies Alles ist auch schon im Gesetz vorgesehen, namentlich in dem Gesetzesartikel, der von den geistlichen und weltlichen Obern Israels, wie auch von den Propheten handelt [3]. Denn als erster Grundsatz ist dort aufgestellt, was Johannes den Nikodemus erinnern lässt: „Hören sollt ihr euren Bruder unter euch und untersuchen, und richtet recht“. Zum zweiten ist gefordert: „Sie sollen die Person nicht ansehen, denn das Gericht ist Gottes“. Und drittens: „Händel, welche für die gesetzlichen Richter zu schwer sind, sollen sie vor Mose bringen, dass er sie höre“. Diese höhere Instanz wird für die Zeit, da Mose nicht mehr ist, später eingerichtet mit diesen Worten: „Ist dir ein Handel zu schwer“ und zwar besonders „einer zwischen Blut und Blut (d. h. ein peinlicher Fall), so ziehe hinauf an den Ort, welchen der Herr dein Gott wählen wird und gehe zu den

[1] Mc. 12, 14 Parr. [2] 7, 24. 8, 15. 16. [3] Dt. 17. 18.

Priesterleviten und dem Richter, welcher zu selbiger Zeit sein wird, und frage“ [1]. Der „Ort“ und „der Richter“ kann für die alexandrinische Auslegung niemand anders sein als eben der Logoschristus, dem ja in erster Linie kritische Gewalt beigelegt wird; auch sonst wird ja dem Messias die Entscheidung schwieriger Fragen namentlich religiöser Art vorbehalten [2].

Als das hauptsächliche Kapitalverbrechen wird zuvor die Abgötterei genannt: „So in deiner Mitte ein Mann oder Weib gefunden wird, welche das Böse thun vor Jahveh, deinem Gott, Seinen Bund zu übertreten ... und es wird dir angezeigt und du hörst es, so untersuche es genau. Und ist die Sache geschehen und dieser Greuel in Israel, so führe jenen Mann oder das Weib, welche solcherlei Böses gethan, heraus und steinigt sie mit Steinen ... die Hand der Zeugen soll zuerst gegen sie (erhoben) sein und die Hand des ganzen Volkes darnach. So schaffe das Böse aus deiner Mitte“. An einer parallelen Stelle heisst es aber: „Und wenn Einer die Worte des Fluches hört und denkt in seinem Herzen, es sei mir heilsam (LXX heilig), dass ich in der Verirrung meines Herzens dahingehe, damit nicht der Sünder den Sündlosen verderbe: ihm folgen alle Flüche des Gesetzes und seinen Namen wird der Herr unterm Himmel auslöschen“ [3]. „Das Böse“ oder „die Sünde“ im emphatischen Sinn ist also nach jüdischer Anschauung der Bundesbruch, die Abgötterei, sie ist die principielle, geistliche, die religiöse Sünde. In der prophetischen Sprache heisst dieser Bundesbruch aber durchgängig „Ehebruch“, der Bruch des Ehebundes, den Jahveh als Eheherr mit Israel geschlossen hat und der durch Dienst an einem Fremden seitens des Volkes gebrochen wird [4]. Die principielle Ehebrecherin ist aber eigentlich die heidnische Menschheit, die Heiden heissen kurzweg „die Sünder“ und ebenso jeder der als geborner Israelite den Volksbund bricht und heidnisch lebt, wie die Zöllner. So kann die Heidenschaft oder die Menge der israelitischen „Sünder“ in prophetischem Bild auch als die offenbare Ehebrecherin dargestellt werden, ähnlich wie auch Jesus selbst in der Synopsis

---

[1] Dt. 1, 16. 17, 8 ff. [2] Vgl. 4, 25. I Macc. 4, 45. [3] Dt. 17, 2 ff. 29, 19 f. LXX. [4] Jer. 2. 3. Ez. 16, 38 ff. II Macc. 12, 42. Mc. 8, 38. — Vgl. „die Sünde Jerobeams“.

das ungläubige Volk „ehebrecherisches und sündiges Geschlecht“ nennt und vor Gericht fordert und wie bei Johannes Samaria als Buhlerin erscheint mit fünf bis sechs Männern.

Die alttestamentlichen Grundstellen weisen also von vornherein auf ein Geschichtsbild hin, welches Jesus als Richter über einen Ehebruch darstellen wird. Eine ähnliche Szene kommt nun auch schon in der Synopsis vor: in der Geschichte von der „Sünderin“. Darin appellirt ein Pharisäer an Jesu propetisch-kritisches Wissen, ob er auch ein Herzenskenner sei. Ihn überführt aber der rechte Herzenskündiger, dass auch er, der gerechte Pharisäer, ein „Sünder“ sei, sogut wie die von ihm emphatisch so genannte „Sünderin“. Er vergibt dann unter dem Murren der Gesinnungsgenossen des Pharisäers dem Weibe ihre Sünden mit denselben Worten wie dem Gichtbrüchigen[1]. So hat Jesus an „der Sünderin“ das göttliche Recht der Gnade geübt; hat gethan, was er in der Nazaretpredigt als seinen Christusberuf proclamirt: „die zerknirschten Herzen mit Vergebung entlassen“, oder wie die Apostel ihn vor dem Synedrium preisen: „Zu Seiner Rechten (als Beisitzer seines Gerichts) hat Gott ihn erhöht, um Israel Sinnesänderung und Sündenerlass zu geben“[2]. Darnach passte diese Geschichte gar wohl zu einer Szene, wie sie an dieser Stelle erforderlich ist, um Jesus im Gegensatz zu der unbarmherzigen Gesetzesgerechtigkeit als den Richter nicht nach dem Buchstaben sondern dem Geist des Gesetzes, dem Willen Gottes d. h. der Barmherzigkeit darzustellen, die die höhere göttliche Gerechtigkeit ist[3]. Und Johannes benutzt auch die Pointe wie die Figur dieser Sünderin-Perikope für seine neue Composition. Wahrscheinlich aber hat eine weitere Geschichte eines vierten Synoptikers ihm noch andere Züge geliefert, eine Perikope, welche Eusebius in dem „Hebräerevangelium“ gefunden hat „von einem Weibe, welches wegen vieler Sünden vor dem Herrn verklagt worden“ sei[4].

Ausserdem aber wirkt ein Stück des griechischen A. T. zur Construction mit, das mehr als jedes andere geeignet ist einen Typus zu geben für die Entscheidung des Gottes-Richters. Es ist die Gestalt des wahren Richters von Gottes Gnaden, des

---

[1] Luc. 7, 36—50 vgl. auch die Ehescheidungsfrage Mt. 19, 3 ff. [2] Luc. 4, 18 f. Act. 5, 31. [3] Röm. 3, 26. I Joh. 3, 20. [4] K.-G. III, 39.

Daniel, „dem Gott die Würde dazu gegeben“[1], der im Namen und Geiste Gottes ein gerechtes Gericht richtet, als ungerechte Richter eine Unschuldige verdammen wollen, diese rettet und jene gerade dessen überführt, wessen sie dieselbe angeklagt. Es ist die Geschichte von der Susanna, welche schon in dem synoptischen Evangelium von dem ungerechten Gericht über Jesus, also dem Seitenstück der eben erzählten und Gegenstück der jetzt zu erzählenden Johannesperikope benutzt worden ist[2]. Hier sind es „Aelteste, Richter in selbigem Jahre“, welche ein Weib einer Sünde anklagen, deren sie doch selber schuldig sind: „Am andern Morgen, als das Volk sich versammelte, ... kamen auch die zwei Aeltesten voll gesetzloser Gedanken gegen Susanna, um sie zu tödten“. Sie liessen sie herführen, „standen auf mitten im Volke“ und klagten sie an als auf frischer That ergriffene Ehebrecherin. „Weinend blickt sie gen Himmel, denn ihr Herz vertraute auf den Herrn“, wie die Sünderin in des Pharisäers Hause. Schon ist sie verurtheilt von denen, „die ungerechte Gerichte richten“, „da erweckte Gott den heiligen Geist eines Knaben Namens Daniel“. Der stellte sich hin und rief ihnen den ersten Rechtsgrundsatz des Gesetzes ins Gedächtniss: „Ihr habt ja eine Tochter Israels verurtheilt ohne zu untersuchen und die Sache gewiss zu erforschen!“ Da erkennen sie ihn als gottbestellten Richter an und das ganze Volk wandte eilig wieder um. Und Daniel wendet sich gegen die Ankläger und überführt sie durch ihr eigenes Urtheil, „aus ihrem eigenen Munde als falsche Zeugen“. Mit ihnen wird nun „nach dem Gesetz Mosis verfahren, das unschuldige Blut aber an jenem Tage gerettet und das Volk preist Gott, der da rettet, die auf ihn hoffen“.

Wie die meisten dieser apokryphischen Nachträge zur griechischen Bibel ist auch dieser typisch zu deuten, insbesondere von einem Alexandriner. Vor Allem weist der „Baum“ auf „jeden grünen Baum“, unter dem Israel und Samaria nach den Propheten den Ehebruch des Götzendienstes trieb[3]. So kann also auch diese Erzählung zur Bildung der neuen Geschichte benutzt werden.

Also *am* (andern) *Morgen*, da *alles Volk zu ihm kam*,

---

[1] Sus. 50. [2] Vgl. Sus. 46 mit Matth. 27, 24. Sus. 50 mit Luc. 23, 48. Sus. 53 mit Mt. 12, 7. [3] Jer. 2, 20. 3, 6. Jes. 57, 5.

nahten sich die officiellen Richter Israels, die Männer der Gesetzestheorie und -praxis, *Schriftgelehrte und Pharisäer*[1]. *Sie führen ein im Ehebruch ergriffenes*[2] *Weib zu ihm und stellen es in die Mitte,* ganz wie es mit Susanna geschieht. *Sie sagen zu ihm: „Meister, dieses Weib wurde im Ehebrechen auf der That ergriffen. In dem Gesetze hat Moses bestimmt, solche zu steinigen*[3]. *Was sagst nun du dazu"?* So appelliren die Richter Israels thatsächlich an den Christus als die höhere Instanz, die selbst dem Gesetz und Gesetzgeber gegenübersteht. Freilich meinen sie's nicht redlich, sondern wie die Obersten in der Synopsis: *sie sagten das ihn versuchend, um ihn anklagen zu können.* „Jesus aber kannte ihre Bosheit und wusste ihre Heuchelei", heisst es bei den Versuchungen der Gegner, er kennt aber auch die Aufrichtigkeit, die Reue und den Glauben der Sünder und Sünderinnen, mit denen er verkehrte. Denn „der Mensch siehet was vor Augen ist; aber Ich, der Herr, erforsche das Herz, prüfe die Nieren". Und von Ihm gilt, wie es bei Susanna und der Sünderin des Evangeliums ist, und wie es dort beim Propheten ausgesprochen wird: „Israels Trost bist du, Herr; aber alle die dich verlassen, werden zuschanden und die abweichen, werden auf die Erde[4] geschrieben werden". Also *bückte sich Jesus nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde,* nämlich die Namen der Ankläger, welche auch vorher als Gesetzesübertreter von Jesus ausdrücklich bezeichnet werden und als Bundesbrecher in ihrem ungerechten Gericht erscheinen[5], ja welche jenen geheimen Abtrünnigen gleichen, die ihren Abfall noch mit Heiligkeit beschönigen, die aber als nur scheinbar Sündlose mit dem offenen Sünder in derselben Verdammniss sind. *Als sie aber in ihrem Fragen beharrten,* aus dem gewöhnlichen Unverständniss dessen, was Jesus im Bilde sagte oder that, da musste er ihnen gerade heraus sagen, was er meinte, dass er nämlich sie selber in gleicher Verdammniss finde wie diejenige, welche sie anklagten

---

[1] Hier λαός aus den Grundstellen: Sus. (Es wandte sich alles Volk zu ihm) u. Act. 5, 20. „Schriftgelehrte" erscheinen hier, weil sich's um Gesetzesauslegung handelt vgl. 7, 19. 49. [2] Der Ausdruck auch Philo II, 308. [3] Nur die Abgötterei wird nach dem Wortlaut des Gesetzes mit Steinigung bestraft, nicht Ehebruch (Dt. 17. Ez. 16, 38 ff.). [4] D. i. der Vernichtung verschreiben, im Gegensatz zu „im Himmel schreiben" Luc. 10, 20 vergl. Dt. 29, 20 s. o. Jer. 17, 9—13. Aehnliche Ausführung bei Philo a. a. O. [5] Joh. 7, 19. 44 ff.

und verurtheilt haben wollten: *Da richtete er sich empor und sagte zu ihnen: „Der Sündlose unter euch werfe zuerst den Stein auf sie". Und wieder bückte er sich nieder und schrieb auf die Erde.* So hat Jesus ein danielisches und salomonisches Urtheil vollzogen, indem er dem Gemüth und Gewissen der Klagenden selber das Urtheil überlässt, so dass das eigene Herz sich verräth und verdammt[1]. „Wie ein Dieb, wenn er betroffen wird, sich schämt, so werden zuschanden die Söhne Israels und ihre Fürsten und Priester", nämlich wegen ihres geistlichen Ehebruchs, der Abgötterei, so heisst's bei Jeremja[2]. So auch hier von den Obersten Israels: *Sie aber, das hörend und von ihrem eigenen Gewissen bezüchtigt gingen Einer nach dem Andern hinaus, anfangend von den Aeltesten bis zu den Letzten;* ähnlich wie die Versucher in der Synopse ihn liessen und schweigend davon schlichen[3]. Also sie konnten und wollten nicht vor ihm bestehen, sie verliessen beschämt den Herrn, während das Weib nicht, wie Moses fordert, „aus der Mitte geschafft" wurde, sondern sie gerade blieb bei dem Herrn, ähnlich wie die „Sünderin" im Evangelium dem Herrn vertraute, während der Pharisäer ihm misstraute. *So wurde Jesus allein gelassen, und das Weib blieb in der Mitte stehen;* und ihre Hoffnung auf den Herrn wird nicht zuschanden. Denn der Richter-Messias richtet mit Gerechtigkeit d. h. mit der göttlichen Gerechtigkeit der Gnade den Elenden, der Erbarmungsvolle die Erbarmungswürdige[4].

So erinnert die jetzige Lage an die Scene mit dem samaritanischen Aussätzigen, der allein zu Jesus kam, ihm seine Rettung zu danken, während die jüdischen Schicksalsgenossen weggingen zu den Priestern. Von dort wird nun auch die Rede Jesu nachgebildet: *„Wo sind deine Ankläger? Hat dich keiner verurtheilt? — So verurtheile auch ich dich nicht. Gehe hin, und sündige hinfort nicht mehr"*[5]. „Denn der Herr will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe"; so ist auch Jesus nicht gekommen, um die Menschenseelen zu verderben, sondern zu retten: derart erklärte sich Jesus gerade mit Bezug auf seinen freundlichen Verkehr mit den Sündern und ihre Annahme gegenüber den selbstgerechten Pharisäern, welche sich vermassen

---

[1] Vgl. Hebr. 4, 12 f. Justin. D. 102. [2] Jer. 2, 26. [3] Mt. 22, 22. Parr. [4] Augustin: *„Relicta est misera et misericordia"*. [5] Lc. 17, 17 ff.

fromm zu sein und die Gerechten hiessen, die Andern aber verachteten und Sünder nannten, über sie zu Gericht sassen und verdammten und das Schwerste im Gesetz dahinten liessen: „Gericht und Glauben und Erbarmen“ [1].

So illustrirt diese Ehebrecherinperikope nicht bloss im allgemeinen die Erfahrungsthatsache, dass die Sünder unduldsame Kritiker zu sein pflegen, dagegen der Sündlose Gnade vor Recht ergehen lässt; nicht blos eine moralische Wahrheit und Pflicht soll den Christen an's Herz gelegt werden, wie sie in dem Spruche der Bergpredigt ausgedrückt ist: „Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet“. Vielmehr hat das Ganze eine dogmatische Pointe: die heil- und gnadenvolle Wirksamkeit Christi und das Princip des Christenthums soll dargestellt werden im Gegensatz zu dem tödtenden Buchstaben des strenggerechten Gesetzes Mosis, wie es in der Theorie und Praxis derer zu Tage tritt, die auf dem Stuhle Mosis sitzen und selbst das Schwerste und Wichtigste im Gesetz dahinten lassen, die nicht wissend, dass Gott Erbarmen will statt Opfer, auch die Unschuldigen, Christus und seine Jünger verdammen, wie sie soeben in ihrem Gericht gezeigt [2].

Die Ehebrecherinperikope ist demgemäss eine Vignette, welche in der paulinischen Dogmatik ihre ausführliche Erklärung findet; und zwar sind die ersten Kapitel des Römerbriefs [3] geradezu der Commentar zu diesem Bild. Die Heiden, führt Paulus aus, sind offenbare Sünder. Die Juden klagen das Heidenthum der Sünde und Gesetzlosigkeit an und meinen damit dem Gericht zu entgehen. Sie selber aber sind nicht entschuldigt; denn eben das, weshalb es den Heiden richtet, thut auch das Judenthum und indem es jene verdammt, verurtheilt es sich selbst: „Du sagst: nicht ehebrechen! und ehebrichst... Es ist hier kein Unterschied, sie sind Alle Sünder und mangeln des Ruhmes bei Gott, Juden und Hellenen, wie geschrieben steht: Da ist Keiner gerecht, Alle sind abgewichen“. Von seinem „Gewissen“, von den Gedanken, die sich unter einander verklagen bezüchtigt, muss jeder sich des Rühmens und Richtens begeben. Das ist

---

[1] Ez. 33, 11. 14. Ps. 25, 8. 51, 15. Lc. 19, 10. Mt. 9, 13. 18, 11 vgl. Joh. 3, 17. 12, 47. Mt. 23, 23. [2] Mt. 12, 7. 23, 2. 4. [3] Welche schon c. 7 vorschweben. S. o. S. 520.

die eine, die negative Pointe, die in der Perikope von der „Ehebrecherin“ heraustritt. Die zweite, positive ist in dem Spruch enthalten: „Sie werden ohne Verdienst gerechtfertigt (losgesprochen) durch die Erlösung in Christo Jesu, welche Gott verordnet hat, um in jetziger Zeit seine Gerechtigkeit zu erweisen, indem er erscheint zugleicherzeit als der Gerechte und Rechtfertigende“. Als solcher einzig Gerechte und als der allein Rechtfertigende erscheint eben auch Christus, indem in ihm die Gnade statt der Verdammung gekommen ist[1].

Das Alles gilt für den Sünder, der sich wie der Zöllner im Evangelium gegenüber dem Pharisäer als solcher erkennt und bekennt vor Gott, nicht auf seine Gerechtigkeit pocht, sondern sich an Gott auf Gnaden ergibt; andererseits auch auf die Forderung hört, nicht „in der Sünde zu beharren, um die Gnade sich häufen zu lassen“[2]. Eine solche Gesinnung d. i. „Glauben“ findet nun Paulus, wie er's in seiner Dogmatik überall ausspricht, bei dem Heidenthum; der Jude aber verachtet den Reichthum der Freundlichkeit Gottes, verkennt, dass sie ihn zur Busse führen will, und häuft sich so nach seiner Verstocktheit und seinem unbussfertigen Herzen Zorn auf den Tag des Zorns und der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Diese selben Gedanken finden sich aber schon bei Jesus, wenn er den Zöllner rechtfertigt vor dem Pharisäer, wenn er die Juden überhaupt als ehebrecherisches und sündiges Geschlecht anredet und die Heiden als ihre Ankläger zum Gericht aufruft[3].

In diesem Lichte erscheinen nun auch die beiderseitigen Parteien in der johanneischen Perikope. Die Ehebrecherin zeigt sich gläubig, was kurz angedeutet ist in der Anrede: „Herr“, und bussfertig, was hervorgeht aus der Sündenvergebung, die ihr Jesus ertheilt mit der Mahnung, nicht mehr zu sündigen. Dagegen die Richter fühlen sich wohl überwiesen in ihrem Gewissen, aber sie gestehen's nicht ein, und thun nicht Busse; weshalb sie auch keine Absolution erlangen, sondern man fühlt es jetzt und hört es später aus den weiteren Reden Jesu: der Zorn Gottes bleibet über ihnen und wird noch angehäuft von Tag zu Tag, so dass sie „sterben in ihren Sünden“.

---

[1] Röm. 1—3. [2] Röm. 6. [3] Mt. 12, 38 ff. vgl. 16, 4. Lc. 11, 29 ff. 18, 9—14. Vgl. auch die 10 Aussätzigen 17, 11—19.

Nach der Gerichtshandlung kommt die Gerichtsrede Christi. Sie leitet sich ein mit einer allgemeinen Charakteristik dieses Gerichts sammt dem Gegensatz dazu und steigert sich zu immer schärferer Gegenüberstellung des Wesens Christi und der Welt, wobei beides einander correspondirt: je mehr sich Jesus offenbart als das, was er ist, desto offner muss sich auch die Welt zeigen in ihrer wahren Gestalt.

Die Eigenthümlichkeit des kritischen Wirkens Christi ist schon früher mit dem Bilde des Lichtes (statt Feuers) bezeichnet worden[1]. Dem entsprechen mancherlei prophetische Sprüche über den Messias, welche auch die Synopse berücksichtigt, dem entspricht auch die Benennung der Christusjünger als Licht der Welt gegenüber den Führern Israels, welche sich vermessen, Lichter und Leiter der Blinden zu sein nach der Pharisaika Jesu und der Judaika Pauli. Daher wird an die Spitze der aus den angegebenen Stellen gebildete Spruch gestellt: *Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsterniss* und Todesschatten[2], *sondern wird das Licht des Lebens haben*[3], statt in Sünden zu sterben.

Und weiter wird in dem Evangelium stets wiederholt darauf hingewiesen, Jesus sei der, von dem der Prophet Gottes geweissagt habe: „Siehe das ist mein Kind, das ich erwählt, Abrahams Same, den ich geliebt, zu dem ich gesagt: Mein Kind bist du, ich habe dich erwählt und verlasse dich nicht, fürchte dich nicht, ich bin mit dir". „Ja, siehe mein Kind, des ich mich annehme; mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich habe meinen Geist über ihn gegeben, er wird das Gericht über die Heiden ausführen. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen, sondern mit Wahrheit wird er das Recht ausrichten. Er wird aufleuchten und nicht zergehen und auf Seinen Namen werden die Heiden hoffen"[4]. Diese Worte werden die Gesichtspunkte

[1] S 436. [2] Jes. 9, 1. 2. 60, 1: das Volk das im Finstern und Todesschatten wohnt (LXX wandelt), sieht ein grosses Licht . . . Völker werden wandeln in seinem Licht vergl. Matth. 4, 14—16. 2, 1 ff. 5, 14. 23, 16. Luc. 2, 32. Act. 13, 47. Röm. 2, 19 f. Man kann auch an die zwei goldnen Leuchter in der Nähe des Gotteskastens denken, die am ersten Tage der Laubhütten angezündet, am letzten ausgelöscht wurden. [3] Jes. 8, 20: die Morgenröthe (des Lebens haben. [4] Jes. 41, 8—10. 42, 1—7. 61, 1 vgl. Luc. 4, 18. Mt. 12, 18. 3, 17. 17, 5. 4, 16.

für das Richten Christi geben: in ihnen liegt aber zugleich das Urtheil über das Gericht der Gegner ausgesprochen, von ihnen gilt alles das Gegentheil: sie richten nach dem Fleisch, von ihnen will Gott nichts wissen, sie sind weder Abrahamssame noch Gottes Kinder, sondern wandeln in Finsterniss als Kinder des Todes und Teufels. Wie sein Gericht gerecht, so ist das ihre über ihn ungerecht, denn sie verstehen ihn nicht, weder sein Wesen, noch seine Würde und sein Herkommen; er aber kennt sie und kann sie beurtheilen, er kennt auch ihre Herkunft, die sie nicht einmal wissen; er weiss, ihn hat Gott gesandt und mit seinem Geist ausgestattet, daher ist gerecht sein Urtheil über die Welt und sein Zeugniss über sie. Zu dieser Erklärung wird Jesus veranlasst durch ihren zweifelnden Einwand.

Er urtheilt nach dem Geist, d. h. dem Geiste Gottes, der da ist ein Geist der Erbarmung, nicht der Verdammung; also ist sein Gericht nach den Propheten eine Gnadenrechtfertigung statt richterlicher Verurtheilung des Elenden. So kann er sagen: *Ich richte* (eigentlich) *gar Niemand,* wie sich eben an der Ehebrecherin gezeigt. Wenn aber diese widergesetzliche Entscheidung Bedenken erregen könnte, so ist doch an der Göttlichkeit und wahren Gerechtigkeit solcher Entscheidung nicht zu zweifeln und Aergerniss zu nehmen[1]. Denn *wenn ich auch* (so) *richte, so ist meine Entscheidung doch richtig.* Warum? Jesus weiss sich in Uebereinstimmung mit Gott nach dem Prophetenwort. Ja dort stellt sich Gott selber neben sein „erwähltes Kind als Zeuge" auf, so dass sich Jesus sogar auf den Rechtsgrundsatz des Mosaischen Gesetzes berufen kann, der in dem viel benutzten Abschnitt des Deuteronomiums sich findet[2]: *„Ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt. Es ist aber ja in euerm Gesetz geschrieben, dass zweier Personen Zeugniss wahr ist. Ich bin's, der für mich zeuget und es zeugt für mich der Vater, der mich gesandt".* Aber freilich diesen Vater kennen sie nicht. Sie wissen nicht, wess Sohn der Christus ist, wie sich bei einer Frage Jesu an die Pharisäer zeigt. So fragen sie mit einigem Hohn, wie die Heiden, welche von dem unsichtbaren Gott im Himmel nichts wissen: *Wo ist dein Vater?*[3] *Und*

[1] Röm. 3, 21. 25. [2] Jes. 43, 10. Deut. 17, 6. 18, 16. 19, 15 vgl. auch I Sam. 12, 5: „Zeuge sei der Herr u. sein Gesalbter". Hebr. 6, 17. [3] Vgl. die häufige Formel: Wo ist dein (ihr) Gott? Ps. 42, 3. 79, 10 f. 115, 2 f. Joel 2, 17.

Jesus antwortete nach dem bekannten synoptischen Spruch: *ihr kennt weder mich, noch meinen Vater; kennetet ihr mich, so würdet ihr auch meinen Vater kennen.* — Die Frage nach dem Vater Christi wie das Gericht über die Pharisäer und ganz Israel geschah nach der Synopsis beim Gotteskasten, wo sich in der Meinung über das Opfer der Reichen und Armen auch der Welt und Jesu Urtheil gegenübersteht[1]; an diese Situation will wohl erinnert werden mit der Notiz: *Diese Worte redete er am Gotteskasten im Tempel lehrend,* wo stets „viel Volks" war: aber dort haben sie ihn nicht ergriffen, wie Jesus in der Synopse ihnen vorhält, sondern erst als die Stunde gekommen war[2]; darnach die weitere Bemerkung des Evangelisten: *Und Niemand ergriff ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen.*

Das Gericht Jesu über die Welt spricht sich am bestimmtesten aus in einem Urtheil über ihren und seinen „Ausgang", dies Wort im doppelten Sinn von Herkunft und Hingang genommen, wie es schon von Jesus vorher angedeutet war. Was das Ende derer sein wird, welche dem Lebenslichte nicht folgen, sondern in Finsterniss wandeln, ist in dem Propheten geschildert, wornach das Volk im Finstern vergeblich nach Hülfe sucht und im Todesdunkel untergeht; ebenso im parallelen Psalm, wo den ungerechten Richtern, welche „nicht merken wollen und in Finsterniss wandeln", gesagt ist: „wie Menschen (wie Adam?) werdet ihr sterben", obgleich sie Söhne des Höchsten genannt sind[3]. So schildert Jesus das Schicksal der Feinde: *Ich gehe hin und ihr werdet mich suchen, und in eurer Sünde sterben. Denn wohin ich gehe, könnt ihr nicht kommen,* wie die Gläubigen[4]. Sie aber wollen den Lebendigen bei den Todten suchen nach der christlichen Auslegung des Propheten[5] und sagen lästernd und unverständig: *er will doch nicht etwa sich selber tödten*[6]? und also in die Hölle gehen[7], während sie selber als Abrahams Söhne im Paradiese zu weilen hoffen. Aber *Er sagte ihnen,* wie's im Evangelium heisst, dass zwischen ihm und ihnen eine tiefe Kluft befestigt sei, so dass sie nicht zu ihm herüberkommen könnten: *Ihr seid von Unten, ich aber bin von Oben; ihr*

[1] Lc. 20, 41 ff. — 21, 1 ff. Mc. 12, 35—44. [2] Mc. 12, 41. 14, 49. Luc. 22, 53. Joh. 18, 20. [3] Jes. 8. Ps. 82. [4] 12, 26. 17, 24. I Cor. 15, 51 f. Phil. 1, 21. 23. [5] Jes. 8, 19. Lc. 24, 5. [6] Vgl. 7, 35. [7] Jos. B. J. III, 8, 5.

seid aus dieser Welt, ich aber bin nicht aus dieser Welt[1]. *Nun sagte ich, ihr würdet sterben in euren Sünden. Denn wenn ihr nicht glaubet, dass ich bin der ich bin* d. i. der Ewige, der Lebendige[2], *so werdet ihr sterben in euern Sünden,* denn ohne den Glauben an den Auferstandenen sind nach Paulus die Menschen in ihren Sünden und todt[3]. Wer aber will er denn sein? das fragen ihn die Juden im Gericht und so auch hier: *Wer bist du*[4]? Das hatte er ihnen aber deutlich genug gesagt, wenn er ihnen auch kein ihnen passendes Schlagwort genannt. So entgegnet er ähnlich wie dort im Gericht: *Durchaus was ich euch* (stetsfort) *sage,* nämlich der Gottgesandte. Er selbst aber, statt sich verhören zu lassen, gibt sich wie dort als Richter kund nach dem Psalm, in dem der Herr als Richter der falschen Richter auftritt; das synoptische: „Von nun werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten Gottes" ist nur johanneisch gewendet: *Viel habe ich über euch zu sagen*[5] *und zu richten; aber mein Sender ist wahrhaft, und ich rede zur Welt, was ich von ihm gehört. . . . Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, dass ich's bin* (der ich bin, der Menschensohn) *und nichts von mir selber rede, sondern das sage, wie der Vater mich lehrte.* Zwischenhinein wird noch einmal das Unverständniss der Juden für seine höchste Meinung versichert und das Ganze, die Hauptgedanken zusammenfassend, nach den prophetischen Grundstellen[6] abgeschlossen: *Mein Sender ist mit mir; und er liess mich nicht allein, weil ich allezeit das ihm Wohlgefällige thue.*

Bisher hatte der Evangelist Jesus mehr das beliebte Thema von seiner Herkunft und seinem Hergang behandeln lassen. Nun muss er um so angelegentlicher das andere, die Abstammung der Ungläubigen in's Auge fassen. Die Juden nun beriefen sich darauf, Abrahams Samen und im höchsten Sinne Gottes Kinder zu sein. Beides spricht ihnen nun das Christenthum seit Paulus ab: Nur im Glauben d. i. der geistigen Verwandtschaft mit dem Typus des Glaubens beruht die Abstammung von Abraham, erst seit und durch Christus, „den Sohn" gibt es eine wahre Gotteskind-

[1] Lc. 16, 26 vergl. Col. 3, 1. 2. [2] Jes. 41, 4. 43, 10. 25. Deut. 32, 29. [3] I Cor. 15, 17f. [4] Luc. 22, 66ff. [5] Zur Form vergl. Luc. 7, 40. [6] S. 538.

schaft, und damit — nach dem lateinischen Wort und Begriff der *libertas* — Freiheit, vorher nur Knechtschaft, Verhaftung unter das Gesetz und Sklaverei der Sünde; das Judenthum ist die Magd Hagar und das jetzige knechtische Jerusalem, die Christenheit ist die Herrin Sara und das obere Jerusalem; der Jude ist ein Abkomme Ismaels, nicht Isaaks des Gottessamens[1]. Diesen Anschauungen kann sich der Evangelist anschliessen, nur dass er sie nach seinem Standpunkt färben und insbesondere verschärfen wird.

Jene Ausführung richtet Paulus theils gegen die judenstolzen Ungläubigen, theils an die Gläubigen in Galatien, welche drohten nicht „zu bestehen in der Freiheit, zu der sie Christus befreit hatte und in's Knechtsjoch zurückzufallen", die auf gutem Wege waren, aber sich abhalten lassen wollten, der Wahrheit zu gehorchen[2]. An solche denkt nun auch der neue Evangelist des wahren Christenthums. Zunächst lässt er die Rede an noch unbefestigte Gläubige richten, wie sie Paulus im Galaterbrief anredet, unter der Hand treten ihm aber die echten Juden an ihre Stelle, wie sie Paulus im Römerbriefe vor Augen hat. So meldet er, um die Mahnung anzuknüpfen: *Auf seine Rede wurden Viele an ihn gläubig. Nun sagte Jesus zu den ihm gläubig gewordenen Juden: Wenn ihr bleibet an meiner Rede, so seid ihr wahrhaft meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.*

Da aber erhebt sich der jüdische Einwand, wie er dem Täufer entgegenklang und wie ihn auch der Apostel hören muss: *Wir sind Samen Abrahams und nie unter Jemand geknechtet gewesen; wie sagst du, ihr sollt frei werden?* Aber nach Paulus und Philo ist die Sünde Sklaverei, wie man schon aus dem Gotteswort an den ersten Mörder vernehmen kann[3]: daher die allgemeine Sentenz mit der Betheuerung, welche einem hl. Wort gebürt: *Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Jeder* (sei's Jude oder Heide, wie Paulus ausführt) *der die Sünde thut, ist ein Sklave (der Sünde)*[4]. Das Verhältniss von geistlicher Knechtschaft und Freiheit setzt Paulus auseinander an der Geschichte der Söhne Abrahams, die eine „Allegorie" sei für Juden und Christen. Der

[1] Gal. 3, 16 ff. 4, 1—9. 22—28. Röm. 3. 4. 6. 7, 14. 25. 8, 2. 21. 14. 9, 6—8.
[2] Gal. 1, 7. 5, 1. 7. [3] Gen. 4, 7. [4] Das Wort scheint Glosse.

Sklave Ismael wird nun aus dem Hause verstossen zum Zeichen, dass er nicht Kind ist, während Isaak als rechter Sohn und Erbe bleibt, wie ja auch nach dem Hirtenpsalm der wahre Israelite im Hause des Herrn bleiben darf für alle Zeit. Aehnlich werden auch die ungläubigen Juden nach Jesu Ausspruch hinausgestossen, während, die Gläubigen aber als Abrahams wahre Geisteskinder mit ihm zu Tische sitzen im Reiche Gottes. Also gilt als weitere Folge jener religiösen Wahrheit: *Der Knecht bleibt nicht in Ewigkeit im Hause; der Sohn aber bleibt in Ewigkeit.* Der eigentliche und einzige Same Abrahams und Sohn Gottes ist aber, wie Paulus ausdrücklich betont, Christus, und durch ihn werden die Gläubigen erst in den Zustand der Freiheit und Kindschaft erhoben. Also gilt der Spruch: *wenn euch nun der Sohn frei macht, so werdet ihr wirklich frei (= Kinder) sein*, während vorher „zwischen dem Kinde und Knechte kein Unterschied ist", wie Paulus sagt. „Aber wie einst der nach dem Fleische geborne" uneigentliche Abrahamssohn „verfolgte den nach dem Geiste, so auch nun" schreibt der Apostel in Verwechslung der beiden Abrahamiden mit den zwei Isaaksöhnen, und ihm nach der Evangelist: *Ich weiss, dass ihr Samen Abrahams* (nach dem Fleische) *seid; aber ihr sucht mich zu tödten.* Warum? das sagt die Allegorie Philos: Ismael heisst der Lernende, der doch nie zum Ziel kommt, er bezeichnet den Sophisten, dem es nicht Ernst ist um die Wahrheit[1]; darnach sagt der johanneische Christus: *weil mein Wort keinen Eingang* (Fortgang?) *bei euch findet*[2].

Warum aber dies? Wenn man so weiter fragt, so kommt man auf die letzte Ursächlichkeit dieser Erscheinung. Schon Jesus nennt in der grossen Pharisaika die Juden Angehörige eines Mördergeschlechts, dessen Urvater Kain sei; er nennt sie wegen ihrer Lästerung Otterngezücht, also Brut der alten Schlange, des Urlästerers; ja geradezu als Kinder der Hölle bezeichnet er sie, und ein Feind des Evangeliums und „aller Gerechtigkeit" wird vom Apostel als „Teufelssohn" angeredet[3]. Nach alexandrinisch-gnostischer Anschauung, welche sich schon in den angegebenen Stellen des Paulus anbahnt, zählen die Juden zur linkseitigen un-

---

[1] I, 140. 394. 599. Gen. 21, 9. Der Stamm צחק bedeutet spotten; daher die ungünstige Tradition von Ismael. [2] Vgl. Mt. 23, 37. [3] Mt. 23, 29—36. 12, 24—34. Lc. 11, 47—51. Act. 7, 51. 13, 10.

gläubigen Reihe des zwiefachen Menschengeschlechts, welches sich in den Bruder-Syzygien: Esau-Jakob, Ismael-Isaak und zuletzt Kain-Abel darstellt. Sie gehören zum Typus der Lügner und Mörder, als welche die älteren Brüder nach der Schrift oder Tradition erscheinen[1]. Ja die Sünde oder der Böse sind am Ende die Urheber dieses bösen Geschlechts, sie sind Söhne des principiellen Lügners und Mörders; auf dessen Stimme horchen und gehorchen sie statt dem Worte Gottes, wie es von Kain, dem ersten Lästerer und Mörder heisst. Dies deutet Jesus zunächst leise an: *Ich rede, was ich bei dem* (wahren) *Vater gesehen, und ihr thut, was ihr von dem* (der euer) *Vater gehört habt.* Dieser Gedanke wird dann weiter dialektisch ausgeführt. *Unser Vater ist Abraham, antworteten und sagten sie,* wie die Juden beim Jordan. Aber „an ihren Früchten erkennt man die Bäume, ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen", sagt ihnen Jesus: darum *wenn ihr Abrahams Kinder seid, würdet ihr die Werke Abrahams thun. Nun aber sucht ihr mich zu tödten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat, die ich von meinem Vater gehört habe,* gerade wie die Juden, „die Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren" den Stephanus tödten, weil sie „dem heiligen Geist widerstrebten, gleich ihren Vätern". Zu diesen gehört aber Abraham nicht, denn *das hat Abraham nicht gethan.* Ihre Väter, deren Werke sie thun, sind nach ihrem eigenen Zeugniss, die Prophetenmörder; also ihr Urvater derjenige, der den ersten Propheten[2] erwürgte, Kain, der aber selbst wieder „vom Bösen war". Also gilt der Vorwurf: *Ihr thut die Werke eures Vaters,* d. i. in letzter Linie, des Teufels.

Freilich die Juden rechneten sich in letzter Linie als Söhne Gottes nach Moses und den Propheten, und sprechen: „der Herr ist unser Vater, von Anfang ist das sein Name für uns". Gerade gegenüber Heiden und Samaritern, deren Volk ja mit mehreren Göttern im Ehebund lebte, berühmen sich die Juden, dass sie die — einzig — echten und rechten, die legitimen Söhne Gottes seien[3]. So antworteten sie nun Jesu, indem sie in neuer Wendung gleich ihm auf den höchsten und letzten Ursprung ihres

---

[1] Barn. S. 107. 152. Weish. 10ff. Gal. 4, 21ff. Röm. 9, 6—13. Hebr. 11. Judä 5—11. Philo I, 180. 191. II, 419. 441 u. s. w. [2] Abel nach Lc. 11, 50. 52. Hebr. 11, 4. 12, 24. [3] Dt. 32, 6ff. Jes. 63, 16. Mal. 2, 19.

Geschlechtes zurückgehen *und sagten zu ihm* nach philonischer Anschauungs- und Ausdrucksweise: *Wir sind nicht aus Buhlerei geboren. Wir haben Einen Vater, Gott*[1]. Aber auch dieser Anspruch ist leicht zu widerlegen. Die Kinder Gottes beweisen ihre Verwandtschaft durch Liebe zu den Brüdern nach Gesetz und Evangelium[2], wie viel mehr zu dem gottgesandten Eingebornen; und sie verstehen auch die Gottesweisheit, die er offenbart. Jene aber zeigen Hass gegen Christus und Unverstand für seine Lehre und beweisen sich damit als Kinder der Welt und ihres Fürsten. Darnach die Beweisführung Jesu: *Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben. Denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn ich bin nicht von mir selber ausgegangen, sondern Er hat mich gesendet. Warum versteht ihr meine Rede nicht?* Antwort: *weil ihr meine Lehre* (ihren geistigen Gehalt) *nicht zu hören vermögt. Ihr seid von einem Vater, dem Teufel und die Gelüste eures Vaters seid ihr geneigt zu thun. Er war ein Menschenmörder von Anfang* (wie Kain, welcher dem Bösen sein „Gelüste" erfüllt, als es schlangen- oder löwengleich vor seiner Thüre lagerte) — denn „durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen; und es versuchen ihn, die seines (des Teufels) Theil sind", wie Jesus in der Pharisäerschelte mit Beziehung auf Kain sagt, „von Grundlegung der Welt an"[3].

Wie ein Mörder, so ist der Teufel aber auch ein Lügner, und Lügner sind auch die seines Theils sind, z. B. wiederum Kain, der frech Gott in's Angesicht leugnet.

Der Teufel ist Lügner und zwar gleichfalls von Anfang und principiell Urheber der Lüge: er ist ja die alte Schlange, der listige Verführer Evas und aller Menschen, namentlich der Christusfeinde, er selbst verstellt sich in einen Engel des Lichtes und sendet „falsche Apostel und trügliche Arbeiter"; sein „Element wie sein Wesen ist die Lüge, ist bildlich gesagt die „Finsterniss", „das Theil der Lügner"[4], während in der Umgebung Gottes und Christi keine Lüge und Lügner bestehen können und das göttliche Element und Wesen die Wahrheit ist oder

---

[1] Hos. 2, 4. 6: Sie (die Israeliten) „sind Kinder der Buhlerei" und Gott nicht ihr Vater. S. 453, 1. [2] Lev. 19, 16—18. Mt. 5, 45. [3] Gen. 4, 7. vgl. I Petr. 5, 8. Weish. 2, 24. Luc. 11, 50. [4] II Cor. 11, 3. 13 f. Apoc. 20, 10. 2. 21, 8. Luc. 22, 53.

das Licht[1]. Darnach schildert Jesus die andere Seite am Wesen des Bösen: *Er steht auch nicht in der Wahrheit, denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen, weil er ein Lügner ist und der Vater desselben.* Denn wo das Wesen böse ist, müssen auch die Wesensäusserungen böse sein; wie der Baum, so seine Frucht, gut oder böse; aus der Fülle des Herzens redet der Mund; der Böse bringt eben Böses aus dem Schatz seines Herzens; der Gute aber Gutes. Umgekehrt bringt der Böse aber auch nichts als Böses hinein, das Gute hat keinen Platz in ihm, das Herz des Bösen ist unzugänglich für die Wahrheit, gleichwie das Göttliche unzugänglich für das Böse ist[2]. So redet Jesus in Synopsi zu dem Otterngezücht, das ihn misskennt, lästert und verfolgt; so sagt er auch hier: *Weil ich die Wahrheit sage, glaubet ihr mir nicht. Wer kann von euch mich einer Sünde überführen? Wenn ich die Wahrheit rede, warum glaubet ihr mir nicht?* Antwort, weil ihr kein Herz habt für die Wahrheit; und ihr habt keins, weil ihr eben nicht geistesverwandt mit dem Wahren, Göttlichen seid: *Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; ihr hört sie eben deshalb nicht, weil ihr nicht aus Gott seid*[3].

Die Juden, die Jesus im Evangelium vor Augen hat, verkannten und verlästerten den hl. Geist, der in ihm wirkte, indem sie sagten, statt des Geistes Gottes habe er den bösen Geist. Diese Schmähung und Lästerung bringen nun die Juden hier bei, und zwar in einer Form, woran man sieht, der Evangelist hat die synoptische Veranlassung dieser Gerichtsrede Jesu im Sinn: *Es antworteten die Juden und sprachen: haben wir nicht recht, wenn wir sagen: du bist ein Samariter* (d. h. eben einer der nicht Gott zum Vater hat) *und habest ein Dämonion?* Sie also wollen auf Ihn den Vorwurf bürden, der ihnen gilt. Dies weist Jesus zurück: *Ich habe kein Dämonion, sondern ich ehre den Vater* (indem ich ihm allein diene und gerade jede Teufelsgemeinschaft von Anfang an abwies, vielmehr durch den Finger oder Geist Gottes die Teufel austreibe und das Reich Gottes

[1] Jac. 1, 17. Ap. 22, 15. Act. 26, 18. Röm. 13, 12 f. II Cor. 6, 14. Eph. 5, 8. 11. [2] Mt. 12, 33—35 vgl. I Cor. 2. Jac. 1, 13 f. [3] Gal. 5, 7. Wer hat euch abgespannt (3, 1 bezaubert), der Wahrheit zu gehorchen? Solche Ueberredung ist nicht aus dem, der euch berufen hat, aus Gott; sondern von dem, der Verwirrung und Verführung anrichtet d. h. dem Satan 1, 7 f. I Cor. 7, 6.

begründe) *und ihr verunehret mich* mit euern Schmähungen. *Ich suche nicht meine Ehre,* — wie er auch in der Synopsis sagt, Lästerungen gegen den Menschensohn würden noch vergeben; aber freilich die Menschen müssen am Tage des Gerichts Rechenschaft geben von jedem unnützen Wort, namentlich aber von Lästerungen gegen den hl. Geist; also *es ist schon Jemand da der suchet und richtet* und nach früherer Rede die Ehre des Sohnes zur Geltung bringt und zwar vor Allem durch die Belebung, welche der Logoschristus den Gläubigen verschafft[1].

Solche Seligkeit hatte Jesus denen versprochen, die „den Willen Gottes thun" oder „das Wort Gottes hören und bewahren"; so hatte Jesus gesagt, als er seine Verwandtschaft nach dem Fleische — die auch sagte: „er ist ausser sich" oder hat ein Dämonion, ähnlich und gleichzeitig wie die Pharisäer — abwies und die Hörer und Thäter des Gottesworts als seine Geistesverwandten erklärte; und ähnlich hatte er erklärt, dass der Menschensohn in seiner Herrlichkeit bei der Vergeltung sich derer nicht schämen würde, die sich Seiner und Seiner Worte vor diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte nicht schämeten, vielmehr betheuert: wahrlich ich sage euch, Einige hier werden den Tod nicht schmecken[2]. Daran erinnert nun der Evangelist, indem er aus diesen synoptischen Herrnworten einen neuen Spruch zusammensetzt, mit dem auf den ersten und zweiten Anfang dieser Rede (21. 31) zurückgegangen und somit das Ganze abgeschlossen wird: *Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn Einer mein Wort bewahrt, so wird er den Tod in Ewigkeit nicht sehen*[3] oder (bei der Wiederholung) *schmecken.*

Nachdem so noch einmal der doppelte Ausgang der Menschen angegeben ist, hat nochmals auch derjenige Christi dargestellt zu werden. „Seine Ausgänge sind Ewigkeit", nicht nur vorwärts in die Zukunft, sondern auch rückwärts in die Vergangenheit. Er ist nicht etwa ein Sohn Abrahams, sondern eigentlich der Vater Abrahams und aller Gläubigen, also auch vor dem Erzvater. Um diesen Gedanken darzustellen und das auf Jesus selbst gehende Zeugniss nach seinen Hauptmomenten zum Schlusse zu wiederholen, lässt der Evangelist gegen die —

---

[1] Mt. 4, 10. 11. 12, 28. 32. 36. 37. Joh. 5, 23. [2] Lc. 11, 27 f. Mc. 3, 21 f. 31—35. [3] Vgl. Ps. 89, 48. Lc. 2, 25.

auch deshalb so feierlich bestärkte — Selbstaussage Jesu, einen Einwand erheben, welcher geschickt an das Thema des Abschnittes, die Vaterschaft Abrahams anknüpft[1]: *Bist du mehr als unser Vater Abraham, welcher gestorben ist sammt den Propheten?* (wie es in der Pfingstpredigt heisst: „der Erzvater und Prophet David ist gestorben"). *Wozu machst du dich selber?* Er macht sich nicht selber zu etwas, Gott ist's, der ihn verherrlicht als der er ist. Das wird in schon bekannten Sätzen[2] gesagt, nur etwas anders angewendet: *Wenn ich mich selbst verherrlichte, so wäre meine Herrlichkeit nichts. Der Vater ist's, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt: er ist unser Gott; und ihr kennt ihn doch nicht, ich aber kenne ihn. Wenn ich sagte: ich kenne ihn nicht, so wäre ich euresgleichen, ein Lügner. Aber ich kenne ihn und halte sein Wort,* bin also sein Sohn und der Lebendige. Was aber Abraham betrifft, so gilt von ihm, was von den Erzvätern und Propheten gesagt wird: „sie sahen die Erscheinung Christi voraus und weissagten seine Ankunft", „verkündeten seine Tage", ja sie „begrüssten von ferne die Verheissungen", in deren Herrlichkeit auch die Engel zu schauen gelüstete[3]. Von Abraham insbesondere aber wird in der Schrift gesagt, dass er die Ankündigung Isaaks — der nach Philo den Typus der Seligkeit, nach Paulus die Verheissung Christi selbst bedeutet — mit „Lachen" begrüsste. Von dem Typus des prophetischen Israel, Symeon, wird endlich gemeldet, er sollte den Tod nicht sehen, bevor er den Christus gesehen, und er „habe ihn gesehen" mit Frohlocken[4]. Also kann Jesus hier sagen: *Abraham, euer* (angeblicher beziehungsweise fleischlicher) *Vater hat frohlockt, meinen Tag zu sehen* („den Tag, den der Herr macht, an dem wir frohlocken und fröhlich sein sollen", d. h. die Erscheinung Christi) *und er hat ihn gesehen und sich gefreut*[5], im Paradiese nämlich, wo alle Heiligen, insbesondere die den Tod nicht schauten, sondern zum Leben entrückt wurden, mit dem Messias verkehren; damit ist wie in der synoptischen Auferstehungsfrage zugleich die Meinung vom Tode der Gläubigen des A. T. wi-

[1] 4, 12. 6, 30 f. 42. Mt. 12, 7. 41. 43. [2] 7, 18. 5, 31. [3] Act. 2, 30. 3, 24. 7, 52. Hebr. 11, 13. I Petr. 1, 12. [4] Gen. 17, 17. 21, 6. 7. LXX. Ph. I, 598 u. o. Gal. 3, 16. Lc. 2, 25 ff. Auch der Täufer begrüsste noch im Mutterleibe mit „Frohlocken" den Heiland Luc. 1, 44. Vergl. Fabric. Cod. Pseudep. I, 423 ff. [5] Ps. 118, 24. Cyrill.

derlegt[1]. Das aber missverstehen die sinnlichen Juden in höhnischer Weise und sagen zu ihm: *Du hast noch nicht fünfzig Jahre und hast Abraham gesehen?* Da aber betheuert ihnen Christus mit dem bekannten Schlagwort seine Vor- oder vielmehr Ueberzeitlichkeit: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham ward Bin Ich.* Damit ist nun deutlich herausgesagt, wer Jesus sei, der Lebendige, der Ewige, der da war und ist und sein wird, gleich dem Jhvh des A. T. Das ist in den Ohren der Juden natürlich Gotteslästerung und darauf steht nach dem Gesetz die Steinigung. Daher *heben sie nun Steine auf, um sie auf Ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Heiligthum hinaus.*

Das ist das Gericht Christi über die Welt. Sie ist ungerecht und sündig, lügnerisch und mörderisch, sie stammt vom Teufel; sie wandelt in Finsterniss und stürzt in Todesnacht, sie liegt in den Banden der Sünde und Sklaverei des Bösen. Er aber ist der Gerechte und Sündlose, die Wahrheit und das Leben, der Befreier. Kurzum die Welt ist Finsterniss und Christus ist das Licht: das ist der Gegensatz, unter den Jesus die Feinde und sich stellt. Mit einer Selbstaussage über sich hatte er sein Gericht begonnen und geschlossen, womit er sich als Licht und Leben bezeichnet. Beides ist noch nicht in einer Bildgeschichte dargestellt; diese beiden Begriffe als die höchsten und wichtigsten werden aber auch den Höhepunkt im Christusleben des Lehrevangeliums darstellen. Zunächst liegt das Thema vom „Licht" vor, welches ja schon an der Spitze der Gerichtsrede erscheint und in dem stets wiederholten Schlagwort „Wahrheit" sich vordrängt[2], wie es auch in dem Prophetenspruch dem Evangelisten vorschwebt: „Er ist gesetzt als Licht der Völker, zu öffnen die Augen Blinder, herauszuführen aus dem Kerker die Gefangenen, aus dem Gefängniss die Bewohner des Dunkels". So folgt naturgemäss eine Geschichte, in der sich Christus als das Licht der Welt beweist, die Feinde aber im Kampfe gegen ihn als Verblendete, oder nach dem Vorwurf Jesu und Pauli in ihren Strafreden gegen „die Juden" als blinde Blindenleiter.

[1] Vergl. Matth. 22, 32. Phil. 1, 23. Hebr. 11, 11. Philo I, 200. 205. IV Esra 14, 9. 6, 26. [2] 13 mal: 13. 14. 16. 17. 26. 31. 32. 40. 44. 45. 46.

3. Erleuchtung und Verblendung.

IX.

„Er ist gesetzt zum Lichte der Völker, zu öffnen die Augen Blinder“; diese Schrift muss vor unsern Ohren und Augen als erfüllt dargestellt werden. Von Blindheit und Erleuchtung reden ja die Propheten so viel für die Zeiten der Messiaswehen[1] und des Messias. Ein Typus einer Blindenheilung aber findet sich auffälligerweise im Alten Bund nicht, was der schriftkundige Evangelist, der stets in seinen Bildern darauf Bezug nimmt, nicht verfehlt als merkwürdig hervorheben zu lassen. Dagegen tritt um so mehr die Herrlichkeit Christi hervor, der im Evangelium gar manchfach als Blindenheiler gezeichnet wird; und auch das Nachbild davon findet sich in der Kirchengeschichte und zwar in einem besonders hervorragenden Falle.

In der Synopse kommen vor Allem die Blinden von Bethsaida und Jericho in Betracht[2]. Beide Geschichten haben etwas Auffälliges. In Jericho sind es bei Marcus und Lucas je ein Blinder beim Aus- bezw. Einzug; deshalb erzählt Matthäus von zwei Blinden[3]. Aehnlich ist es mit der andern Geschichte. Marcus erzählt zwei Heilungen, welche mit Anwendung von Speichel erfolgen, eine an einem Blinden, die andere an einem Taubstummen; wiederum vereinigt Matthäus beides in eine Heilung eines Blinden und Stummen, welche dann die Veranlassung zu seiner ersten Pharisaika wird, die im vorigen Kapitel benutzt ist. Als blind und taub in Einem ist nämlich auch der „Bote“ Jahvehs dargestellt in einem Orakel, welches der erste Evangelist unmittelbar vor der Erzählung seiner Heilungsgeschichte citirt[4], und beide Gebrechen erscheinen meist in den Propheten beisammen. Natürlich folgt Johannes dem Combinationsverfahren des ersten Evangelisten, wenn er sich auch die Eigenthümlichkeiten der Marcusgeschichten nicht

---

[1] Jes. 42, 19 f. 43, 8. 35, 5. 29, 18. [2] Marc. 7, 31 ff. 8, 22 ff. 10, 46 ff Mt. 12, 22 ff. 20, 29 ff. [3] Vgl. auch Volkmar, Evv. 503 f., wornach Zachäus der Remplaçant für den (einen) Blinden ist. [4] Mt. 12, 17 ff. ist aber nur herausgenommen, was auf Jesus passt, also die Stelle vom „blinden Knecht“ ausgelassen; offenbar hier falsche Beziehung der Stelle durch Mt. auf Jesus statt auf den Blinden!

entgehen lässt. Dass der zu heilende Blinde zugleich auch stumm sei, passt sehr gut für die Idee, welche hier dargestellt werden soll. Die Anhänger Jesu sind ja, im Gegensatz zu den Weisen und Klugen, welche als Redner oder Lehrer auftreten, die „Unmündigen", die erst durch die Geistestaufe beredt werden, denen ihr Meister erst „Mund und Weisheit und Worte geben" muss, dass sie Zeugniss ablegen können vor Gericht, und vor Königen und Fürsten[1]. Darum lässt der neue Evangelist auch seinen Blinden wenigstens thatsächlich ganz stumm und wortlos erscheinen, nach seiner Heilung aber, wie es bei Matthäus heisst, sehen und reden zu gleicherzeit. Im Uebrigen werden alle evangelischen Berichte zu einem Exempel statuirt, zu dem jeder sein Bestes beitragen muss; die Grundlage wird aber Marcus bilden, der hier am anschaulichsten und eigenartigsten erzählt.

In der Apostelgeschichte findet sich das thatsächliche Beispiel der Heilung eines Blinden, und zwar eines, der geistig verblendet und leiblich blind zu gleicherzeit ist und von dieser doppelten Blindheit in Einem geheilt wird, dem auch der Herr als Unmündigem, ja als „einer unzeitigen Geburt" erscheint, der aber auch berufen wird von Christus, „dass er ihm ein auserwähltes Rüstzeug sei, seinen Namen zu tragen vor Heiden und vor Königen und Kindern Israels", „der glaubt und darum redet" und insbesondere als der „Wortführer" erscheint. Es ist Paulus, dessen Bekehrungsgeschichte die auffallendsten Uebereinstimmungen enthält mit den synoptischen Blinden- bezw. Stummenheilungen, wie mit den altprophetischen Grundlagen derselben. Und wer möchte sich besser eignen zur Darstellung der Idee, dass Jesus das Licht der Welt ist und dass wer ihm nachfolgt, nicht (mehr) in Finsterniss wandelt, sondern das Licht des Lebens habe? Wessen ganze Lebensgeschichte zeigt eine deutlichere Erfüllung der Prophetie, dass Jesus „zum Lichte der Völker gesetzt" sei? Dieses Prophetenwort hat der Verherrlichte gerade dem Paulus zum Berufe gemacht[2]. Ja, Paulus ist der thatsächliche Erweis dessen, was Jesus in seiner vorigen Rede positiv von sich behauptet, daher wird seine Geschichte als Beleg und Illustration zu der grossen Predigt Jesu transponirt in das Gesichtsfeld der Evangelienbilder im Anschluss an die Synopse.

---

[1] Lc. 10, 21. 21, 12—15. 12, 11. 12. Matth. 10, 17—20. [2] Act. 26, 18.

Zunächst haftet das Auge des Evangelisten an dem Blinden von Jericho, dessen Heilung in diese Endzeit fällt, da er aus der Stadt geht mit seinen Jüngern. So verlegt auch Johannes die Geschichte in die Zeit, da *er ausging aus dem Heiligthum*[1]. Im Vorübergehen trifft Jesus in der Synopsis „den Blinden am Wege sitzen als Bettler". So auch *sah im Vorübergehen Jesus* hier *einen blinden Menschen,* von dem nachher *die Nachbarn und die ihn früher gesehen hatten, dass er ein Bettler war, sagten: ist dieser nicht der dasass und bettelte?* Ein Bettler schickt sich nämlich deshalb besonders, weil überhaupt diejenigen, deren der Christus sich annimmt, nach dem messianischem Programm „Elende" oder „Arme" sind, wie auch Paulus sagt, dass Er sich unserer Armut annahm[2].

Der Blinde heisst bei Marcus Timai Bartimai d. i. Blinder Blindensohn, ähnlich wie Paulus sich nennt Pharisäer und Pharisäersohn und sagt, er habe von Jugend an pharisäisch gelebt, womit ja nach der Pharisaika der Begriff „blind" verbunden ist[3]; jener ist also *blind von Geburt.* „Aber Gott gefiel es, der mich ausersehen von Mutterleib und auch durch seine Gnade berief, seinen Sohn in (an) mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige". So leitet Paulus seine Bekehrung vom blinden Eiferer ein in Anklang an das Orakel vom Gottesknecht[4]. Gottes Gnade und Verherrlichung wird also als Grund und Zweck derselben angegeben; ähnlich wie Paulus in seiner Theodicee für das blinde Volk Israel ausführt, für dessen empfänglichen Theil er ja ein Typus ist, wie der blinde Pharisäer für das falsche Israel: „Noch ehe sie geboren waren und Gutes oder Böses gethan", war Isaaks und Ismaels Schicksal bestimmt, „damit die Gnadenwahl Gottes bestehe". Gott bereitet seine Geschöpfe um seine Macht zu zeigen, damit sein Name allen auf Erden kund werde und um den Reichthum seiner Herrlichkeit kundzuthun[5]. So spricht Gott im Propheten wiederholt vom blinden Knecht und Volk: Zu meiner Verherrlichung habe ich ihn bereitet; und seiner, wie seiner Eltern und Lehrer Sünden

---

[1] ἱερὸν und ἱερηχώ sind nach Ort und Wort nicht allzuweit auseinander. Vgl. Act. 3, 2. [2] Vergl. u. A. Jes. 61, 1. 11, 4. Matth. 11, 5. II Cor. 8, 9. [3] Act. 23, 6. 26, 4. Mt. 23, 17. 19. 24. 26. [4] Gal. 1, 15 f. cf. Jes. 42, 1. 6. 7. Röm. 1, 1. I Cor. 15, 9 f. Act. 22, 14. 9, 15. 26, 16 ff. [5] Röm. 11, 8. 10. 9, 11. 17. 23. 11, 6. 26 ff. s. S. 541 f.

will Gott nicht mehr gedenken. So will also der Herr auch der Sünden des verblendeten Gottesknechtes und Apostels nicht mehr gedacht haben, über welche sich die Christen wohl noch Gedanken machen mochten[1]. Als die Jünger die Frage aufwerfen: *Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?* entscheidet er: *Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern, damit Gottes Werke an ihm offenbar werden,* zunächst an ihm, dann aber auch durch ihn, als Zeuge dessen, was er gesehen[2].

„Durch Offenbarung Jesu Christi ward ich belehrt", Christus ist mir erschienen, sagt Paulus und so erzählen die Acten[3]. Daher spricht Christus im Evangelium: *Ich muss wirken die Werke meines Senders.* Die Offenbarung Jesu Christi geschah aber dem Paulus als eine helle Lichterscheinung vom Himmel her, heller denn der Sonne Glanz, wie Philo vom Logos sagt[4]. Darum nennt Jesus passend gerade sich das Licht der Welt. Und wie er seinen Jüngern gesagt hatte, weil sie „das Licht der Welt seien, sollten sie ihr Licht leuchten lassen vor den Leuten, dass diese ihre guten Werke sehen und ihren Vater im Himmel preisen möchten"[5], so sagt er von sich: *Dieweil ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt und muss wirken, so lange es Tag ist,* nämlich damit die Menschen meine Gotteswerke schauen können und den Vater preisen. Mit ihm selber geht aber die Sonne unter, *dann kommt überhaupt die Nacht, da Niemand wirken kann,* wie es im Schöpfungspsalm geschildert ist, wo die Werke des Herrn gepriesen werden. Und wie es dort heisst: „Die Sonne weiss ihren Untergang"[6], so gilt es auch von dem, der das Licht der Welt ist, er weiss, dass und wann sein Tag und Tagewerk zu Ende geht.

Den Blinden und den Stummen heilt Jesus bei Marcus durch Speichel, und zwar einmal indem er dem zu heilenden in's Gesicht speit, das anderemal indem er ausspeit, also wie man denken kann, auf die Erde, wodurch ein Teig, ein Koth entsteht, mit dem er ihn dann zu „berühren" scheint. Diese Manipulation beruht offenbar auf der alttestamentlichen Prophetenstelle: „Der Herr öffnete mir das Ohr und

[1] Jes. 43, 7. 8. 21. 25—27. 42, 21 vgl. I Tim. 1, 10—16. [2] Act. 26, 16. 22, 15. [3] Gal. 1, 12. 1. I Cor. 15, 8. Act. 9, 22. 26. [4] Act. 26, 13. Philo I, 632. [5] Aus der Bezugnahme auf diese Stelle mag v. 4 die Lesart: „wir" statt „ich" zu erklären sein. [6] Ps. 104, 19—24 vgl. Sir. 24, 15.

ich widerstrebte nicht, . . . mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel“ [1]. So sagt auch Paulus, indem er seine Bekehrung erzählt: „Ich habe Alles (was mir als „eigene Gerechtigkeit“ rühmlich schien) für Schmutz geachtet“, um Christus zu gewinnen und die Gottesgerechtigkeit des Glaubens, und bei seiner Berufung heisst's, er war blind und es lag ihm „wie Schuppen“ auf den Augen. Speichel und Koth bedeuten demnach „Schmach“ und „Sündenbewusstsein“ [2]; das lässt sich der Redende in der Prophetenstelle willig auflegen in demüthigem Bussgefühl; von diesem Bewusstsein eigener Ungerechtigkeit redet eben auch Paulus bei seiner Bekehrung. Freilich dies Sündenbewusstsein hatte Saulus als blinder Jude und stolzer Pharisäer nicht. Er dünkte sich reich und rein vor Gott und mochte sagen wie Laodikea im Propheten des N. T.: „Ich bin reich und habe nichts nöthig“, und ist doch elend und armselig, bettelhaft und blind und nackt. Ihm aber sagte Christus: „Ich rathe dir, kaufe feuergeläutertes Silber von mir, dass du reich werdest und weisse Kleider für deine Blösse und Salbe deine Augen zu salben, damit du sehest. Welche ich liebe, züchtige ich“ [3]. Demgemäss schildert Johannes den Blindgeborenen (wie die Synoptiker den Blinden von Jericho) als Bettler und legt ihm *Koth* auf, um ihn seine Unreinigkeit fühlen zu lassen, aber einen Koth, der vermischt war mit *Speichel,* dem Ausfluss des Logos, also eine Augen*salbe,* die ihn sehend machen konnte [4]: so züchtigte der Herr sein auserwähltes Rüstzeug. Es entsteht ferner eine Art Werkarbeit, welche nach den Rabbinen einen Sabbatbruch gibt und zum Beleg des Prophetenspruchs an den blinden Knecht dient: „Mir hast du zu schaffen gemacht mit deinen Sünden“; endlich ist dadurch auch die weitere Manipulation ermöglicht und eingeleitet, die nach den Propheten und den Apostelacten erforderlich ist. Nämlich unmittelbar nach Erwähnung der Sünden fährt der Herr fort zu seinem blinden Knecht: „Ich wische ab deine Vergehungen um Meinetwillen und vergesse deiner Sünden“ [5]. In der Apostelgeschichte aber spricht Ananias zu Saulus: Stehe auf und lass dich taufen und

[1] Jes. 50, 5. 6. [2] Klagel. 3, 45. Ps. 113, 7. Job. 9, 31. [3] Ap. 3, 17—19. Phil. 3. [4] Speichel galt im Alterthum als heilsam für die Augen s. d. Comment. [5] Jes. 43, 24. Abwaschen der Sünde als Unflat auch Jes. 1, 18. Ps. 51, 3. 4. 9.

abwaschen deine Sünden. Und am andern Ort ist erzählt, wie es gleich Schuppen von seinen Augen fiel und er wieder sehend ward. Denn in der Mysteriensprache der Christengemeinde gilt als Photismos die Lustratio der Taufe. So schickt nun auch Jesus den Blindgebornen hin, *dass er sich wasche,* und er kommt sehend wieder [1].

Wohin aber wird er ihn senden? Der Jordan ist zu weit, steht auch mit dem Täufer in Beziehnng, der Teich Bethesda ist ein jüdischer Gnadenort. Dagegen ist in Jerusalem ein sanftgehendes Gewässer, das als ein wahrhafter göttlicher Heilsort erscheint, Siloah; das von dem hochmüthigen Volk Juda „verachtet" wird, „diesem Geschlecht mit hohen Augen und erhobenen Wimpern, das rein ist in seinen eigenen Augen und doch von seinem Kothe nicht gewaschen". Das Verschmähte aber ist gerade recht für den demüthigen Blinden, der sich Schmach anthun lässt. Als daher dieselben Worte an ihn ergehen, wie an den hochmüthigen Aussätzigen aus Syrerland, der auch wie Israel das Wasser des Propheten verachten will: *Gehe hin und wasche dich,* da war er, wie Paulus von seiner Bekehrung erzählt, der göttlichen Aufforderung „nicht ungehorsam", und nicht wie Naeman erst nach „Besprechen mit Fleisch und Blut", sondern sofort *ging er hin und wusch sich und kam sehend wieder,* wie Naeman gereinigt wiederkehrt [2].

Dies jesajanische Wasser des Siloam wird hier ein „Teich" genannt, vielleicht um es als „sanftfliessendes" zu bezeichnen [3]. Der Name Siloam ist aber, wie in der Regel, auch bedeutsam für den Evangelisten: er kann zur Noth übersetzt werden mit „Gesandter". Dieser Terminus kommt nun in der Jesajaprophetie vor: „Wer ist so blind als mein Knecht und so taub als mein Bote, den ich gesendet"? Wie nachdrücklich und feierlich aber Paulus diesen Titel „Gesandter", „Apostel", der ihm von seinen Gegnern abgesprochen wird, betont, ist bekannt, besonders durch seine Briefeingänge [4], vor Allem aber bei Erzählung seiner

[1] Act. 22, 16. 9, 19 ἀναβλέπειν, wie es bei allen Blinden des A. und N. T. heisst. [2] Jes. 8, 6ff. Neh. 3, 15. II Kön. 5, 10—14. Spr. 30, 12. 13. Act. 26, 19. Gal. 1, 16f. [3] Vielleicht irrthümlich aus Lc. 13, 4 entstanden; die Oertlichkeit erweckt hier nämlich eher die Vorstellung eines Teiches als einer Quelle, von welcher allein sonst geredet ist. [4] Röm. 1, 1: „Knecht J. Chr., berufener Apostel", also Formel wie Jes. 42, 19. Gal. 1, 1. I Cor. 1, 1. 9, 1. 2. 15, 9. II Cor. 1, 1. Röm. 11, 13.

Bekehrung hebt er eben diese Berufung zum Apostel hervor, welche mit seiner Bekehrung in Eins zusammenfällt[1]. Darnach versäumt Johannes nicht darauf aufmerksam zu machen, dass *Siloam*, zu dem der blinde Saulus geschickt wird, damit er ein Christ und Apostel werde, *verdolmetscht wird: Gesandter.* Möglicherweise ist jedoch diese Deutung Jesu selber in den Mund gelegt, wodurch dem Gesendeten noch bestimmter sein Apostolat als göttlicher Beruf bezeugt würde.

Paulus ist mit seiner Person ein Zeichen gewesen der Gotteswerke Christi an sich selbst und ist nach seiner Bestimmung, die ihm bei jener Bekehrung wurde, vor allen Menschen ein Zeuge für Christus geworden über das, was er gesehen und gehört d. i. erlebt hatte[2]. Und sogleich als er auftrat, hatte er diesen Erfolg bei seinen frühern Genossen. Alle die es hörten, geriethen ausser und sich sagten: Ist dieser nicht der, welcher in Jerusalem die zerstörte, die diesen Namen anrufen? Dadurch liess sich Paulus aber nicht irre machen, sondern setzte um so furchtloser sein Bekenntniss und Zeugniss fort[3]. Diese Vorgänge setzt der Evangelist mit Anschluss an den Wortlaut der Geschichte Pauli, aber seinem Bilde gemäss in folgender Weise um: *Die Nachbarn nun und die ihn früher als Bettler gesehen hatten, sagten: Ist dieser nicht der, welcher dasass und bettelte? Die Einen sagten: Er ist's; Andere aber: Nein, er ist ihm nur ähnlich. Er aber sagte: Ich bin's. Da sagten sie ihm nun: Wie wurden denn deine Augen geöffnet?* Da erzählt er ausführlich seine Heilung.

So hat auch Paulus die Geschichte seiner Bekehrung weitläufig und wiederholt erzählt. Zuerst that es für ihn Barnabas in der Christengemeinde zu Jerusalem. Dann Paulus selbst vor einer aufgeregten Menge und vor Gericht. Denn nicht blos Verwunderung erregte die Bekehrung und das Zeugniss Pauli sondern auch Erbitterung und Verfolgung, wie es ihm bei seiner Berufung gesagt worden war. Er wird gefangen genommen, muss sich verantworten wegen seiner Bekehrung und hat so wiederholt Gelegenheit, Zeugniss zu geben von dem, was er gesehen und gehört und den Namen des Herrn zu tragen vor

[1] Gal. 1, 16. [2] Auch der Blinde von Jericho folgte Jesu nach Gott lobpreisend". Lc. 18, 43. [3] Act. 22, 15. 26, 16. 9, 20 f. 26, 20.

jüdische Synedrien und heidnische Gerichte und zu leiden um dieses Namens willen[1]. So hat also der Evangelist den geheilten Blinden als Zeugen für Jesus vor Gericht zu bringen und ihn auch Leiden um des Namens Jesu willen dulden zu lassen. Dazu ist also eine Ungesetzlichkeit nöthig. War doch auch Paulus zunächst wegen einer angeblichen Gesetzesübertretung verhaftet. Die synoptische Blindenheilung steht nun im Sabbatstreitcapitel, kann also leicht auch als Sabbatbruch gefasst werden. So liegt also das Motiv nahe, welches schon bei der vorigen Heilung benutzt wurde. Nur ist es diesmal mehr in Bezug auf den Geheilten auszubeuten.

Um die Erbitterung zu steigern, ist es jetzt ein doppelt eclatanter Fall, indem nicht nur die Heilung selbst von den zelotischen Gesetzeslehrern als Sabbatentweihung angesehen werden kann, sondern auch das Bereiten des Kothes als sabbatschänderisches Arbeitswerk. Als Martyrium aber hatte Jesus seinen Aposteln geweissagt, sie würden von ihren Verwandten und Freunden überantwortet werden[2]. Also *führen* die Nachbarn und Bekannten *ihn zu den Pharisäern, den einst Blinden. Es war nämlich Sabbat an dem Tage, wo Jesus den Koth gemacht und die Augen des Blinden geöffnet hatte.*

Bei seiner ersten Verantwortung weist Paulus zuerst auf seinen Lebenswandel hin. Sodann erregt seine Rede einen grossen Zwiespalt unter den Parteien des Hohenraths; wobei die Einen ihn misshandeln, Andere ihn in Schutz nehmen[3]. Diesen Vorgang scheint nun Johannes in dem ersten Gang seiner Gerichtsverhandlung nachzubilden, indem er zuerst wieder die Heilung erzählt, sodann die Pharisäer sich spalten lässt: *Einige sagten: dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält; andere sagten: Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun? Und war eine Spaltung unter ihnen.* Der Blinde aber bekennt auf die Frage: *Was sagst du über ihn dazu, dass er deine Augen geöffnet hat? — „Er ist ein Prophet".* Paulus aber hatte sich auf seine Eltern berufen und gesagt, dass er ein Sohn von Pharisäern sei, sei's dass er damit seine leiblichen oder seine geistlichen Ahnen meint[5]. Darnach *rufen* nun die Richter *die*

---

[1] Act. 9, 23 ff. c. 21—26. 9, 15 f. 26, 16. Gal. 1, 11 ff. vgl. Lc. 21, 12 ff. Parr.
[3] Act. 23, 1—10. [4] Vgl. 8, 55: ich halte Sein Wort. [5] Act 23, 6.

Eltern des Wiedersehendgewordenen zum Zeugniss auf. Aber Jesus hatte seinen Aposteln vorausgesagt, dass sie von den eigenen Eltern nicht nur verleugnet, sondern sogar ausgeliefert würden. Die Erfüllung dieser Weissagung, gefärbt durch bestimmte zeitgeschichtliche Vorkommnisse, malt nun der Evangelist, wenn er anschaulich die Scene weiterführt, wie die Eltern ihren Sohn preisgeben, *weil sie sich vor den Juden fürchteten, denn schon waren die Juden übereingekommen, dass wer Ihn als Christus bekenne, aus der Synagoge gestossen würde.*

Wiederholt hat sich Paulus zu verantworten und wiederholt seine Lebensgeschichte zu erzählen. So *rufen* auch *die Juden* im Evangelium *den Menschen zum zweitenmal, der blind war und sprachen zu ihm* mit der heiligen Beschwörungsformel, durch welche man Sünder zum Geständniss und Widerruf zu bringen versuchte[1]: *gib Gott die Ehre! wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist*, als ob Jesus nicht Gotteswerke gethan als der Sündlose, sondern als ein Sünder wie Achan einen Gottesraub begangen habe durch seinen Eingriff in Gottes Recht auf den Sabbat und schöpferische Thaten. Aber der Geheilte gibt Gott die Ehre, wie der blinde Knecht des Propheten, wie der Blinde von Jericho und die Gemeinde über Pauli Bekehrung[2]. Er bekennt immer kühner, was Christus an ihm gethan, und dass er kein Sünder sei, sondern von Gott gekommen, wie Einer der Ihren bekannt hat[3]. An diese Anhängerschaft denkt der Evangelist im Weitern. Was dem Paulus auf sein Drängen der jüdische König ironisch verlegen erwidert: „bald überredest du mich ein Christ zu werden[4], das legt Johannes als ironische Bemerkung dem Blinden in den Mund auf ihr Drängen nach einer Verleugnung seiner Heilung: *Ihr wollt doch nicht auch seine Jünger werden?* Und während Paulus sich stets als Jünger und Gläubigen Mosis und der Propheten darzustellen bemüht, was eben die Gegner ihm absprechen[5] — *lästerten ihn,* den Blindgewesenen *die Juden,* wie Jesus seinen Aposteln zuvor gesagt[6], *und sprachen: Du bist sein Jünger! Wir aber sind Mosis Jünger. Wir wissen, dass mit Mose Gott geredet hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist;* wie sie schon in der Synopse ge-

---

[1] Jos. 7, 19 ff. Esr. 10, 11. [2] Jes. 42, 12. 10. Lc. 18, 43. Gal. 1, 24.
[3] 3, 2 cf. 8, 46. [4] Act. 26, 28. [5] Act. 24, 14. 26, 22. [6] Lc. 6, 22.

sagt hatten[1]. In bittrer Ironie *entgegnete nun der Mensch* jenen, welche sich als die Klugen und Weisen und als Schriftgelehrte aufspielen und doch eine gar einfache und wichtige religiöse und biblische Wahrheit nicht kennen; *Dabei ist denn doch verwunderlich, dass ihr* die Mosesjünger und Schriftgelehrten *nicht wisset, woher er ist, und er hat mir doch die Augen geöffnet. Wir wissen* (ironisch ihre Formel wiederholend), *dass Gott nicht die Sünder hört, sondern wenn Einer fromm ist und seinen Willen thut, den hört er*[2]. Dessen sind sich insbesondere die Christen bewusst.

Diese Wahrheit erkennt man aber allgemein bei Moses und den Propheten, aus ihren Schriften, wie Thaten[3]. Viel vermochte das Gebet des Gerechten, Mosis und Elia's; aber eine Blindenheilung ist doch von ihnen nicht gethan. Daher ist zu sagen von solchen Gottesthaten, wie's im Propheten heisst[4]: *Von Ewigkeit her ist es nicht erhört worden, dass Einer eines Blindgebornen Augen geöffnet hat. Wenn also dieser nicht von Gott ausgegangen wäre, so hätte er das nicht thun können*[5]. Damit hatte der Geheilte Jesu göttliche Sendung und somit sich als Gläubigen, als Jünger bekannt; und sie thun, was Jesus seinen Jüngern vorausgesagt („sie werden euch ausschliessen und schmähen"): *sie stiessen ihn aus* mit Worten des 51. Psalms, der allerdings das demüthige Bussgebet eines Saulus bei seiner Bekehrung sein konnte[6]: *Du bist ganz in Sünden geboren.*

So hatte der Neubekehrte die Probe der Martyria Christi nach der einen, der negativen Seite bestanden vor der gegnerischen Welt: die Obersten der Welt hatten ihn in Verhör genommen, aber er hat Christum nicht verleugnet vor den Menschen, vielmehr Schmach nnd Verfolgung erduldet um Seinetwillen. Es blieb aber noch das Andere, das Positive übrig, das „Bekenntniss", der Glaube an den, der ja dem Blinden von Jericho zugeschrieben wird, wie er jedem Jünger eigen sein muss und den Unmündigen gegenüber den Weisen und Klugen geoffenbart wird[7].

Eigenthümlicherweise hatte Paulus vor Gericht sich gar

---

[1] Mt. 21, 25. [2] Vgl. Röm. 8, 28: Wir wissen, dass denen die Gott lieben Alles zum Guten hilft. Jac. 2, 15ff. Joh. 8, 29. [3] cf. Sir. 48, 3. Spr. 15, 29. Jes. 1, 15. Ps. 145, 18 u. o. [4] Jes. 64, 3. [5] Joh. 3, 2. [6] Röm. 3, 4. 19. [7] Mt. 16, 17. 11, 25ff.

nicht weiter auf die Person Jesu und sein messianisches Wesen eingelassen, sondern ganz nüchtern und juridisch unanfechtbar sich mit seinen Anklägern auf denselben Rechts- und Glaubensboden des A. T. gestellt; und ganz dieselbe Maxime lässt Johannes den Blindgeborenen vor den Pharisäern verfolgen. Dagegen besteht nun der eigentliche positive Act der Bekehrung Pauli darin, dass, wie er sagt, Gott seinen Sohn in ihm offenbarte; so ist auch Thema seiner ersten Predigt wie seiner gesammten Mission, zu bezeugen, dass Jesus der Gottessohn sei[1]. Daher gilt es, diese Erkenntniss und dies Bekenntniss noch nachzuholen. Aehnlich wie Jesus mit dem Bethsaidablinden eine Art Sehprobe anstellt, durch welche er denselben nach und nach zur völligen Sehkraft bringt, so stellt er nun auch mit dem Blindgeborenen eine Glaubensprobe an, durch welche er denselben nach und nach zur völligen Einsicht in sein Wesen bringt, zum „Glauben und Sehen"; und im Gegensatz zu den Richtern, welche durch ihr ungläubiges Verhör den Menschen zur Verläugnung bringen wollen, bringt ihn Jesus durch sein Glaubensverhör schliesslich zum Bekenntniss. Dies geschieht ganz nach dem Vorgang der Bekehrung Pauli, deren Verlauf mit wenigen Strichen umgewandelt ist in die Jüngerwerbung des Evangeliums. Jesus nimmt sich des Ausgestossenen an nach seiner Verheissung, dass er sich seinen getreuen Zeugen nicht verleugnen, sondern offenbaren werde und sich ihrer annehmen[2]. *Als Jesus hörte, dass sie ihn ausgestossen hätten, (suchte und) fand er ihn und sagte* mit gerechtfertigter Voraussetzung der Bejahung: *Glaubst du an den Sohn Gottes?*[3] Die Antwort auf diese Frage lautet fast buchstäbstäblich wie die Gegenfrage Sauls auf die Apostrophe des Herrn: *Und wer ist es, Herr? damit ich an Ihn glaube.* Die Antwort hierauf ist wieder aus der Rede des Anania nach den verschiedenen Relationen harmonisirt[4]: *Du hast ihn eben gesehen und der jetzt mit dir spricht, der ist es.* Sogar der Zug, dass Paulus zur Erde fiel, ist verwendet[5], indem der Mensch überwältigt durch die Rede Jesu *sprach: „Ich glaube, Herr" und vor Ihm niederfiel.*

So ist ein Blinder, und zwar ein „blinder Pharisäer" sehend

---

[1] Gal. 1, 16. Act. 9, 20. [2] Lc. 12, 8. 9. 6, 22. 23 vgl. Röm. 10, 9—11. S. 471, 2. [3] Act. 26, 27: „Glaubst du den Propheten? Ich weiss, du glaubst".
[4] Act. 9, 17. 22, 14. 15. [5] Act. 9, 4. 6. 8. 22, 7. 10. 26, 16.

geworden durch den von Christus als dem Licht der Welt ausgehenden Photismos.

Aber auch das Gegentheil kommt vor. Schon dem Propheten Jesaja ist bei seiner Berufung das Wort gesagt, das bei der Erscheinung und Verkündigung Christi seine Bestätigung findet und vielfach von Jesus und Paulus auf die Juden bezogen wird[1]: „Sprich zu diesem Volk: mit sehenden Augen sollt ihr nichts wahrnehmen“. Ferner kann man unmittelbar neben der Prophetie von dem blinden Gottesboten, der sehend werden soll, etwas lesen von „Obersten des Volkes“, die es „beherrschen und blind wurden, die viel sahen, aber nicht beachteten“. Und später heisst es ausdrücklich als passende Weissagung auf die Gesetzeshüter: „Alle Wächter sind blind“[2]. Das Wort aus der Jesajavision citirt Jesus auch verschiedentlich für sich mit der Anwendung, dass man recht sehen und hören müsse und das Licht seines Verstandes verwerthen, weil es sonst Einem ganz genommen werde[3]. Bei der synoptischen Blindenheilung zeigt sich nun an den Pharisäern ein solcher eclatanter Fall der Verstockung; während dem Volk darüber die Einsicht aufgeht, dass dieser Davids Sohn sein möchte, verblenden sich die Pharisäer zu der widersinnigen Behauptung: „er treibe die Teufel durch Beelzebub aus“; ja, wie Johannes diesen Vorwurf in seiner Verhandlung mit dem Blindgebornen noch steigert, sie wollen sogar noch dem Sehenden gewaltsam ihre eigene Verblendung aufdrängen, um in der That zu sein, was Jesus sie nennt: blinde Blindenleiter[4].

Einen ähnlichen Fall erlebt nun auch Paulus, und zwar ist es das erste Ereigniss auf seinen Missionsgängen. Als Paulus den ersten blinden Heiden bekehrte, von dem er, der Pathe von seinem Taufkind, seinen Namen annahm, da widerstand ihm der Jude Elymas und suchte den „einsichtigen“ Jünger vom Glauben abzuwenden. „Da schaute ihn Saulus, der auch Paulus heisst, an und sprach: „O du Teufelssohn, alles Trugs und Bosheit voll, Feind aller Gerechtigkeit! Du sollst blind sein und eine Zeit lang die Sonne nicht sehen“. Und sogleich fiel Dunkelheit und Finsterniss auf ihn und umhertastend suchte er Führer“.

---

[1] Jes. 6, 9. [2] Jes. 42, 19 LXX. 56, 10. [3] Luc. 8, 10. 16—18.
[4] Mt. 12, 22ff. u. vgl. 11, 25. 15, 14. 23, 16. Röm. 2, 19. I Cor. 1. 2.

Diese Geschichte ist ganz ein Gegenstück zu der Bekehrung des Saulus. Und wenn sie nach der ökonomischen Methode des Johannes auch hier nicht selbständig erzählt wird, so ist sie doch in der ganzen vorherigen Geschichte verarbeitet und ihre Pointe legt der Evangelist Jesu ausdrücklich in den Mund: *Ich bin zu einem Gericht in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden. Das hörten die Pharisäer die bei ihm waren und sagten: „wir sind doch nicht auch blind?"* Sie wollten's nicht sein, sie wollten Blinde leiten, als wären sie die einzig Sehenden, wie Jesus und Paulus sagen, „ja ein Licht in der Finsterniss"[1]. Aber eben das ist ihr Fehler, dass sie sich selbst für gerecht halten und die Andern verachteten. Sie heissen und sind ja in gewissem Sinne die Weisen und Klugen — aber eben darum gelangten sie nicht zur wahren Gottesweisheit. Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden, wie die blinden Heiden. Denn „die Gedanken der Ungläubigen sind verfinstert, dass sie nicht schauen den Photismos des Evangeliums der Verklärung Christi", wie Paulus bei Damaskus[2]. Darum entgegnet Jesus den Pharisäern: *Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde; nun aber sagt ihr: „wir sehen", so bleibet eure Sünde.*

Es ist also, wie Jesus ausdrücklich constatirt, wiederum eine Krisis eingetreten durch die That Jesu. Die Gegner haben eine blinde Kritik geübt: den Erleuchter und Erleuchteten als Sünder verdammt und damit sich selbst verblendet. Und auch Jesus veranlasst ein „Gericht": der Blindgeborne wird sehend durch das Verhalten Jesu und seiner Gegner und diese blind. Wie aber bisher indirect durch die Folgen seiner That, so übt er auch wieder im Wort direct ein Gericht aus durch eine weitere Rede. Welcher Art wird diese sein?

4. Der gute Hirte und die bösen.

X.

Von dem synoptischen Vorwurf gegen die Pharisäer als „blinde Blindenleiter" hat Jesus im Vorigen den ersten Begriff erschöpft, den der Blindheit im Gegensatz zu dem Licht der Welt. Es bleibt nun der andere Begriff noch zur Behandlung

[1] Matth. 23. Röm. 2, 19. I Tim. 1, 16 f. [2] Röm. 1, 21 f. II Cor. 4, 4 f. I Cor. 1, 19.

übrig, dass sie „Leiter“ sein wollen, aber falsche Führer sind, während Er selbst der rechte ist. Dieser Gedanke kann kaum zu einem andern Bilde führen als dem Hirtengleichniss.

Schon die alttestamentliche Grundstelle gibt dazu Veranlassung; da wird von Israel gesagt: „Sie sind ein beraubt und geplündert Volk. Sie wurden zur Beute und kein Herausreisser (aus der räuberischen Hand) war da. Wer gab doch Jacob dem Raube preis und Israel den Plünderern?“ Die Hirten des Volkes hätten es hindern sollen, wie David dem Löwen und Bären das geraubte Lamm aus dem Rachen riss. Aber in anderen Prophetien wird gerade geklagt, dass sie die Schafe verwahrlosen, ja selbst zu Grunde richten. Wehe wird gerufen über die bösen Hirten, welche die Herde Gottes „verderben und zerstreuen“, welche „sich selbst weiden und darüber die Schafe verwahrlosen, dass sie zum Frasse und Raube werden allen Thieren des Feldes“, welche das Verirrte nicht aufsuchen und das Verwundete nicht heilen, sondern die Herde verlassen, „welche selber den Rahm essen und mit der Wolle sich kleiden und das Gemästete schlachten“. Darum will sich der Herr selbst der Schafe annehmen, „seine ihm eigenthümliche Herde weiden“, will selbst ihr Hirte werden und sie auf guter Weide erquicken, die Verlornen suchen, die Kranken heilen und sie weiden, wie's recht ist und wie's im Hirtenpsalm so schön geschildert wird[1]. Ueberhaupt wird die Leitung Israels, sei's von Gott, sei's von Menschen mit der Führung einer Herde verglichen, ein Bild das ja dem Hirtenvolke so nahe lag[2]. Namentlich der Ausgang aus Egypten am herrlichen Anfange der Volksgeschichte und die Sammlung der Zerstreuten aus der Diaspora als herrliches Ende derselben wird unter diesem poetischen Bilde dargestellt. Aber die Menschen alle, wenn auch insbesondere Israel sind, „die Herde Seiner Weide“ und zuletzt wird Gott als der Herr und Oberhirte Seiner Herde „einen einzigen Hirten“ über sie setzen, einen zweiten David, den Messias, „der soll sie weiden und ihr Hirte sein“[3].

Alle diese prophetischen Bilder von bösen und guten Hirten,

[1] Jes. 42, 22 ff. Jer. 23. Sach. 11. Micha 7, 14. Ez. 34. Psalm 23.
[2] Ps. 80, 2. Ps. 28, 9. I Chron. 11, 2. Ps. 78, 71 f. Num. 27, 17. I Kön. 22, 17. Jes. 13, 14. 56, 11. Jer. 2, 8. 3, 15. 10, 21. 13, 17. 20. 50, 17. Sach. 10, 2 c. 11.
[3] Ps. 77, 21. 78, 52. Ez. 34, 23. 31. 37, 24 vgl. I Chron. 11, 2. Jes. 40, 11.

von Räubern und Raubthieren, von Verwahrlosung und Errettung, kehren auch wieder im Evangelium, in der Bergpredigt, der Apostelinstruction und der Pharisäerschelte, ja sie sind zu einem schönen plastischen Gleichnissbilde verdichtet vom verlornen Schaf und guten Hirten. Ueberall erscheint da Jesus mit seinen Jüngern im Gegensatz zu den offiziellen Führern des Volkes, welche ihre heilige Hirtenpflicht nicht erfüllen, sondern dagegen sündigen. Auch in der Offenbarung erscheint das Lamm zugleich als Hirte bezw. Leitschaf, dem seine Gläubigen nachziehen[1]. So heissen denn auch nach dem Worte Jesu und der Schrift die bestellten Leiter der christlichen Gemeinde als der Herde Christi mit ihrem Amtsnamen „Hirten und Aufseher", wie Er selbst der „grosse" oder „Erzhirte" genannt ist[2]. Der grosse Apostel aber, welcher gerade die Berufenen aus der Zerstreuung aufsuchte und sammelte, die grosse Menge der Heiden herzuführte in die Hürden des Gottesreichs, er, der selber wieder ein Oberhirte ist über viele Einzelgemeinden und deren Aufseher, spricht in seinem Abschied an die Versammlung der Hirten ganz ebenso wie Jesus, mahnend, warnend und weissagend von Gefahr, die der Herde droht durch böse Hirten und räuberische Wölfe[3].

Alle diese Bilder werden nun in der Seele des Evangelisten lebendig und gestalten sich durch die Ideenassociation zu einer arabeskenartigen Allegorie, in welcher das Hirtenbild nach seinen verschiedensten Seiten gewendet erscheint. Es ist nicht eine Parabel, eine ruhig und breit gemalte Geschichte aus dem Leben als Gleichniss einer höhern Lebenswahrheit, sondern es sind nur Variationen über das Thema eines „Maschal", daher bezeichnet auch der Verfasser diese Rede als ein solches, als eine spruchartige Bildrede.

Die Rede knüpft unmittelbar an das Vorhergehende an. Die Pharisäer sind Blinde, welche doch andere leiten wollen; sie lassen sich Lehrer nennen und Meister, und setzen sich auf Mosis Stuhl; sie massen sich also fälschlich ein Amt an, zu dem sie nicht berufen sind, wie Jahveh von den falschen Propheten sagt: „Ich habe sie nicht gesandt und sie liefen"[4]. Jesus selber

[1] Mt. 7, 15. 9, 36. (Mc. 6, 34.) 10, 16. 23, 14. 26, 31. Lc. 15 aus Ez. 34, 12. Offb. 14, 4f. [2] I Cor. 9, 7. Offb. 7, 17. Eph. 4, 11. Act. 20, 28. I Petr. 2, 25 5, 2. 4. Hebr. 13, 20. [3] Act. 20, 17—35. [4] Mt. 23, 1ff. Jer. 23, 21.

aber klagt über die Vergewaltigung des Reiches Gottes: „Von den Tagen Johannis des Täufers wird das Himmelreich vergewaltigt und Gewaltthätige berauben es“, umgekehrt wie Jesus das Höllenreich vergewaltigt und dessen beraubt, was Sein und Seines Gottes ist[1]. Seit Johannes nämlich wird das Evangelium gepredigt und zum Eintritt aufgefordert, indem der Täufer, als der den rechten Weg und Eingang (der Busse) erschloss, gleichsam der Thürhüter ist; um ihn freilich kümmern sich die Obersten, Pharisäer und Schriftgelehrte nichts und gehen nicht durch die Pforte der Busse: „auf dem Wege der Gerechtigkeit, den er lehrte“[2]; sie geben vielmehr vor, dass sie „den Schlüssel des Reiches hätten“; aber sie „gehen selber nicht (zur Thüre) hinein und die hineinwollen, lassen sie nicht hinein“, ja wollen sie aus der Gemeinschaft der Gottesgemeinde stossen, wie z. B. den Blindgebornen und alle Christusbekenner[3]. Statt dessen ziehen sie in alle Welt und werben Proselyten und schleichen heuchlerisch in die Häuser der Witwen und Frommen; aber nur um jene geistlich zu verderben und an diesen sich zu weiden. Dagegen Jesus hat „alle Gerechtigkeit erfüllt“, ist sogar den vom Täufer gewiesenen Weg der Gerechtigkeit gegangen; vor Ihm ist jener hergesandt, um Ihm Weg und Steg zu bereiten und hat Ihm so den Zugang zu seinen Schafen eröffnet, so dass sie Ihm nachfolgten, wohin Er ging und bei Ihm blieben; Er hat sogar — nach dem Prophetenwort: „ich habe dich mit deinem Namen gerufen; du bist mein“ — die Seinen „mit Namen“ gerufen, wie das Alles von dem Evangelisten geschildert ist am Eingang seines Buches. Umgekehrt erkennen und bekennen auch sie ihren Herrn nach dem Prophetenwort: „Ich verkündigte und rettete und that euch kund und war unter euch kein Fremder, des seid ihr mir Zeugen“[4].

Also malt Johannes den Hirten, wie er mit seinen Schafen verfährt und die Räuber, welchen die Schafe nicht willig folgen, gemäss der Warnung Jesu, seine Jünger sollten sich hüten vor den falschen Propheten, die in „Schafskleidern“ einherkommen, die sie aber an ihren „Früchten“ d. i. Reden und Thaten „er-

[1] Mt. 11, 12, 12, 27 ff. [2] Lc. 7, 30. Mt. 21, 32. 3, 7—10. [3] Mt. 23, 13—15. (Luc. 20, 47 f.) Joh. 9, 22. 34. [4] Jes. 43, 1. 12. Joh. 1, 35 ff. 6, 69. 15, 27.

kennen“ sollen als das, was sie sind, als wölfische Räuber. *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer nicht durch die Thüre in den Schafstall eingeht, sondern sonst einsteigt, der ist ein Dieb und Räuber. Der durch die Thüre eingeht, ist Hirt der Schafe. Diesem öffnet der Thürhüter; und die Schafe hören seine Stimme, und die ihm gehörigen Schafe ruft er mit Namen und führt sie heraus. Wenn er alle die seinen herausgebracht hat, geht er vor ihnen her und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen*[1]. *Einem Fremden folgen sie nicht, sondern fliehen vor ihm, weil sie der Fremden Stimme nicht kennen.* So hat z. B. der Blinde, den der Herr „gerettet“ hatte, trotz aller Verlockung den Pharisäern nicht gefolgt, sondern der Stimme dessen, den er in seinem Geist kannte und der ihm innerlich kein Fremder war, wenn's auch äusserlich so schien.

„Seine eigenen Schafe alle“ hören und folgen dem rechten Hirten. Das sind aber nach den Propheten die elenden Schafe, die verwahrlost und verkommen und zerstreut sind, die keine Hirten sonst haben, die von diesen nicht gesucht, sondern verlassen und verderbt werden. Sie heissen gegenüber den üppigen und übermüthigen im besondern die Schafe des Herrn und seine Herde, und sie achten auf ihn und merken auf sein Wort[2]. Das sind in der Synopsis die „Zöllner“ und „Sünder“, wie bei Johannes die Ehebrecherin und der Blindgeborne, überhaupt „das verfluchte Volk“ sie, die verwahrlost, ja zu Grunde gerichtet werden von den tugendhaften übermüthigen „Pharisäern“ und „Gerechten“. „Sie nahten alle zu Jesu, um ihn zu hören“; und von ihnen sagt er das Gleichniss vom verlornen Schaf. „Die Pharisäer aber und Schriftgelehrten begriffen das Verfahren Jesu nicht und „murrten darüber“. Sie verstanden eben überhaupt die „Geheimnisse des Himmelreichs“ und die Gleichnisse davon nicht als Blinde mit offenen Augen[3]. So sagt auch der neue Evangelist zu dem Hirtengleichniss: *Dieses Bildwort redete Jesus zu ihnen; sie aber verstanden nicht, was es war, das er zu ihnen redete.*

Sie verstanden den Geist Christi nicht, den Sinn der Demuth

---

[1] Apoc. 14, 4. „Sie folgen dem Lamm, wohin es geht“ u. 3, 20: „wenn Jemand meine Stimme hört und mir die Thüre aufthut etc.“ [2] Ez. 34, 19—22. Sach. 11, 11. [3] Lc. 15, 1. 2. 8, 10.

und des Erbarmens. Diese christliche Gesinnung ist aber die Bedingung zum Eintritt in's Gottesreich, bildlich gesagt „die enge Pforte", von der Jesus in der Bergpredigt eben da redet, wo er vor den falschen Propheten warnt. Was aber Bedingung oder Thüre ist für alle Jünger[1], das ist es insbesondere für die Apostel, die Arbeiter am Gottesreich: die Thüre der Mission. Solche „Arbeiter" werden auch vor der engen Thüre stehend genannt und ausgeschlossen von dem Herrn als „Arbeiter der Ungerechtigkeit"[2]. Namentlich aber nennt Paulus die Gelegenheit zur Missionsarbeit eine offene Thür. Von solcher ist endlich auch in der Apokalypse geredet, wo der Herr sich als den Thürhüter des Himmelreichs darstellt, von den „Werken" d. h. wohl den Missionswerken einer „offnen Thür" redet, zugleich aber auch von falschen Propheten aus Satans Synagoge, die sich Juden nennen und nicht sind, ähnlich wie Paulus auch bei seiner offenen Thüre von „vielen Widersachern" redet[3]. Ist Jesus der Thürhüter nach der Apokalypse, der Einlassende nach der Synopse, so kann er auch leicht als die Thüre, als das Einlassende bezeichnet werden und zwar sowohl für die Christen zum Leben, als auch für die Apostel zur Mission. Das scheint schon frühe christlicher Sprachgebrauch gewesen zu sein, ja in einem Evangelium, das die Clementinen und der erste Clemensbrief benutzten und das kein anderes sein wird als der vierte Synoptiker des Johannes, stand dies Bildwort als ein Spruch des Herrn selbst: „Er sagte: Ich bin die Pforte des Lebens, der durch mich Eingehende wird zum Leben eingehen"[4]. Darnach wendet nun Jesus bei Johannes das Hirtenbild um und *sprach wiederum: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, Ich bin die Thüre der Schafe* (zu den Schafen und für die Schafe). *Alle die* (seit Johannes dem Täufer) *vor mir eingegangen sind, sind*[5] *Diebe und Räuber; aber auf sie haben auch die Schafe* (die es wirklich sind) *nicht gehört. Ich bin die Thüre; wer durch mich eingeht, wird gerettet werden* (wie in den Prophetenstellen gesagt ist für die Schafe, und von Paulus in Bezug auf die rechtberufenen

[1] Mt. 7, 13 f. cf. 19, 24. [2] Lc. 13, 23 ff. [3] I Cor. 16, 9. II Cor. 2, 12. Col. 4, 3. Act. 14, 27. Ap. 3, 7 ff. [4] Clem. Hom. 3, 52 vgl. 11, 35. I Clem, 48. [5] Nicht: sind gewesen; der Ausspruch bezieht sich also auf die Vergewaltiger des Himmelreichs in der Gegenwart: die Gegner Jesu bezw. des Christenthums vgl. Henoch 90.

Arbeiter Christi[1]), *und er wird aus- und eingehen*[2] *und Weide finden*[3] für sich und die Schafe.

Der Gedanke dass Jesus als die Thüre Gelegenheit gibt zur Rettung und Weide, führt unversehens über in das andere Bild, dass er solches thut als Hirte, dies wird im Folgenden ausgeführt mit Ausmalung der Gegensätze.

Die falschen Propheten brechen nach Jesus und Paulus ein wie „räuberische Wölfe, die der Herde nicht schonen", sondern „plündern und rauben", „schlachten und richten zu Grunde", wie es in den Propheten heisst[4], oder ohne Bild sie „berauben das Himmelreich", verderben die Proselyten, „fressen der Witwen Häuser", so dass ihre „Schlüsseln voll Raubes" sind. Sie sind Diebe des Gottesworts, wie auch der falsche Apostel Judas Ischariot ein Dieb ist[5]. Also: *Der Dieb kommt nur um zu stehlen und zu schlachten und zu verderben.* Dagegen speist und tränkt der Herr nach dem Hirtenpsalm seine Schafe, dass ihnen „nichts mangelt, erquickt die Seele und spendet Ueberfluss"; so kann Er das Gegentheil von den falschen Hirten für sich behaupten: *Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Ueberfluss haben*[6]. Das thut er nach dem Psalm „um seines Namens willen", weil er „Mein Hirte" heisst: *Ich bin der gute Hirte.* So nennt sich Jesus in der Synopse, indem er auf sein Leiden hinweist mit dem bekannten Sacharjaspruch[7]. Nach diesem aber könnte es den Anschein haben, als ob der Märtyrertod des Hirten für die Herde selbst verderblich gewesen sei und sie zerstreut habe; aber im Gegentheil der Opfertod des guten Hirten dient dazu, dass seine Schafe „Frieden hätten", er soll sie vor der Zerstreuung durch den Wolf schützen, ja gerade schliesslich die Zerstreuten sammeln und die Verirrten zurecht bringen[8]. Dies aber ist eben in dem grossen Passionscapitel Jes. 53 ausgesprochen, wo es heisst: „Wir alle gingen in der Irre wie Schafe, die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten[9]. Also sagt Jesus

---

[1] Ez. 34, 12. 22. I Cor. 3, 15. [2] Num. 27, 17. [3] Nach Ps. 23, 3. Jes. 49, 9 u. s. w, [4] Mt. 7, 15. Act. 20, 29. Sach. 11, 5. (schonen nicht) 16 vgl. Weish. 2, 10. Jes. 42, 22 f. Jer. 23, 1. Ez. 34, 3 ff. [5] Matth. 11, 12. 23, 13 ff. Jer. 23, 30. Joh. 12, 6. [6] Ps. 23 vgl. Ap. 7, 17: „Er weidet sie und führt sie zu Lebens-Quellen-Wassern". [7] Mt. 26, 31. [8] Joh. 18, 9. 17, 12. 11, 52. [9] Jes. 53, 6. 10 vgl. I Petr. 2, 24. 25.

mit dem Stichwort der Passionsprophetie: *Der gute Hirte setzt sein Leben ein für die Schafe.*

Dem „guten Hirten“ tritt gegenüber zunächst der schlechte Hirte. Als solchen charakterisirt Petrus in seinem Sendschreiben den, der „die Herde Gottes nicht freiwillig weidet, sondern aus Zwang, nicht aus herzlicher Neigung, sondern um schändlichen Gewinnes willen“. Das ist eben der „Miethling“, der nicht Hirte und Eigenthümer der Herde ist, sondern seinen eigenen Nutzen dabei sucht, sowie etwa die Propheten die falschen Hirten schildern und wie Paulus von sich abweist, dass er gewesen sei und Andre warnt, dass sie nicht sein sollen[1], wenn „reissende Wölfe hereinkommen und der Herde nicht verschonen“. Darnach sagt Jesus: *Der Miethling aber, der nicht Hirte ist, dem die Schaf nicht eigen sind, der siehet den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht. Und der Wolf raubt sie und zerstreut sie;* wie der Herr bei Ezechiel sagt: „Meine Schafe werden zum Raube und allem Wilde des Feldes zum Frasse, weil meine Hirten nicht nach meinen Schafen fragen, sondern sich selbst weiden“[2]. *Er ist eben ein Miethling und kümmert sich nicht um die Schafe,* sondern um sein eigenes Leben und Wohlergehen.

Aber der Herr setzt sein Leben zum Pfande („bei meinem Leben“!), dass er „seine Schafe rette, und will selbst auf seine Schafe sehen, wie ein Hirte nach seiner Herde siehet“. Also sagt auch „der Herr“ des Neuen Bundes, der sich Eins weiss mit dem Herrn des Alten Testaments: *Ich bin der gute Hirte, und ich erkenne die Meinen und mich kennen die Meinen*[3], *wie mich mein Vater kennet und ich den Vater kenne*[4], *und ich setze mein Leben ein für die Schafe,* wie David der Erzhirte[5].

„Also will ich, spricht der Herr, nach Meinen Schafen sehen und sie herausreissen aus all den Orten, wohin sie zerstreut worden sind am dunkeln Wettertage und will sie herausführen aus den Heiden und sammeln aus den Ländern. Vom Aufgang bring ich her deinen Samen und vom Untergang sammele ich dich, Jeglichen der sich nennet nach Meinem Namen. Und ich will einen einzigen Hirten über sie setzen, der sie weiden soll“[6].

---

[1] I Petr. 5, 2. 3. Ez. 34. Act. 20, 33—35. [2] Ez. 34, 8. [3] Vgl. Gal. 4, 9: Und da ihr Gott kennet, vielmehr erkannt seid von Gott. I Cor. 13, 12. [4] Mt. 11, 27. [5] I Sam. 17, 34 f. Ez. 34, 23. 37, 24. [6] Ez. 34, 12—25. Jes. 43, 4. 6.

In diesem zerstreuten Samen des idealen Israels oder Gottes sieht der Evangelist die Kinder Gottes all, welche zerstreut sind in der Welt, die nach der Pfingstpredigt „noch ferne sind, welche aber der Herr herzurufen wird“ [1]. Daher lässt er Jesus im Rahmen des Bildes sprechen: *Und ich habe noch andere Schafe, welche nicht aus diesem Hofe sind. Auch sie muss ich herführen, und sie werden meine Stimme hören. Und es wird werden Eine Herde, Ein Hirte.*

Aehnliches ist auch in der Jesajanischen Passionsprophetie gesagt: Wenn er zum Schuldopfer sein Leben eingesetzt, wird er Samen sehen und lange Tage haben. Gottes Wohlgefallen wird durch ihn gedeihen und Viele werden ihm als Beute zu Theil werden.

Mit der Paraphrase dieser berühmten Passionsprophetie, womit jedoch die Parallelen verschmolzen werden, will Johannes die Hirtenrede schliessen [2]: *Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben einsetze — um es wieder zu nehmen* (wie er allgemein in der Synopse sagt: wer seine Seele freiwillig verliert, der wird ihr zum Leben helfen [3]). *Keiner nimmt es mir, sondern ich setze es von mir selbst ein. Ich habe Macht es einzusetzen und Macht es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten* [4].

Auf die Hirtenrede hatte die Figur des Blinden, der sehend geworden war, geführt, d. h. des Paulus. Die Person des Heidenapostels ist aber ganz besonders dazu angethan, dem Allegoriebilde Züge zu leihen; wie es überhaupt mit der Lebens- und Leidensgeschichte des grossen und eigentlichsten Apostels und Nachfolgers Jesu der Fall ist [5]. Auf seiner ersten Missionsreise hat Paulus sich als berufenen und auserwählten Boten Gottes gezeigt, durch welchen Er den Heiden die Thüre des Glaubens

[1] Joh. 11, 52. Act. 12, 39. Eph. 2, 13 ff. [2] Jes. 53, 10—12. 43, 1—6: „Weil du theuer bist in Meinen Augen und werth geachtet und Ich dich liebe, so gebe ich Menschen für dich ... jeden der sich nennt nach Meinem Namen“. [3] Lc. 17, 33 vgl. 9, 23—25. I Clem. 46. Gegensatz: Pred. 8, 8. [4] Barn. V, 11 f. VI. I. Der Gottessohn kam in's Fleisch, um die Sünde derer, die die Propheten verfolgten, auf die Spitze zu bringen dazu litt er; denn Gott sagt: „Wenn sie den Hirten geschlagen haben, dann werden sich die Schafe der Herde zerstreuen“. Er selbst aber wollte so leiden ... Wenn er nun diesen Auftrag erfüllt hat, so sagt er (nach Jes. 50, 8 f.): „Wer will sich mit mir vergleichen? ... Er nahe dem Kinde Gottes!“ vgl. Joh. 10, 22 ff. [5] S. o. S. 363 f.

aufgethan. Ja er bekam von dem Concil der Apostel das feierliche schriftliche Zeugniss, dass er sein „Leben eingesetzt hätte“ für die Sache Christi[1]. Auf diesen seinen Opfermuth, seine vielfache Verfolgung und Lebensgefahr verweist Paulus aber auch selber bei der Vertheidigung seines Apostolats; zu gleicherzeit aber hebt er auch stets seine Uneigennützigkeit hervor, weist stets darauf hin, dass er umsonst, ohne Entgelt, gewirkt habe, also kein Handwerker und Miethling in seinem heiligen Berufe sei[2]. Dagegen spricht er von falschen Aposteln, die sich wie Diebe „einschleichen“, von trüglichen Arbeitern, die das Ihre suchen; von Feiglingen, die die Verfolgung scheuen, ja er redet von bösen Arbeitern, welche die Gemeinde zerstörten und wie reissende Wölfe die Herde anfielen[3]. Endlich betont Paulus bei der Auseinandersetzung seines Missionsprogramms und am Ziele seiner Laufbahn, als er seinen Ueberblick über sein Leben und seinen Beruf gibt, dass er für Juden und Heiden zusammen und in gleicher Weise berufen sei, um sie zu einigen in dem Einen Glauben; und schliesst, wie die Hirtenrede Jesu, mit dem Ausblick auf die Union beider[4].

So schwebt dem Evangelisten bei der Schilderung des guten Hirten und seiner Gegensätze offenbar im Concreten das Bild des Paulus und seiner Gegner vor und insbesondere seine Abschiedsrede, in der er sich als guten Hirten darstellt; von dieser finden sich nun die meisten Momente der Hirtenrede Christi.

Als Paulus seine Berufung, sein Leben und Leiden für Christi Sache schildert, ruft ihm der heidnische Statthalter zu: „Du rasest“, ähnlich wie von Jesu selber seine Verwandten über seine aufopfernde Missionsthätigkeit sagen. Diesen Eindruck berichtet nun auch der neue Evangelist von der Rede Jesu über sein Hirtenamt: *Viele von ihnen sagten aber: „Er hat ein Dämonion und raset; was hört ihr auf ihn“? Andere dagegen* wiesen auf die Blindenheilung d. i. Pauli Bekehrung hin und *sagten: Das sind nicht Worte eines Dämonischen; kann denn auch ein Dämonion Blinden ihre Augen aufthun?“* Dies ist eine Wiederholung der Reden und Gegenreden über die Lahmenheilung[5],

[1] Act. 14, 27. 15, 26. 20, 24. Phil. 3, 12—14. [2] Gal. 4, 11. 5, 11. 6, 14. 17. I Cor. 4, 8—13. 10, 32—11, 1. II Cor. 11, 7—11. 23—33. Act. 20, 34ff. [3] II Cor. 11, 12. 13. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 1ff. 16ff. Gal. 2, 12. Act. 13, 13. Gal. 1, 7. 5, 10. [4] Röm. 1. 11. Act. 20, 17—23. [5] 7, 20. 31. 40—43.

und *es entstand wieder* wie dort, *eine Spaltung unter den Juden wegen dieser Reden.*

Damit kommt aber auch die Grundlage jener Geschichte, die Vorgänge in Lystra, wieder in Erinnerung und zur Verwendung: die Vergötterung und Steinigung des Apostels und ähnlich wie im fünften Capitel benutzt nun der Evangelist diese Vorlage zu einem Gegenbild. Auf Andrängen der Juden behauptet Jesus seine Göttlichkeit bezw. Gottessohnschaft. Das halten die Juden für Gotteslästerung und wollen ihn, ungeachtet seines göttlichen Werkes, dessen sie selber gedachten, steinigen. Er aber entgeht ihren Händen und dem Tode, wie der gesteinigte Apostel in Lystra und gewinnt Jünger an einem weiteren Ort. Diese Skizze ist aber nun mit prophetischem und evangelischem Material ausgemalt. Um die Wichtigkeit dieser Scene zu bezeichnen, wird sie auf ein Fest verlegt, das letzte das zur Verfügung steht, das später so herrlich gefeierte Fest der *Tempelweihe;* auch ein berühmter Schauplatz wird genannt, der aus der Apostelgeschichte bekannt ist, *die Halle Salomos* bei der später auch das Synedrium seinen Sitz hatte; und in scheinbarer Pragmatik wird dieser Aufenthalt mit der *Winterzeit* motivirt.

Zunächst spielt das Verhör Jesu herein, wo die Synedristen Ihn zu einem Bekenntniss drängen: „Wenn du der Christus bist, so sage es uns"! und er zu ihnen sprach: „Wenn ich's euch sage, so glaubt ihr doch nicht"; während er später doch seine Gottessohnschaft behauptet. *Die Juden umringten ihn* (indem sie gleichsam einen Gerichtshof improvisirten[1]) *und sagten zu ihm: Wie lange spannst du unsere Seele? Wenn du der Christus bist, so sag es uns frei heraus! Jesus aber antwortete ihnen: Ich hab's euch gesagt und ihr glaubet nicht. Die Werke, die ich thue im Namen meines Vaters, die zeugen für mich* — und trotzdem der Unglaube, was helfen da noch Worte?

Der Nachklang der ersten Antworthälfte kehrt nun als bekannter vielvariirter Refrain wieder und wird als beliebter Gedanke vom Evangelisten begründet im Anschluss an das vorliegende Hirtenbild, in das nun die Juden selber hineingezogen

[1] Die Richter sassen im Halbkreis. Uebrigens vergl. zu dem Ausdruck Act. 14, 19 bei der Steinigung Pauli.

werden; während der zweite Theil, die Hinweisung auf die Werke, nachher weiter berücksichtigt wird. *Ihr glaubet nicht, denn ihr seid nicht aus meinen Schafen, wie ich euch* (dem Gedanken nicht dem Wortlaute nach oftmals[1]) *gesagt habe. Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir: und ich gebe ihnen ewiges Leben und sie werden in Ewigkeit nicht umkommen!*[2] „Denn ich bin der Herr und Keiner reisst aus meiner Hand" heisst's im Propheten und keine Qual, insbesondere kein Tod rührt sie an, setzt Salomo hinzu. Paulus aber jubelt in den Verfolgungen der Christen und Apostel, welche „geachtet sind wie Schlachtschafe", im Vertrauen auf Gott, der für uns ist und auf Christus, der zu seiner Rechten für uns einsteht: dass die „Erwählten Gottes" von seiner Liebe, die in Christo Jesu ist, keine Macht der Welt scheiden kann, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Leben noch Tod, weder Gewalten, noch Mächte, noch irgend eine Kreatur. Jesus selber aber stellt seine Jünger, die er wie Schafe mitten unter die Wölfe sendet, unter Gottes Schutz, so dass sie Niemanden zu fürchten brauchen; und bei der letzten Jüngersendung sagt er, ihm sei alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden und er sei bei ihnen bis an der Welt Ende[3]. Also kann Jesus im neuen Evangelium sagen: *Und Keiner wird sie aus meiner Hand reissen.* (Denn) *mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist grösser denn Alle, und aus des Vaters Hand kann sie* darum *Keiner reissen; Ich* (aber) *und der Vater sind Eins* d. h. nach der paulinischen Grundstelle, Gottes und Christi Liebesmacht ist Eins, oder wie Paulus ausdrücklich sagt, Gottes Liebe bezw. Gott selbst ist in Christo[4].

Das klingt in jüdischen Ohren wie eine Gotteslästerung, wie im Gerichte Jesu Anspruch auf die Gottessohnschaft, und darauf steht Steinigung. Daher *hoben die Juden wieder* (wie c. 8) *Steine auf, um ihn zu steinigen*[5]. Aber Jesus kann, wie er schon früher gesagt, mit der That beweisen, dass er Gottes Werkzeug, sein Betrauter und Beauftragter ist und wofern sie darauf nicht hören, so kann er (wie dort) einen auch für die

[1] Vgl. bes. 5, 17 ff. 8, 14. 19. 22 f. 40 ff. [2] = 10. 8, 51. [3] Jes. 43, 11 ff. Weish. 3, 1 vgl. Apoc. 21, 4. Röm. 8, 31—39. Mt. 10, 16 ff. 28, 18 ff. vgl. Philo o. S. 55, 5. [4] Röm. 8, 39 cf. 35. II Cor. 5, 19. Jes. 42, 1. [5] Mt. 26, 65. Lev. 24, 16. Act. 7.

Juden zwingenden Schriftbeweis führen, dass er Anspruch habe auf gottgleiche Macht und Würde, ja formell auf den Namen „Gott", der ja für die alexandrinische Theologie überhaupt einen weitern Sinn und Gebrauch hat[1]. *Antwortete ihnen Jesus: Viele gute Werke habe ich euch gezeigt von meinem Vater her. Um welches willen steinigt ihr mich? Antworteten ihm die Juden: Für ein gutes Werk steinigen wir dich nicht, sondern für eine Gotteslästerung und zwar dass du als Mensch dich zum Gott machst.* Jesus antwortete ihnen mit Hinweis auf den schon berührten Psalm, in welchem der Herr als Ober-Richter über die ungerechten Richter auftritt, wie Jesus sich im synoptischen Gericht auf den richtenden Menschensohn beruft: *Ist nicht in eurem Gesetz geschrieben: Ich habe gesagt, ihr seid Götter? Wenn nun Jene Götter heissen, zu welchen das Wort Gottes geschah und die Schrift doch nicht gelöst werden kann, wie saget ihr denn zu mir, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat* (wie seine auch von euch nicht zu leugnenden Werke besiegeln): *Du lästerst, weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so glaubet mir nicht; wenn ich sie aber thue, so glaubet doch, wofern ihr mir nicht glaubet, den Werken, damit ihr wisset und erkennet, dass der Vater in mir und ich im Vater.*

Christi Werke sind ein Siegel seiner Sendung, wie er selbst schon dem Täufer entgegnet in der Synopse und wie alle Evangelisten und Apostel hervorheben; die Werke sind gerade das Charakteristicum Jesu gegenüber dem Johannes. Dieser freilich, weil er nicht der Prophet, brauchte keine Werke; er ist „der Zeuge" und die Bewahrheitung seines Zeugnisses, die Erfüllung seiner Worte gibt eben Christus. Andrerseits wieder ist Johannes als „der Zeuge" eben der Wegbereiter Christi, der Thürhüter, welcher dem wahren Hirten die Thüre aufthut und ihm Eingang bei seinen Schafen verschafft. Statt nun neben den andern Argumenten wie früher auf das Zeugniss des Johannes zu verweisen in seiner Rede, beweist Jesus sich als gottgeweihten Führer mit der That, indem er sich an den Wirkungskreis des Zeugen begibt, wo ihm denn auch thatsächlich Alles zufällt. *Und er ging weg wieder über den Jordan an den Ort, wo Johannes früher ge-*

[1] Philo I, 655. 128. S. o. 378.

tauft hatte und blieb dort. Und Viele kamen zu Ihm und sagten: Johannes hat zwar keine Zeichen gethan; alles aber, was Johannes über diesen gesagt hat, war wahr. Und es glaubten Viele dort an Ihn.

5. Auferweckung und Aufopferung.

XI, 1—XII, 8.

Von den Gesichtspunkten, unter denen nach johanneischer Lehranschauung der Gegensatz der heilvollen Wirksamkeit Christi und des ungläubigen Widerstandes der Welt in diesem Abschnitt dargestellt wird, ist noch der wichtigste übrig: Leben und Tod, also Belebung durch Christus, Tödtung durch die Welt. Daraus ergibt sich aber als Drittes die Aufopferung Christi durch die (böse) Welt für die (gute) Welt. Diese drei zusammenhängenden Ideen sind schon im Vorhergehenden namentlich der unmittelbar vorausgehenden Rede eingeleitet und angekündigt[1]. Sie wären nun als drittes und letztes Moment des Kampfes, als Höhepunkt des Streites Christi mit der Welt in Bild und Rede besonders zu behandeln. Zunächst die Grundidee: Christus die Auferstehung und das Leben, woran sich dann die beiden andern Punkte anschliessen. Nur diese Idee, dass in Christo die Todten auferstehen, bleibt (ausser der Aussätzigenheilung, worüber nachher) von dem prophetischen und evangelischen Programm der Messiaswerke noch übrig[2]. So sind auch alle Stoffe aus der Synopsis vom Einzug in Juda bis zur Salbung von Johannes benutzt bis auf die Auferstehungsfrage der Sadducäer.

Als „Fürst des Lebens" hatte sich Jesus bezeugt nach den Vorbildern der heiligen Geschichte im Alten Bund und den Nachbildern in der Kirchengeschichte, in den Thaten der Propheten und Apostel[3]. Hatte er nicht das „entschlafene" Töchterlein „aufgeweckt" und den Jüngling von der Bahre aufgerichtet? Ja hat er nicht gerade bei seinem Sterben gezeigt, dass sein Tod der Todten Leben, dass er in der That „der Herzog des Lebens und Anfänger der Auferstehung von den Todten" sei?[4]. „Trotzdem",

[1] 8, 12. 51. 10, 10. 28; 9, 19 ff. 10, 32; 10, 11. 15. 17 f. [2] Jer. 35, 5 f. Luc. 7, 18 ff. [3] Elias und Elisas (I Kön. 17. II 4), Petri und Pauli Todtenerweckungen S. 361 f. [4] Act. 3, 15. I Cor. 15, 20. Matth. 27, 52 f. II Kön. 13, 21. Sir. 48, 15.

heisst's bei dem Rückblick auf die Todtenerweckung des todten Elisa, „that das Volk nicht Busse und liess nicht ab von seinen Sünden". Und Jesus selbst lässt den Abraham verkünden, die Brüder des Sadducäers würden nicht Busse thun noch glauben, auch wenn Einer von den Todten auferstände, was sich auch bei den Erweckungen Jesu und bei seiner eigenen Auferstehung bewahrheitet hat[1]. Dies Wort hat Jesus bei Johannes schon in seiner Rede über seine Erweckungen auf sich und seine Gegner bezogen[2]. Was hindert's, nun auch die Geschichte des Evangeliums so zu wenden? Die Auferweckung Jesu ist die Erfüllung des Verlangens des Sadducäers und der Unglaube der Obersten, wie er sich in den Acten der Apostel darstellt, der Beweis für die Behauptung Abrahams. Die Geschichte Christi ist also eine Fortsetzung der Geschichte von Lazarus und dem Reichen. Also darf der Dichterevangelist, welcher die Kirchengeschichte ins Evangelium transponirt, auch die Geschichte des Lazarus in diesem Sinne umformen und fortsetzen, insbesondere da Lazarus wie Jesus als der „Gerechte" erscheint, dessen Leiden im Leben viel sind, dessen Seele aber im Tode in Gottes Hand ist, wo keine Qual sie berührt, so dass also Lazarus durchaus ein Typus Jesu ist[3]. Ist Lazarus wirklich einer der wahren Söhne Abrahams, wie er im Evangelium erscheint und schon seine Name andeutet[4] und hat er das Wort Christi gehört und bewahrt im Gegensatz zu „den Juden", so wird er auch nach Johannes den Tod für ewig nicht sehen, wird hervorgehen aus dem Grabe zur Auferstehung des Lebens, er wird auferstehen mit den Heiligen und in die hl. Stadt gehen und Vielen erscheinen[5]. Somit wird Lazarus der Ausgangspunkt für das Geschichtsbild des Evangelisten, aber so, dass die übrigen Todtenerweckungen, welche für ihn theils die reale Unterlage, theils die Abschattungen derselben vor- und rückwärts bilden, noch diese und jene Züge liefern. Ausserdem berücksichtigt aber der Evangelist noch einen weitern Typus im A. T., die Geschichte des

[1] Lc. 16, 31 gewiss mit Bezug auf Sir. 48, 16 und Jesu eigene Auferstehung. [2] 5, 47. [3] Vgl. Jesu Seele in Gottes Hand; Christus der rechte Abrahamssohn Joh. 8. Aehnlichkeit des Namens vgl. N. 4 und S. 446. Lazarus = Elieser. Jes. 43, 7: die mit Meinem Namen genannt sind. [4] „Gotthilf" (ähnlich wie Jesus); bemerke dass er einen Namen hat (der Reiche aber nicht) und Jesus ihn 11, 43 beim Namen ruft vgl. 530, 3. 533, 4. [5] 8, 37 ff. 51. 5, 24. 28 ff. 10, 28.

Königs, welcher auch als Repräsentant des Messias angesehen und welcher, was merkwürdiger Weise in einem Propheten und zwar dem prophetischen Evangelisten erzählt wird, auch vom Tode aufgerichtet wurde, wie er Gott preisend sagt: „Du liebtest mich aus der Grube der Vernichtung“ [1].

Wie Lucas: „es war ein gewisser Armer mit Namen Lazarus“, dazu unheilbar krank — so beginnt Johannes: *Es war aber ein gewisser Kranker, Lazarus.* Wie bei der Krankheit der gottseligen Jüngerin in Joppe, so sandten seine Verwandten, als welche der Evangelist — weshalb wird später klar — die beiden synoptischen Schwestern Martha und Maria annimmt, zu dem entfernten Helfer mit der Botschaft: verziehe nicht herüber zu kommen, was aber die idealen Gläubigen des Evangeliums gemäss der Geschichte vom Königischen discreter ausdrücken: *Herr, siehe den Du lieb hast, der ist krank.* Nach allen Berichten im A. und N. T., am wörtlichsten bei Jesajas, ist es „eine Krankheit zum Tode“, das ist aber ein Ausdruck menschlicher Kurzsichtigkeit. Derjenige, der die Auferstehung und das Leben ist und Alles voraus sieht, weiss und sagt im Gegentheil, ähnlich wie beim Anblick des Blindgebornen: *diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes und zwar damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde,* wie's die Leute beim Jüngling von Nain nach der Erweckung bekennen. Ehe der Helfer kommt, sind die Kranken der Synopse und Apostelgeschichte gestorben, so solls auch hier sein; ja noch mehr: aus „der Grube der Vernichtung“ will der Herr seinen Liebling hervorbringen. So verzieht er nun hier und zwar zur grösseren Ehre Gottes absichtlich: *er blieb zwei Tage an dem Ort.*

Aber der gute Hirte, der seine Schafe dem Rachen des Todes entreissen will, muss dafür sein Leben einsetzen, das ist in Rede und Gegenrede des Weitern darzulegen. Daher sagt Jesus seinen Jüngern: *Lasst uns wieder in das* (feindliche) *Judäa ziehen!* Vor einem solchen Todeszuge wollen ihn aber die Jünger nach der Synopse warnen, was indes hier bei Johannes weder als Unglaube, noch gar als Versuchung erscheinen darf, sondern nur als Motiv zu weiterer Auseinandersetzung des Gedankens. Sie sagen zu ihm: *Rabbi, nun suchen dich die Juden*

[1] Jes. 38.

zu steinigen und du willst wieder dahin ziehen? Jesus erwiderte ihnen, nicht in der herben Weise, wie den ungläubigen Brüdern, aber mit ähnlicher Begründung wie in der dortigen Rede und wie beim Blindgebornen, wobei indess nicht nur die synoptischen Sprüche vom Licht und die des Psalms von der bestimmten Untergangszeit der Sonne hereinspielen[1], sondern auch die Bemerkung vom Schatten des Sonnenzeigers in der Geschichte Hiskias: *Sind nicht zwölf Stunden des Tages?* Jetzt ist noch die elfte für Jesus da, mit dem Passah erst weist der Todesschatten seine zwölfte. *Wenn Einer am Tage wandelt, so stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt siehet. Wenn Einer aber in der Nacht wandelt, so stösst er an, weil das Licht nicht bei ihm ist.* D. h. Jesus wandelt noch am Tage im Lichte der Berufung Gottes, nicht in „der Macht der Finsterniss", „der Stunde" seiner Feinde[2].

Die Todesnacht hat freilich den Gottesfreund überrascht. Aber Jesus ist selbst das Lebenslicht; nur solange er fern und nicht „bei ihm" war, konnte der Schatten auf ihn fallen; er erscheint als die Sonne und der Schatten weicht zurück, wie am Sonnenzeiger Hiskias. In einem andern Bild, das mit der Nacht als der Schlafenszeit zusammenhängt und das Jesus auf das gestorbene Töchterlein angewandt und seit ihm die Christen allgemein auf ihre Verstorbenen, bezeichnet Jesus nun hier den Tod als Schlaf[3]: *Unser Freund Lazarus ist entschlafen. Aber* — fügt er hinzu, wie er beim Hingang zu dem Mägdlein dem Vater tröstend zuspricht — *ich gehe, ihn aufzuwecken*[4]. Jene Rede vom Schlaf wird missverstanden, was Johannes als beliebtes Motiv auch hier verwendet. *Jesus aber sagte nunmehr ihnen frei heraus: Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, dass ich nicht dabei war, um euretwillen, damit ihr gläubig seiet* auch in der Hinsicht, dass Ich die Todten auferwecke. *Aber lasst uns zu ihm gehen!* Freilich diese Verherrlichung ist mit dem Tode ihres Meisters erkauft, dessen soll noch einmal gedacht werden, und das wird wie vorher den Jüngern in den Mund gelegt und zwar diesmal dem, dessen Name auf diese trübe, der frohen Zuversicht entgegengesetzte Stimmung der Resignation weist, dem *sogenannten*

---

[1] S. 552. [2] Lc. 22, 53. [3] I Cor. 11, 30. 15, 18. 20. 51. I Thess. 4, 13 f. Act. 7, 59. [4] Lc. 7, 14: Jüngling, wache auf cf. 8, 54 Parr.

Zwilling, Thomas. Er äussert aber das, was die Jünger bezw. Petrus nach der Synopsis beim letzten Todesgang — nach Gethsemane — versichern, sie wollten mit ihm sterben[1]: *Lasst uns auch mitziehen, um mit ihm zu sterben.*

So kommt nun Jesus und findet ihn nicht nur wie das Mägdlein auf dem Todtenbett oder den Jüngling im Sarge, auch nicht wie die Jünger Jesum am dritten Morgen suchen, sondern *bereits vier Tage im Grabe*, womit er nach jüdischer Meinung vollständig von der Seele verlassen und der Verwesung anheimgefallen ist. Wie im Trauerhause der beiden Jungfrauen, sind auch hier *viele von den Juden* (d. i. hier den Ungläubigen) *gekommen zu Martha und Maria, um sie über den Bruder zu trösten.* Die beiden Schwestern werden nun nach ihrem aus der Synopsis bekannten Temperamente geschildert. Die mehr männlich thatkräftige *Martha geht, als sie hörte, dass Jesus* (von jenseits des Jordans) *komme, ihm entgegen,* wie der Vater des Mägdleins, als er hörte, dass Jesus von jenseits des Meeres kommt; die weiblicher angelegte *Maria aber blieb im Hause sitzen* — in der Haltung der Trauer. Den Gedanken aber, die in der Synopsis Jesu und seinem Begleiter der Situation gemäss im Herzen oder auf der Zunge sind, leiht der Evangelist Worte aus der eigenthümlichen Schatzkammer seiner Sprache: *Martha sagte zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben. Aber ich weiss, dass auch jetzt noch, um was du bittest, dir Gott gewähren wird,* wie der Blindgeborene von Jesus glaubt[2]. „Glaube nur und sie wird gerettet werden", sagt Jesus in der Synopsis dem Jairus als allgemeinen Trost, ohne nähere Bezeichnung der Hülfe. So erwidert Jesus nun auch hier der Martha mit der allgemeinen Versicherung: „dein Bruder wird auferstehen". Der hier angeschlagene allgemeine Gedanke von Glauben und Auferstehung wird nun im weiteren Gespräch als Thema festgehalten und damit als Sinn und Grundgedanke der gesammten Perikope festgestellt. *Martha sagt zu ihm: ich weiss, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage,* so heisst es nach dem gewöhnlichen Gesprächsmotiv des Missverständnisses; und Jesus antwortet, wieder in herkömmlicher Weise den Ausspruch steigernd und auf seine Person beziehend, ohne die vor-

[1] Lc. 22, 33. Mt. 26, 35 vgl. v. 46 m. Joh. 11, 15. [2] 9, 31.

hergehende Einwendung zu corrigiren, aber doch indirect auch sie beantwortend, mit der Sentenz: *Ich bin die Auferstehung und das Leben; Jeder der an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stürbe; und wer lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.* Das ist das johanneisirte Mysterium Pauli: wir Gläubige werden nicht alle entschlafen, alle aber verwandelt werden und die Todten auferstehen unverweslich beim Schall der Posaunen durch Jesus Christus unsern Herrn[1]. *Glaubst du das?* fragt Jesus die Martha, wie er dem Jairus zumuthet: Glaube nur! Und sie glaubt wie er und spricht ihr christliches Glaubensbekenntniss aus, mit dem aber das Bekenntniss der Menge bei der Erweckung des Jünglings von Nain vermischt ist[2]: *Ja Herr, ich habe den Glauben, dass du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.*

Die Erweckung des Jünglings geschieht draussen vor der Stadt und es waren bei der Witwe „eine bedeutende Menge Volks der Stadt". Solche Oeffentlichkeit seiner Werke entspricht dem johanneischen Christus, und der Evangelist weiss geschickt eine solche Zuschauermenge zu beschaffen, ohne dass es wie Absicht Jesu herauskommt. Martha meldet ihrer Schwester Maria heimlich: der Meister ist da und ruft dich! gerade wie der Herr in der Offenbarung und der Bräutigam im Hohenlied[3]. Sie aber *hört* seine Stimme, *steht eilig auf und kommt zu ihm;* und in der Meinung, sie wolle *am Grabe weinen, folgen ihr die Juden, die bei ihr im Hause waren.* Maria äussert nun als Schwester dieselben Gedanken wie Martha, nur dass sie ihrem Temperamente gemäss sie enthusiastischer kundgibt, indem sie wie Jairus dem Herrn *zu Füssen fällt, wie sie ihn sah und* wie die Mutter des Jünglings *weint*[4]. „Als der Herr diese sah, wurde er (von Mitleid) bewegt über sie"; so auch hier: *wie Jesus sie weinen sah und auch die mit ihr gekommenen Juden weinen, wurde er aufgebracht im Geiste und erregte sich selbst,* aber weniger aus menschlichem Mitgefühl[5] als aus Erregung gegen den zu besiegenden Feind, wie im Psalm des Herrn Geist in „Zornesschnauben" geräth, als er dem, den „er liebte", „welchen Todes-

[1] I Cor. 15, 50—58. [2] Mt. 16, 16. Luc. 7, 16 cf. 19 ff. vgl. Röm. 9, 9—11. [3] Ap. 3, 20. H.-L. 5, 2. [4] „Ihn sehend fällt er ihm zu Füssen" Mc. 5, 22. Lc. 8, 41, auch die Sünderin 7, 38. [5] Ueber das Weinen Jesu später.

banden und Stricke der Unterwelt umfingen", zu Hilfe kommt[1]. Sofort aber schreitet Jesus bei Nain zur That, indem er den Sarg anrührt. So fragt er auch hier ohne weiteres: *Wo habt ihr ihn hingelegt?*[2] Sie erwidern mit dem solennen Ausdruck: *Herr, komm und sieh! Und wieder ergrimmte er bei sich, indem er zum Grabe schritt* und so dem Tode gegenübertrat. *Es war aber eine Höhle und ein Stein lag darauf,* wie bei dem Grabe Jesu. Ueberhaupt ist die Bestattung des Christusfreundes derjenigen Jesu ähnlich[3] nach der Lehre des Paulus, dass des Christen Sterben und Auferstehen wie das Christi sei[4]. *Spricht Jesus: nehmt den Stein weg!* was an Jesu Grab der Diener Gottes thut. Aber jetzt kommt die Schwierigkeit und Grösse der That in den Sinn: *Herr, er riecht schon!* erinnert *Martha,* mit welcher Jesus das Gespräch über die Auferstehung gehabt, *die Schwester des Vollendeten,* die eben diesen völligen Tod des Bruders am besten constatiren kann, denn es ist der vierte Tag, wo die Verwesung beginnt und die Seele in den Hades kommt, nachdem sie den Leichnam noch drei Tage umschwebt hat. „Aber du wirst meine Seele nicht dem Hades überlassen und nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe", bezieht Petrus in seiner Pfingstrede aus dem Psalm auf den auferstandenen Christus[5]; das muss auch von den Christen gelten, den Gläubigen, die der Herr lieb hat; heisst es doch von Elias, dass er „einen Todten aus dem Hades erweckt habe durch das Wort des Höchsten"[6], wie viel mehr wird es der thun, der selbst das Wort Gottes ist? Also wird die *gläubige* Seele *die Herrlichkeit Gottes sehen.*

Sie hoben nun den Stein. Jesus aber hob seine Augen empor[7] und betete, wie die Propheten und der Apostel bei ihren Erweckungen thun; nur kann sein Gebet kein Flehen sein, denn von ihm muss in einziger Weise gelten als dem einzig Erwählten, was Gott im Propheten den „Erwählten" verheisst[8]: „Noch ehe sie gerufen, werde ich antworten; wenn sie noch reden, erhören".

---

[1] Ps. 18, 4. 19. 15 LXX: ἀπὸ ἐμπνεύσεως πνεύματος ὀργῆς σου — cf. Marc. 1, 43. 14, 5. [2] Marc. 15, 47: Die zwei Marien sahen, „wo er hingelegt ward"; cf. Joh. 20, 3. [3] Stein, Binden, Schweisstuch, Eilen und Weinen der Maria vgl. c. 20. [4] Röm. 6, 4f. 8, 17. Phil. 3, 10 cf. Col. 2, 12. Auch der vierte Tag passt zu I Cor. 15, 22. [5] Act. 2, 24ff. [6] Sir. 48, 5. [7] Cf. Jes. 38, 14. Mc. 7, 34ff. [8] Jes. 65, 24. Ps. 116, 1.

Ja der Sohn ist in ständigem Verkehr mit dem Vater, weiss und thut ohne Weiteres dessen Willen; also braucht er gar kein eigentliches Gebet. *Er sagte: Vater ich danke dir, dass du mich erhört hast; ich weiss aber, dass du mich, allezeit hörst. Indess wegen der Umstehenden* (rede ich zu dir), *damit sie glauben, dass du mich gesendet. Und als er das gesagt, rief er mit gewaltiger Stimme*, die zum Hades dringen und den Tod zwingen sollte: *Lazarus, hier heraus!*[1]. Er ruft den Liebling bei seinem Namen nach dem Prophetenwort: „Ich habe dich erlöset, ich habe dich beim Namen gerufen, du bist mein", — er gehört zu seinen Schafen, die der gute Hirt beim Namen ruft und die seine Stimme hören[2]. Und nach dem Worte des Herrn, dass die in den Gräbern die Stimme des Sohnes hören und hervorgehen[3], *kam der Gestorbene heraus* und ward dem Leben wiedergegeben. Er wandelt, wie auch das Mägdlein „umhergeht".

Wer aber soll nun in der Wirklichkeit der sein, den Christus zuletzt von den Todten erweckt?

Nach der Geschichtsanschauung (dem „Mysterium") des Paulus ist es die Auswahl Israels, der Same Abrahams, das jetzt noch verstockt, ja todt ist, dessen Verstocktheit aber nur vorübergehend ist, wie ein tödtlicher Starrkrampf und schliesslich zur Verherrlichung Gottes dienen muss; denn zuletzt wird auch Israel gerettet werden[4]. Diese Theodicee begründet sich auf die prophetische Idee von der endlichen Rettung des „Restes Israels", wie sie gleich im Eingang des ersten Propheten geschildert ist, den auch Paulus in seiner Theodicee citirt[5]. Dort ist nun aber gerade das „arme", „elende" Israel gezeichnet als kranker Lazarus: „Von der Fusssohle bis zum Scheitel ist nichts Gesundes an ihm, sondern Wunden, Striemen und Eiterbeulen die nicht geheftet, noch verbunden, noch mit Oel erweicht sind" gleich dem unter die Mörder gefallenen Menschen, an dem Priester und Levit vorüberging. Mit anderen Worten: in dem armen kranken Lazarus des Evangeliums kann man Niemand anders sehen als eben „die Armen und Elenden", den

[1] Dass Jesus nicht in's Grab tritt, wie in's Leichengemach des Mägdleins, mag mit Lev. 21, 11 zusammenhängen, wornach der Hohepriester d. h. nach Philo der Logos zu keiner gestorbenen Seele eingehen darf. I, 563 cf. S. 587, 3. [2] Jes. 43, 1. Joh. 10, 4 vgl. Talitha oder Tabitha, stehe auf! Marc. 5, 41. Act. 9, 40. [3] 10, 4f. 5, 25 ff. [4] Röm. 11, 5. 15. 25—33. [5] Röm. 9, 29.

„Rest Israels", den Gott retten will, „die elenden und verwahrlosten Schafe", deren sich der Herr selbst als guter Hirte annehmen will [1]. Ihn muss der Heiland retten, wenn's auch in Menschenaugen zu spät und unmöglich scheint; und zwar wird er ihn nicht blos in Abrahams Schooss bringen in dem zukünftigen Aeon, sondern vielmehr in der Zeit der Geschichte ins Leben, wie Paulus es weissagt nach den Propheten [2]. Das ist's im Concreten, was der Evangelist in seiner Erweckung des Lazarus darstellen will, und dazu bringt er in sein Bild Züge hinein, die sonst befremdlich genug erscheinen würden.

„Jacob habe ich geliebt", sagt der Herr immer und immer wieder im A. T., wie Paulus in der Theodicee hervorhebt [3]. Ja auch Jesus hat gerade in dieser letzten Zeit geweint über Jerusalems Verstockung und Verwüstung, wie auch Paulus dort von sich selber sagt [4]. Daher erwähnt Johannes und wiederholt, wie *lieb* und *gern* Jesus *den Lazarus gehabt,* ja dass er über ihn *geweint* habe. Den Gedanken: „hat denn Gott sein Volk verstossen?" weist Paulus zurück unter Hinweisung auf sich selbst, der ja auch gerettet wurde trotz aller Verblendung. Daran erinnert auch der Evangelist, indem er *Einige von den Juden sagen* lässt: *Konnte dieser, wenn er die Augen des Blinden* (d. i. des Paulus) *geöffnet hat, nicht auch machen, dass dieser nicht gestorben wäre?* Aber gerade der blinde Eifer des Paulus beweist für die Rettungsfähigkeit auch Israels, dem Paulus „das Zeugniss gibt, dass sie auch eifern um Gott, wenn auch mit Unverstand". „Die Verstockung ist Israel widerfahren nur bis zu einer bestimmten Zeit, dann wird es gerettet; sie sind nicht angestossen, um zu fallen, das sei ferne, sondern auf dass er kund thäte den Reichthum seiner Herrlichkeit" [5]. Also ist auch die Krankheit des Lazarus nicht *zum Tode, sondern zur Herrlichkeit Gottes.* Der kann ja, führt Paulus aus, heute noch wie einst den todten Samen Abrahams lebendig machen; daran soll man wie der Vater der Gläubigen „nicht ungläubig zweifeln, sondern

[1] S. 466. 565. Die „Armen", denen das Evangelium gepredigt wird Mt. 11 sind eben die „Armen" der Propheten, welche in anderm Bild blind oder taub oder aussätzig oder todt heissen; also auch Aussatz und Tod sind Synonyme. Vgl. auch Offb. 3, 17. 19. [2] Ez. 37. [3] Röm. 9, 13 cf. Mal. 1, 1. 2. Jer. 31, 3 u. o. [4] Lc. 19, 41 f. vgl. Jes. 1, 5—8. Röm. 9, 3. [5] Röm. 11, 25. 11. 9, 23. 4, 17—24 ff. vgl. m. Joh. 11, 22 ff. 40.

Gott die Ehre geben in der festen Zuversicht, er sei mächtig auch zu thun, was er verheissen": solches lässt darum der Evangelist auch der Martha sagen.

Die Verstockung heisst bei Paulus auch nach prophetischer Bildsprache „Verblendung", so dass „sie anstossen, wenn auch nicht fallen". „Ihre Augen sind verfinstert, so dass sie nicht sehen" und zwar, wie Paulus an einer Parallelstelle ausführt, weil die Mosesdecke auf ihnen liegt und ihre Sinne verblendet oder verstockt sind. Nach dem Propheten aber ist „das blinde Volk, das doch Augen hat, verstrickt in Höhlen oder Todeskammern" und mit Stricken und Banden gefesselt wird Israel als das gefangene oder todte in Psalmen und Propheten dargestellt. Aber die Decke soll ihm abgenommen werden durch den Geist des Herrn der Freiheit, der auch lebendig macht das vom Gesetz Getödtete. „Der Herr wird herausführen aus der Höhle; er rettet die Seele vor dem Tode und den Fuss vorm Falle, löst die Bande, dass ich wandeln darf in den Gefilden der Lebendigen. Denn kostbar in Seinen Augen ist der Tod seiner Frommen"[1]. Darnach erklärt sich bestimmter die Rede Jesu vom Anstosseu dessen, der im Finstern wandelt. Darum lässt der Evangelist den Lazarus in einer *Höhle* begraben sein und *die Füsse und Hände mit Binden gebunden und sein Gesicht*[2] *mit einem Schweisstuch umbunden. Aber Jesus sagt: Löset ihn und lasset ihn hingehen* — zu den Lebendigen!

Nach der That, welche Jesus als den Lebensfürsten darstellt, sind nun ihre Folgen zu berichten, welche die Todfeindschaft der Gegner und seinen Opfertod klarstellen.

Wiederum geschieht dies in einer Gerichtsverhandlung der Feinde. Den Uebergang dazu bahnt die Bemerkung der paulinischen Theodicee, dass nicht alle aus Israel dem Evangelium gehorsam seien nach der Passionsprophetie des Jesaja[3]. Die Einkleidung aber findet sich in der evangelischen Geschichte, wo gegen den Willen Jesu seine That an dem todten Mägdlein und dem aussätzigen Manne ausgebreitet wird[4]. *So glaubten nun an ihn viele aus den Juden, die zu Maria gekommen waren*

[1] Röm. 11, 8—10. I Cor. 3, 12 ff. Jes. 42, 22—43, 1. 49, 9 ff. Psalm 116. S. S. 549, 1. 551 f. [2] Gesicht (ὄψις), nicht Angesicht. [3] Röm. 10, 16. [4] Lc. 8, 56 vgl. m. Mt. 9, 26.

und gesehen hatten, was er gethan. Einige von ihnen gingen aber hin[1] *zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus gethan.* So heisst es in einem Psalm von dem, „welcher sich des Elenden annimmt: meine Feinde kommen zum Besuche, Falschheit reden sie, ihr Herz sammelt Bosheit, sie gehen hin, draussen reden sie's aus. Zusammen raunen wider mich all meine Hasser, sinnen wider mich Unheil: „Verderben ist ausgeschüttet über ihn, er liegt und wird nicht wieder aufstehen". Auch der Mann meiner Freundschaft, mein Vertrauter, der mein Brot isset, erhebt gegen die Ferse". Eine solche Versammlung der Hohenpriester und Aeltesten ist beschrieben in der Synopse, wo sie sich beriethen, wie sie ihn tödteten und dabei einen Aufstand des Volks vermeiden wollten, dahin kommt dann auch Judas der Verräther. Diesen lässt hier der Evangelist durch die verrätherischen Juden vertreten, bringt aber bei einer andern Gelegenheit den Psalmspruch für ihn zur Geltung. Sie berathen wie in der Apostelgeschichte[2]: *Was thun wir, weil dieser Mensch viele Zeichen thut? Wenn wir ihn so gehen lassen, werden Alle an ihn glauben,* dann entsteht ein Volksaufstand wie bei den falschen Christi, welche Gamaliel erwähnt, *und die Römer werden kommen und uns den Ort und das Volk wegnehmen*[3]. So spricht aus ihnen die Furcht, von der in der Synopse so oft geredet wird, nur dass Johannes sie anders auslegt und psychologisch fein und historisch richtig auf Selbstsucht deutet, wodurch sie eben zu Mördern werden und ein Gegenbild zu dem guten Hirten. Indessen ist an den ungerechten Richtern nach dem Psalm, den Jesus schon früher citirt hat, neben dem, dass sie nicht thun, was Jesus als barmherziger Samariter gethan: dem Armen und Elenden aufzuhelfen, noch das Moment hervorzuheben, dass „zu ihnen Gottes Wort geschah". Dies wird am besten an ihrem Haupt und Mund, dem Hohenpriester gezeigt, der ja nach dem Volk und den Weisen mehr oder weniger „des Fürstenthums über das Volk, der Hohenpriesterlichen Würde und der Prophetie theilhaftig" gedacht wird[4]. Ihm dem Opferer des Gotteslammes des wahren grossen

[1] Der Ausdruck soll wohl bedeutsam sein: sie wandten sich wieder zum Pharisäerthum. [2] Act. 4, 16. [3] Jes. 36, 29 (cf. Dan. 9, 26): „Kommen wird der König von Babel und dies Land verderben". „Ort" Act. 6, 14. [4] So Jos. Ant. XIII, 10, 7 von Hyrkan. Philo II, 367 vergl. unten zu c. 18. 19 und S. 59.

Passah, das in jenem Jahre stattfand, wird am geschicktesten die Bedeutung dieses Opfers als Gottesspruch in den Mund gelegt, wie ja auch in der Synopse das Volk, angetrieben von den Hohenpriestern ein Wort spricht, das als Opferprophetie angesehen werden kann: „Sein Blut über uns und unsere Kinder"! So nun sagte *Kaiphas, der Hohepriester jenes Jahres*[1] im Anklang an die Rede des Gottesrichters Daniel, in dem der hl. Geist war[2]: *Ihr versteht nichts und bedenket nicht, dass es uns vortheilhaft ist, dass Ein Mensch für das Volk sterbe und nicht das ganze Volk verderbe. Dies aber sagte er nicht von sich, sondern als Hohepriester dieses Jahres weissagte er, dass Jesus sterben sollte für das Volk, ja nicht für das Volk* (Israel) *allein, sondern,* wie schon bei der Hirtenrede gesagt und wie's in dem Propheten heisst: („Nicht genug, dass du berufen bist, die Stämme Jacobs aufzurichten und die Zerstreuung Israels wiederzubringen: ich habe dich zum Völkerbund gemacht, zum Heidenlicht, ein Heil zu sein bis an der Welt Ende") *um auch die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammen zu bringen*[3]. So fassten ja die Christen den Tod Jesu auf, „dass Einer für alle gestorben und im Blute Christi die Fernen nahe gebracht sind in die Bürgerschaft Israels, indem er die zwei zu Einem neuen Menschen schuf und zu Einem Leibe verband"; wie's schon in der Prophetenstelle heisst, die später eine so grosse Rolle spielte: „Du hast durch dein Bundesblut die Gefangenen aus der Grube entlassen und Menge und Friede wird sein von den Heiden"[4]. So wird also die Hoffnung Pauli auf Vereinigung von Juden und Heiden, die er in der Theodicee ausspricht, erfüllt.

Von diesem Tage an kamen sie nun überein ihn zu tödten, wie die bösen Kinder Israels den Nasir unter ihren Brüdern, während Juda ihn für Geld verkaufen wollte[5]. Und wie es nach der Heilung des Aussätzigen, dem er vergeblich die Aus-

---

Susanna 5: „Richter in jenem Jahre"; über die Ideenassociation vgl. Mt. 27, 24 u. Sus. 46. [2] Sus. 48: D. stand in deren Mitte und rief: so thöricht sind die Kinder Israel? [3] Jes. 49, 6. Jer. 31, 10: Höret's ihr Heiden und verkündigt's den Inseln in der Ferne: der Israel zerstreute, wird es auch sammeln und weiden wie ein Hirte. Philo II, 435 f. die Zerstreuten in Hellas und den Inseln werden aufstehen und sich sammeln durch eine göttliche Gestalt. S. oben S. 59. Jes. 11, 10 f. 49, 4 ff. [4] II Cor. 5, 15. Eph. 2, 12—16. Sach. 9, 11. 10. LXX. S. 592, 1. [5] Gen. 37, 18. 20.

breitung der That verbot, heisst: „er konnte nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen, sondern war draussen in wüsten Oertern“[1], so schildert Johannes die Wanderung Jesu: Jesus *wandelte nun nicht mehr frei unter den Juden, sondern ging weg in die Landschaft nahe der Wüste.* Aber wie Gott Joseph „in seinem Exil fruchtbar machte“, sodass er seinen Sohn „Ephraim“ nannte[2], so will der Evangelist auch andeuten, dass Christus, von den falschen Kindern Israels verbannt, gerade draussen im Lande und in der heidnischen Wüste ein fruchtbares Wirkungsfeld fand; so deutet er hier durch Allegorie an, was er sonst „frei“ heraussagt: *Er kam in eine Ephraim genannte Stadt und hielt sich dort mit seinen Jüngern auf.* Es ist jetzt ja die Erntezeit herangekommen: *Es war nahe das Passah der Juden.*

Diesmal ist es aber ein neues Passah, wie es Hiskiah wieder eingerichtet hatte und wie damals *zogen viele von dem Lande* (insbesondere Ephraim) *hinauf nach Jerusalem vor dem Passah um sich zu reinigen*[3]. Aber dieser heiligen Reinigung braucht es nicht. „Die Fürbitte des Königs brachte denen Heilung, welche den Herrn von ganzem Herzen suchten“. Daran soll wohl als Typus auf das neue Passah und den wahren priesterlichen König und Reformator des Gottesdienstes erinnert werden, wenn es weiter, ähnlich wie am Laubhüttenfest heisst: *Sie suchten nun Jesus und sagten zu einander im Tempel stehend: Was dünkt euch, dass er nicht auf's Fest kommt? — Es hatten aber die Hohenpriester und Pharisäer Haftbriefe ausgegeben.*

Er freilich bedurfte für sich keiner levitischen Weihe oder Heiligung. Er ist ja der reine, sündlose, von den Sündern ausgesonderte und der ewige Hohepriester gegenüber dem „Hohenpriester jenes Jahres“; der wahre, der sich selbst zum Passahlamm weiht, der (wie er später Hiskia gleich betet), sich selbst heiligt für sie (die den Herrn von ganzem Herzen suchen), damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit[4]. Eine Art Todes- und Opferweihe, wie er's selbst nennt, hat übrigens Jesus doch auch vor dem Todespassah erhalten mit der Salbung zu Bethanien. Diese schliesst nun Johannes hier an, verlegt sie aber von vornherein auf den sechsten Tag vor Passah, weil an diesem das

---

[1] Marc. 1, 45. [2] Gen. 41, 52. Vgl. Hos. 11, 15. [3] II Chron. 30.
[4] Lev. 8, 12. Hebr. 7, 26f. Joh. 17, 19.

Osterlamm von den andern profanen Thieren „abgesondert“ und so zu heiligem Brauch geweiht wurde[1]. Ferner beginnt mit diesem Tage die christliche Osterwoche. Ein Sechstagewerk wird also am Schlusse des Lebens Jesu abgegrenzt und eingeleitet mit einem messianischen Mahl, wie am Anfang mit der Hochzeit zu Kana ein solches abgeschlossen wird.

Diese Salbung ist aber noch in einer zweiten ziemlich verschiedenen Variation berichtet, welche Johannes nach Gewohnheit mit der andern combinirt, indem er aus beiden die brauchbaren Momente nimmt, die ihm zur Darstellung seiner Idee dienen können[2]. Nach der einen wird Jesu Haupt gesalbt; aber nach Johannes ist dies von Gott geschehen mit seinem Geist, von oben ist er geheiligt nach seinem Beruf, wie Philo vom Logos als dem wahren Hohepriester sagt: „sein Haupt ist mit Oel gesalbt d. h. sein innerstes Wesen glänzt von strahlendem Licht“[3]. Dagegen schickt es sich, was die andere Ueberlieferung berichtet, dass ihm die Füsse durch Menschen gesalbt werden, denn während sein gottgesalbtes Haupt gen Himmel ragt, haben seine Füsse den irdischen Staub der Welt berührt, der ihm vor seinem Eintritt ins Allerheiligste bezw. vorm Schlafengehen abgewaschen werden soll[4]. Von den Menschen wird ferner der Herr als Hoherpriester und Opferlamm anerkannt durch das Beste und Köstlichste, was der Mensch bieten kann, das eine gute und schöne Werk, das man an Jesu thun kann und das er preist und begehrt: den Glauben[5]. Das kann man in der andern Geschichte angedeutet finden durch die „Narde“, welche die eigenthümliche Bezeichnung πιστικη führt. Mit dieser köstlichen Salbe, der „Glaubens-Narde“ wird Jesus gesalbt. Dass es ein schönes gutes Werk sei, braucht Johannes nicht mehr zu sagen, nachdem er früher den Glauben das Eine Gotteswerk genannt; wer Verstand hat für Allegorie, versteht's auch hier. „Dieses schönen guten Werkes“, sagt Jesus, würde in aller Welt gedacht, wo das Evangelium verkündigt wurde: das geschieht nun durch den Apostel des Glaubens, der von seiner Gemeinde

[1] Ex. 12, 15 f. Hebr. 7, 26 f. [2] Wie sehr in's Einzelne die Harmonisirung des Johannisten geht, zeigt hier sein Wort πολυτίμου, welches aus πολυτελοῦς des Mc. und βαρυτίμου des Mt. zusammengesetzt ist. [3] 1, 33. 3, 55. 6, 27. 8, 46. 10, 36. Philo I, 562 nach Lev. 21, 10 f. cf. 581, 1. [4] Lev. 14, 8. 15, 5. 16, 24 vgl. Hebr. 10, 19 f. Gen. 19, 2. [5] Vgl. Joh. 6, 29 m. Mc. 14, 6.

sagt: er gedenke allezeit ihres Glaubenswerkes, und von sich: „Gott offenbart durch uns den Wohlgeruch seiner Erkenntniss an jedem Ort, denn wir sind Christi Wohlgeruch“. Denn „Duft des Wohlgeruchs ist dem Herrn ein Herz, das seinen Schöpfer und Bildner verherrlicht“, schreibt Barnabas aus einer „Schrift“, vielleicht eben einer dieser evangelischen oder epistolischen Stelle[1]. Statt einer Rede setzt nun Johannes auch hier ein stellvertretendes Bild: *das ganze Haus ward erfüllt mit dem Geruch der Salbe.*

„Einige“ nun ärgerten sich nach der Synopse über solche Verschwendung und meinten, man hätte lieber die Salbe in Geld umsetzen und dies den Armen geben sollen. Das ist wieder eine Allegorie für die Anfeindung, welche die Glaubenspredigt des Paulus erfuhr. Man wollte ihn nicht nur verpflichten, der „Armen“, der Ebionim in Jerusalem zu gedenken mit Geld, sondern ihm auch die Verschwendung der Glaubenspredigt in die ganze Welt verbieten. Wider seine Gegner lässt er sich scharf aus; so fährt er dort, wo er von dem Wohlgeruch seiner Predigt redet, unmittelbar fort: „Wir sind nämlich nicht wie die Vielen, welche mit dem Wort Gottes speculiren, sondern voll Lauterkeit“, und kurz darauf: „wir wollen nichts zu thun haben mit den schändlichen Heimlichkeiten, verfälschen auch das Wort Gottes nicht in Bosheit“[2]. Er nennt sie also Betrüger, welche nach dem Prophetenwort Diebe sind am Gotteswort. So hatte auch Jesus von „Dieben“ gesprochen, welche unberufen sich mit der Mission abgäben[3]. Wenn nun Paulus diese Gegnerschaft namentlich in einer bestimmten Persönlichkeit repräsentirt sieht, von der er sagt: „der euch verwirrt, wird sein Gericht tragen, und solche Ueberredung ist nicht von dem, der euch berufen hat“[4], so kann Johannes diese Persönlichkeit, bezw. diesen Typus nur finden in *Judas,* welcher den „Logos Gottes“ verkaufte, wie sein Namensgenosse unter den Söhnen Israels den Joseph, und dessen Beinamen *Iskariot* (sofern er von *sakar* = erkaufen, bestechen abgeleitet wird) ähnlich auf sein Wesen wie sein Werk deutet. Ja noch weiter kann er charakterisirt werden als Sohn Simons, der geistlichen Schacher, die nach ihm ge-

[1] Barn. 2, 10 vergl. Philo II, 370.
[2] S. o. S. 563 f. 566 f.
[3] Gal. 2. II Cor. 2, 16 f. 4, 1—3.
[4] Gal. 5, 10. 8.

nannte Simonie, versuchte [1]. Also überträgt auf ihn der neue Evangelist die Rede der „Gewissen“ [2] der Synopse und bezeichnet ihn hier mit all seinen Namen sammt seiner That, dazu noch neu als *Simonssohn, Dieb* und *Seckelführer*.

Wie der Jünger, der die düstre Figur in dem Gemälde bildet, ist nun aber auch das Weib, das als eine so lichte Gestalt erscheint und dem ein ewiges Gedächtniss verheissen ist, zu individualisiren und mit einem Namen zu benennen. Wer ist sie aber? welche der Frauengestalten des Evangeliums soll diese Vertreterin des Glaubens sein? Es kann keine andere sein als Maria, welche zu den Füssen Jesu sass und „das Eine was Noth thut“, „das gute Theil erwählt hat“, während sich „ihre Schwester Martha viel Sorg' und Mühe macht“, also deutlich das Werkchristenthum darstellt. „Sie machte sich zu schaffen mit vielem Dienst“ und will, dass auch ihre Schwester mit ihr diene, was aber von Jesus selbst abgewiesen wird, der vielmehr ihr „Eines“, was sie thut, als nöthiges Werk preist, eben die gläubige Hinnahme des Wortes. „Dienst“ aber nennt Paulus vor Allem das Almosen für die Armengemeinde und Almosen ist das erste unter den guten Werken jüdischer Gerechtigkeit [3]. Also ist jene synoptische Geschichte von Maria und Martha nur eine andere Einkleidung derselben Idee und Thatsache, und der neue Evangelist verschmilzt auch sie zu seinem Bilde: Martha übt ihren Dienst aus bei der Mahlzeit, die in allen Geschichten die Scene bildet, nur wird ihre Unzufriedenheit auf den Träger alles Unchristlichen in dem gläubigen Kreise übertragen; Maria aber schmiegt sich zu Jesu Füssen und spendet ihm die Narde des Glaubens [4].

Sind diese drei Parteien der Urkirche bei dem Mahle in Bethanien vertreten durch ihre Repräsentanten, so wird auch ein vierter Theil nicht fehlen dürfen, auf dessen Gewinnung man zur Zeit noch hoffte, das unbekehrte aber bekehrbare Israel, von dem Paulus redet in seiner Theodicee und welches von

---

[1] Act. 8, 18 ff. cf. S. 568. [2] Vgl. Gal. 2, 12. „Gewisse“. [3] Mt. 6. I Cor. 8, 4. 9, 1. [4] Auch die Salberin des Luc. wird „durch ihren Glauben gerettet“, ist also desgleichen Vertreterin des paulinischen Glaubensprincips und zwar ebenfalls im Gegensatz zu Simon dem Werkgerechten vgl. Luc. 7, 48. 50. mit Gal. 5, 6: „In Christus gilt Glaube durch Liebe wirksam“ ist das Epigramm zu der Geschichte der Sünderin.

Johannes geschildert wird in dem auferweckten Lazarus. Gerade den Söhnen der Auferstehung ist im christlichen Weissagungsbuch die Theilnahme an einer Mahlzeit, „dem grossen Abendmahl" des tausendjährigen Reichs zugesagt, die Seligen sind zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen. „Wer meine Stimme hört", verheisst der Herr dort selber, „zu dem werd' ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir" [1]. Nun hatte Lazarus diese Stimme gehört, so ist's billig, dass auch er zu Tische zu sitzen kommt mit seinem Herrn. Auch dem auferweckten Mägdlein sorgt der Herr für Speise und ebenso nimmt der wiederbelebte Jüngling des Paulus, wie es scheint, an der Agape der Christen Theil [2]. Von dem Lazarus der Synopse aber heisst's: er ist in Abrahams Schooss und wird getröstet, ein anderes Bild für das gewöhnliche des Zutischesitzens mit dem Erzvater. Das Himmelreich ist der Gegensatz zu den weltlichen Verhältnissen: der arme Kranke, welcher draussen vor der Schwelle des reichen Prassers lag, ist in der wahren Ordnung der Dinge drinnen, während der Reiche hinausgestossen erscheint in die Finsterniss; geradeso hatte Jesus im Gleichniss den Hergang im Himmelreich geschildert, dass die vornehmen Berufenen nicht zum königlichen Mahle kommen, aber die Krüppel und Kranken und Armen von den Hecken und Strassen [3]. Zu alledem sitzt beim vorletzten Abendmahl Jesu in den Synoptikern ein Leidensgefährte des armen Lazarus selber mit zu Tische, dessen Name „Erhörung" auch nicht unähnlich dem seinigen lautet, der ein Leidensbruder des Lazarus gewesen zu sein scheint und dessen Heilung von unheilbarer, tödtlicher Krankheit, die eine Verwesung bei lebendigem Leibe ist, ein gleiches Wunder ist, wie die Erweckung aus dem Moder des Grabes [4]. So identificirt nun Johannes den aussätzigen Lazarus mit Simon dem Aussätzigen und schreibt: *Lazarus, den er von den Todten auferweckt hatte, war einer von denen, die mit ihm zu Tische sassen.* Da nun aber dieser Lazarus die alle-

[1] Ap. 19, 7. 9. 20, 4. 3, 20. Vgl. Joh. 10, 4. 10. „Den Schafen, welche seine Stimme hören, wird er Nahrung spenden", dass sie nicht hungern und dürsten. Ap. 7, 16. [2] Mc. 5, 43. Act. 20, 11. 12. [3] Lc. 14, 12—24. 13, 23. 24. [4] Vgl. die Schilderung des aussätzigen Hiob, der wohl auch wie Lazarus ein Typus Israels ist. 2, 7. 7, 5. 13, 28. 14, 14. 17, 1 ff. 13—16. 19, 13—21. 30, 15 bis 30 vgl. m. Jes. 1.

gorische Person des zu erweckenden Israel, Martha das schon christliche werkthätige Israel und Maria das Israel nach dem Geist des Glaubens ist, so kann dies Verwandtschaftsverhältniss der drei allegorischen Personen als dreier Elemente der Christenheits-Familie gar nicht anders bezeichnet werden als ein geschwisterliches, wie denn der Apostel des Glaubens von den Juden, die Lazarus repräsentirt, nachdrücklich hervorhebt: „sie sind meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch[1].

Damit aber verlegt sich die Heimat aller drei evangelischen Persönlichkeiten nach Bethanien. Dies schickt sich um so besser, als der Name dieses Ortes bedeutsam ist für die Handlung und auch für die eine Hauptperson. Beth-Anijah ist Klaghaus oder Trauerhaus, passt also gar wohl für einen Sterbenden; ganz besonders bedeutsam ist es aber mit Bezug auf die Rede an den Klagepropheten: Gehe nicht in das Haus der Trauer zum Klagen und bemitleide sie nicht, denn ich habe mein Heil von diesem Volke weggenommen ... und das Brot soll man nicht brechen bei der Trauer über den Todten, noch den Becher des Trostes reichen. Aber auch in's Haus des Festmahls gehe nicht, um bei ihnen zu sitzen am Essen und Trinken; denn sieh ich mach ein Ende der Stimme der Freud' und Fröhlichkeit, der Stimme des Bräutigams und der Braut". So ist dem Klagepropheten gesagt bei dem Eintritt der Gefangenschaft[2]; umgekehrt aber ist geredet bei der Rückkehr oder Auferstehung der Todten aus dem Kerkergrabe, als welche die Erlösung durch Christum angesehen wird. „Tröstet, tröstet mein Volk", heisst's da im Evangelisten Jesaja „und redet mit Jerusalem freundlich, verkündet Freude und Fest!" [3]. Dieser Aufforderung folgt der Verkünder und Bringer des Heilsjahrs: von Anfang an war er in's Haus des Festes und der Hochzeitfreude gegangen und jetzt am Ende kam er in das Klagehaus, um die Trauer in Freude zu verwandeln[4] und das Todtenmahl zu einem Lebensmahl. Daher fängt die Schilderung dieser Mahlzeit so eigenthümlich an: *Jesus kam nach Bethanien, wo Lazarus war, den Jesus von den Todten auferweckt hatte.*

Aber auch der Eingang der Auferweckungsgeschichte, wo

---

[1] Röm. 9, 3. 11, 28. [2] Jer. 16, 5 ff. [3] Jes. 40 ff. Ez. 37.
[4] Vgl. 16, 22.

die heilige Familie zum ersten Male eingeführt wird, verräth durch die eigenthümliche Schilderungsweise die Genesis dieser Composition: ein *gewisser Kranker* — nach der Synopse *Lazarus* — nach der Situation aus einem Trauerort *Bethania;* im Bethania der Synopse wurde Jesus *gesalbt* — die Salberin ist, wenn man nach benannten und bekannten Personen sucht, *Maria;* mit dieser zusammen erscheint in der Ideenassociation *ihre Schwester Martha;* Maria hat die Salbung sowohl der beiden ersten, als des dritten Evangelisten, vollzogen, war im Hause des Aussätzigen, er kann bezeichnet werden als *deren Bruder Lazarus, der krank war.*

6. Triumpf und Resignation.

XII, 9—50.

In dreifachem Gange ist der Logoschristus mit der Judenwelt zusammengetroffen und in immer herrlicherer Weise hat er sein Wesen geoffenbart als das Gericht, das Licht und Leben der Welt; in gesteigertem Grade aber hatten sich auch die Feinde in ihrem wahren Wesen gezeigt als die ungerechten Richter, als blinde Blindenleiter, als selbstsüchtige Mörder des Lebensfürsten. Dabei aber war ihre Ohnmacht zu Tage getreten, wie seine siegreiche Obmacht. Es musste sich nun auch am Ende der Sieg deutlich kundgeben. Einen Triumpf feiert der Sieger, aber doch einen solchen, der mit wehmüthiger Entsagung gemischt sein muss, weil er die Gegner nicht gewinnen, sondern nur überwinden, bzw. in ihrer Niederlage darstellen kann.

Einen Triumpfzug schildert nun die Synopsis in diesen letzten Tagen, den festlichen Einzug in Jerusalem, den Johannes sorgfältig bisher auf den Schluss verspart hat, um mit diesem dramatischen Effect abzuschliessen. Auch hebt er an diesem Einzug nur das heraus, was ihm als die Hauptsache erscheint. Darum lässt er vor allem die umständliche wunderbare Auffindung des Lastthieres fort, als zu kleinlich und unbezeichnend und meldet nur: *Er fand ein Eselein und setzte sich darauf.* Dies nach der Sacharjaprophetie, welche das Programm und die Idee dieses Einzugs enthält und welche Johannes darum als die Hauptsache so gewichtig hervorhebt[1]. Nach diesem Propheten-

[1] S. o. S. 585, 4.

spruch will nämlich der König Zions einziehen auf einem Friedensthier, einem Eselsfüllen, denn allem Krieg und Kriegszeug, insbesondere dem Kriegsross soll ein Ende gemacht sein. Das ist ein Gegenbild zum Einzug der Römer, an den Lucas hier Jesus denken lässt, aber auch ein Seitenstück zum Einzug des Messias der Apokalypse in die Welt bei der Parusie, wie schon Justin erkennt[1]. Nur dass in diesem friedlichen Einzug auf dem Esel zugleich eine Correctur des apokalyptischen liegt, nach welchem der Messias als Richter auf dem Rosse erscheint zu Streit und Strafgericht. Auch das ist von Lucas ausgesprochen, indem er Jesus Jerusalem verkünden lässt, dass es zwar als Prophetenmörderin verwüstet werde, wie Jesaja am Ersten gesagt, dass es ihn aber einst sehen soll und begrüssen mit dem Zuruf: „Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn!“ und nun berichtet die Synopse, dass eben bei diesem Einzug Jesus mit diesem Gruss empfangen worden sei[2]. Also ist der Einzug deutlich ein Bild für die Bekehrung Jerusalems bei seiner Parusie, d. h. aber eben das, was Paulus als Ziel der Heilsgeschichte bezeichnet und Johannes in der Auferweckung des Lazarus dargestellt hatte: „wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“, und Israel wird rufen und es wird gerettet[3].

Deutlicher nun als dies bei den Synoptikern hervortritt, malt Johannes diesen Triumph Christi bei Bekehrung Jerusalems und macht auch ausdrücklich auf das ideell Symbolische oder Prophetische dieser Scene aufmerksam, indem er wie bei der Tempelreinigung gleichsam zur Andeutung für des Räthsels Lösung sagt: *dies verstanden seine Jünger zuerst nicht, sondern als Jesus verherrlicht war, da erinnerten sie sich, dass das auf ihn geschrieben sei und sie ihm das gethan.* So ändert der Evangelist, um an das Gegenbild des Gerichtseinzugs der Römer und des apokalyptischen Messias denken zu lassen, die Anrede des Propheten: Freue dich! ab in: *Fürchte dich nicht*[4], *Tochter Zion!* und statt Baumzweige auf den Weg streuen zu lassen berichtet er: *Sie nahmen die Zweige von Palmen* in die Hände, wie das Volk beim Einzug des Makkabäer-Helden, da er Jerusalem den Frieden brachte, und wie die Auserwählten des Lammes in der Offen-

[1] Dial. 53. [2] Lc. 13, 35. 19, 37 Parr. [3] Röm. 10, 13. 12. 11, 26 f.
[4] Vergl. Jes. 44, 8; aus v. 6 dieser Stelle hat Joh. (wie schon Luc.) auch das „König Israels“ als Zusatz zu Sach. Vgl. die Parallele 40, 9 ff. 43, 5.

barung, welche dies ebenfalls mit einem Hymnus begrüssen[1]. Am bedeutsamsten aber ist, dass der neue Evangelist nicht blos Israel aus der Stadt hinausziehen lässt zur Bewillkommnung ihres Friedenskönig es, wozu „die Jungfrau Israel" schon von den Propheten aufgefordert wird; sie, die vorher verwüstete soll ihre Pauken schmücken und herausziehen zum Reigen am Tage, wo die Wächter rufen: Stehet auf und ziehet zum Herrn, denn so spricht er: freuet euch und lobpreiset, sprecht: Errettet hat der Herr sein Volk, den Rest Israels! Israel soll also thun, wie Jesus selbst von den Brautjungfrauen des Messias erzählt, da sie aufstanden, als ein Geschrei gehört wurde: siehe der Bräutigam kommt, ihre Lampen schmückten und „ausgingen zu seiner Begegnung"[2]. Also erzählt Johannes: *Viel Volks, das zum Fest gekommen war, da sie gehört, Jesus kommt nach Jerusalem, nahmen sie die Palmenzweige und gingen aus zu seiner Begegnung*[3].

Grund und Inhalt der Freude und Lobpreisung sind nach Lucas „alle Machtthaten, die sie gesehen", nach dem Propheten „die Rettung des Restes Israels". Der Evangelist individualisirt in dramatischer Pragmatik jene Machtthaten mit dem Propheten in der letzten und grössten, der Rettung des Restes d. i. Auferweckung des Lazarus. Darum lässt er schon am Tage vorher auch *eine grosse Menge aus den Juden, die's erfuhr, dass er dort ist, nach Bethanien kommen, um nicht allein Jesus zu sehen, sondern auch den Lazarus, den er von den Todten erweckt; viele der Juden gingen also seinetwegen hin und wurden an Jesus gläubig* — also ähnlich wie bei der Erweckung selbst und so auch wiederum beim Einzug: *Es bezeugte*[4] *nun die Menge, die mit ihm war, dass er den Lazarus aus dem Grabe gerufen und von den Todten erweckt habe. Deshalb auch war ihm die Menge entgegengegangen, weil sie gehört, dass er das Zeichen gethan.*

Die Pharisäer und Hohenpriester aber, die seine Thaten sahen und die Jubelrufe hörten, erzählt die Synopse, wollten in eifersüchtigem Hasse diesen wehren. Dies Moment hat nun

---

[1] I Macc. 13, 51. Ap. 7, 9 f. Vgl. die Sträusse (Lulab) mit welchen das Fest geschmückt werden soll in dem Hallelpsalm, aus dem der Willkommruf des Einzugs entnommen ist, Ps. 118, 27. [2] Jer. 31, 4 ff. (cf. Luc. 13, 35.) Mt. 25, 1. 6. [3] Also auf den Oelberg vgl. Luc. 19, 37 mit Jes. 40, 9—11: Steige auf den hohen Berg, rufe mit lauter Stimme! Der Herr kommt mit Macht und sein Werk mit ihm. [4] Jes. 44, 8. 43, 10. 12.

Johannes schärfer herauszustreichen. Hatten sie den Blindgebornen wegen seines Zeugnisses gebannt, so mussten sie bei Lazarus, dessen Person selbst ein lebendiges Zeugniss war, noch weiter gehen. Er ist ja der Typus Jesu, des Gerechten, dem die Tyrannen nach dem Leben stehen, sie sind die ungerechten Richter, welche dem Armen und Elenden nicht aufhelfen, im Gegentheil; und der Herr muss den Israel, den er erlöst und bei seinem Namen gerufen und der sein ist, trösten vor allerlei Gefahr, die ihm jetzt bevorsteht[1]. Also erklärt der Evangelist: *Die Hohenpriester aber fassten den Beschluss, auch den Lazarus zu tödten*, weil seinetwegen viele der Juden hingingen und an Jesus gläubig wurden. Aber er triumphirte doch über ihren ohnmächtigen Hass und sie mussten seinen Sieg und ihre Niederlage eingestehen und seinen Triumph bestätigen mit den Worten, *die sie sich selber sagten: Ihr sehet, dass ihr nichts ausrichtet, siehe, die* (ganze) *Welt ist hinter ihm hergezogen;* wie's in der Synopse heisst: „Sie wussten nicht, was sie machen sollten, denn das ganze Volk hing an ihm“[2].

Aber der Triumph Christi sollte noch ein herlicherer sein, nicht bloss die jüdische, sondern auch die heidnische Welt sollte ihm nachziehen als dem „Völkerbund und Heidenlicht“. So verkünden's die Propheten, wo diese Israel Freude ansagen und Zion zur Freude aufrufen[3]. „Denn das Heil ist nahegekommen“, heisst's bei Jesaja in dem Orakel, welchem der Spruch Jesu bei der hierhergehörigen Tempelreinigung entnommen ist. „Nicht soll der Fremde, der sich zum Herrn hält, sagen: der Herr wird euch von seinem Volke ausschliessen. Mein Haus soll ein Bethaus heissen allen Heiden; so spricht der Herr, der die Zerstreuten Israels sammelt: ich will zu ihm noch eine Sammlung sammeln“. Woher aber diese sei, wird in dem Sacharjaorakel gemeldet: „ich will die Kinder Zions erwecken zu den Kindern der Hellenen“[4]. Also Heiden vom Abend fragen nach dem Heidenlicht, wie das hebräische Evangelium[5] solche von Morgen kommen lässt. Wie diese können sie nicht ohne weiteres zu ihm kommen und bedürfen der Vermittlung. Derjenige, der

---

[1] Weish. 2. Ps. 82. Jes. 43, 1f. [2] Luc. 19, 48. [3] S. o. S. 585.
[4] Als solche Friedensvereinigung fasst LXX anscheinend diese Stelle Sach. 9, 13 s. S. 585. Gen. 10, 4. 5. 32: Zerstreuung Javans. [5] Mt. 2.

aber zuerst einen heidnischen Proselyten zu Jesus geführt hat, ist Philippus. Also erzählt der Evangelist: *Es waren aber einige Hellenen unter denen, die hinaufgezogen waren, um am Fest anzubeten*, wie der Aethiopier. *Diese kamen nun zu Philippus und baten, Herr, wir wollten gerne Jesus sehen. Kommt Philippus und sagt's dem Andreas,* dem andern Apostel griechischen Namens, und beide, welche Dolmetscher sein können, *sagen's Jesu.* Mit dieser Nachfrage der Völker nach Christo ist aber das Ziel seiner Mission, die Verherrlichung Christi eingetreten und diesen höchsten Triumph spricht er nun seinerseits aus: *Gekommen ist die Stunde, dass der Menschensohn verklärt wird.*

Aber diese Stunde ist zugleich auch der Abschluss der irdischen Wirksamkeit Christi, die Todesstunde: zur Herrlichkeit muss er eingehen durch Leiden; oder vielmehr die Passion ist gerade seine Glorie. Die Mission verglich Jesus mit einer Saat und Ernte, seine Hingebung an seinen Beruf für die Welt ist die Saat, die Frucht davon aber der Glaube der Menschheit, oder persönlich gewendet: die Gläubigen sind die Früchte, so ist er das Saatkorn. Dieses aber muss nach einem Gleichniss Pauli von der Auferstehung der Gläubigen durch Christus vergehen: „Was du säest, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt[1]. Daraus bildet Johannes die neue Sentenz, die er dem Sinne nach als Herrnwort betheuern kann: *Wenn nicht das Weizenkorn*[2] *in die Erde fallend stirbt, so bleibt es allein; wenn's aber stirbt, bringt es viele Frucht.* Und doch geht es an sich nicht zu Grunde, wie es nach diesem Bilde scheinen könnte, denn Jesus sagt bei der synoptischen Ankündigung seiner Passion und Auferstehung: *Wer sein Leben liebt, wird es verlieren, wer's aber hasst in dieser Welt, wird es bewahren zu ewigem Leben*[3]. Dies sagt Jesus in der Synopse im Allgemeinen, also auch von sich, aber mit besonderer Beziehung auf seine Apostel und ihren Missionsberuf, indem er beginnt: wer hinter mir gehen will (als Jünger und Diener), der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Daran knüpft er noch weiter Verheissungen

[1] Luc. 10, 2. Mt. 13, 24 ff. Marc. 4, 26 f. I Cor. 15, 36. Joh. 4, 35 f. Zu 11, 54. Theod. exc. 127: Die Kirche besteht aus den Früchten des Heilandes. Vgl. Jes. 53, 10: Wenn er sein Leben als Schuldopfer gesetzt, so wird er Samen sehen. [2] I Cor. 15, 37 „z. B. ein Weizenkorn". [3] Mt. 16, 25 vgl. mit 10, 37. 39.

für sie: Einige von denen, die ihm nachfolgten, würden den Tod nicht schmecken, bis sie ihn kommen sähen in seiner Herrlichkeit, und wer ihn bekannt habe vor Menschen, den werde auch er bekennen vor dem himmlischen Vater. Dies umschreibt Johannes in seiner Weise: *Wer mir dienen will, der folge mir nach* — auf dem Kreuzesweg, der führt aber zur Herrlichkeit, wie denn Jesus seine Nachfolger sofort mitnimmt auf den Verklärungsberg —, *und wo ich bin, da soll mein Diener auch sein* in Leid und Lohn[1]. *Wer mir dient, den wird mein Vater ehren,* wie er dem Sohne that durch Engel in der Wüste, da er sich in Gottes Dienst stellte und in dem Garten, wie auch auf dem Verklärungsberg, da er sich gehorsam in den Leidensrathschluss gefügt[2].

So führt der Weg Christi und der Christen von Gethsemane nach Tabor, oder vielmehr der Evangelist sieht beides zusammen vom „heiligen Berge“[3] Zion aus, wie denn auch schon die Synopse beide Scenen ähnlich malt: — drei Vertraute — Nacht — Gebet und Rede über „seinen Ausgang“ — Schlaf der Jünger — Gottes- bezw. Engelserscheinung. Mit dem Refrain des 42. und 43. Psalms, der einen Seelenkampf schildert, wie der in Gethsemane ist, beginnt Jesus dort. Der Beter des Psalmes wie des Evangeliums ringt sich aber aus der trüben Stimmung immer wieder empor. Ja im Psalme fragt er seine Seele, warum sie doch betrübt sei? und gesteht nur eine „Erschütterung“ zu[4]. So bekennt auch hier Jesus nur: *Meine Seele ist nun erschüttert,* und fragt sich: *Was soll ich sagen*? Kann er bei Johannes sagen: Lass diesen Kelch vorübergehen[5] oder johanneisch geredet: *Vater, rette mich aus dieser Stunde?*[6] *Aber nein, er ist ja eben dazu in diese Stunde gekommen,* sie zu erfüllen und so Gott und sich zu verherrlichen. Also kann er nur beten: *Vater verherrliche deinen Namen*[7]. Und Gott erhört den Beter wie bei der Taufe, der

---

[1] Phil. 1. II Sam. 15, 21: Ithai sagt zu David bei seiner Flucht: Wo mein Herr ist, es sei zum Leben oder Tod, da wird auch Dein Knecht sein. [2] Mt. 4, 10f. Lc. 9, 28ff. 22, 43. 28f. vgl. II Petr. 1, 17: er empfing (bei der Verklärung) von dem Vater Ehre und Herrlichkeit. [3] II Petr. 1, 17 heisst der Verklärungsberg so. [4] S. o. zu 11, 33. 13, 21. Auch Luc. hat nichts von der Betrübniss. [5] Vgl. die auffällige Aposiopesis bei Lc. 22, 42. [6] Psalm 42. 43 heisst im Refrain Gott stets „meine Rettung“. [7] Bemerke, wie die Aussage Reflexion und diese Gebet wird ähnlich wie in Gethsemane.

Verklärung und in Gethsemane: *Eine Stimme kam vom Himmel: Ich habe verherrlicht* — nämlich in Taufe und Verklärung, *und will wieder verherrlichen* — nämlich bei der Passion. *Die Menge nun, die dastand und es hörte,* vernahm in ihrer sinnlichen Weise nur den Laut und *sagte, es sei ein Donner geschehen,* ähnlich wie Israel auf Sinai nur Donner hörte, aber keine Stimme Gottes vernahm[1]. *Andere* erklärten die Erscheinung wie die Synopse in Gethsemane, woran hiermit Johannes berichtigend erinnern will und *sagten: ein Engel hat mit ihm geredet*[2]. Aber er bedurfte keiner Stärkung, wie es nach der Synopse erscheinen kann, auch nicht seinetwegen geschah diese äussere Offenbarung, so wenig wie die Stimme bei der Taufe und Verklärung; das zu erklären *antwortete Jesus: Nicht meinetwegen ist diese Stimme geschehen, sondern euretwegen*[3].

Was bedeutet nun diese Kundgebung vom Himmel her für die Welt? Nach Lucas ist das Ringen in Gethsemane ein Entscheidungskampf zwischen Christus und seinem starken Gegner, dem Fürsten der Finsterniss, es ist die letzte Versuchung, die „Zeit", wo der Feind seine schwerste Anfechtung unternahm, und zwar gilt es dem Schicksal der Menschen, welche Satan sieben will, wie den Weizen. Aber die Seelen der Seinen werden Ihm nicht entrissen, denn Er ist stärker als Alle und siegt eben durch seine Hingabe als der gute Hirte, als das Opferlamm[4]: wie die Engelserscheinung andeutet, musste der Feind besiegt weichen, sogut wie bei der ersten Versuchung in der Wüste. Es ist geschehen, was in der Offenbarung geschildert wird: Michael und seine Engel kriegten mit dem Drachen und besiegten ihn durch das Blut des Lammes, und der Drache, der den ganzen Erdkreis verführt, wurde hinausgeworfen mit seinen Engeln und eine mächtige Stimme im Himmel sprach: jetzt ist die Gewalt dem Christus zu theil[5]. Es ist jetzt die Stunde bei der Rückkehr der 70 Jünger aus der grossen Ernte der Heidenmission, da sie verkündeten, dass ihnen die dort waltenden Dämonen unterlegen seien und da Jesus frohlockte im Geiste: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen; eure Namen aber

[1] 5, 37. Ap. 4, 5. [2] Wörtlich so Act. 23, 9. [3] S. o. S. 401. [4] S. 572. [5] Luc. 22, 43. 44. 31 f. 3, 13. 10, 17 ff. Ap. 12, 7—11. Vergl. Test. XII Patr. Benj. 9: Der Herr wird erhöht am Kreuz und Gericht halten über die unsichtbaren Geister und den Hades.

sind im Himmel geschrieben und Alles ist mir jetzt übergeben von meinem Vater. Alle diese Momente fasst Johannes zusammen in die kurzen Sätze: *Jetzt ist die Entscheidung über diese Welt: nun wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden, und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde (als der Menschensohn*[1]*), werde alle zu mir ziehen*[2], im Gegensatz zu dem Weltfürsten mit seinem Gefolge. *Das sagte er aber als Zeichen, welchen Todes er sterben werde,* dass nämlich seine Erhöhung an's Kreuz seine Erhöhung zum Himmel bedeute. Das begreifen aber die Juden nicht. Das Wort der Passionsprophetie: „sein Leben wird weggerafft von der Erde" verstehen sie nur im Sinne des „weg mit ihm!" nicht in dem Sinne, wie jenes Orakel eingeleitet ist: „er wird erhöht und verherrlicht werden"[3]. Die Juden wissen eben nichts von einem durch Leiden verherrlichten Christus, und sehen an Jesus nur das Kreuz und den Tod, nicht aber die Auferstehung und Erhöhung: sie meinen *nach dem Gesetz*, wie sie's in der Synagoge *gehört haben, der Christus bleibe in Ewigkeit*[4], und er sagt, *der Menschensohn müsse erhöht werden; was soll das für ein Menschensohn sein?* So zeigt gerade hier am Schluss Johannes das grosse Aergerniss, das die Juden an Jesus als Messias nehmen: das Kreuz als Stein des Anstosses, das doch für die Gläubigen der Stein der Erhebung, des Auferstehens ist. So wird allerdings das Kreuz zum Wegweiser von und zu Christus, seine Todesglorie ist „die Krisis der Welt".

Wer er sei, hatten die Juden gefragt und Jesus gibt nun darauf eine indirecte Antwort, indem er noch einmal lockend und mahnend die heilvolle Natur seines Wesens offenbart, wornach er die Krisis der Welt nicht als ein Feuer des Gerichts bringen will, sondern mit dem milden Scheine seines Lichtes locken als das Heil der Welt[5]. Dringlich, wie am Abschlusse seiner irdischen Wirksamkeit in der Synopsis, wo er mahnt, die noch kurze Zeit offenstehende Thüre zu benutzen, ernstlich warnend wie der Lehrer des Hebräerbriefs, welcher schreibt: heute, wo ihr seine

---

[1] Dies Wort hat der Evangelist so sehr im Sinne, dass er nachher sogar diesen Satz von den Juden mit ihm citiren lässt, als ob er's geschrieben hätte. [2] I Thess. 4, 15. 17: Wir werden dem Herrn entgegen gerafft cf. zu Joh. 12, 13. 14, 3. Eph. 1, 21 2, 6. [3] Jes. 53, 8. 52, 13. [4] Vgl. u. A. Jes. 9, 5. Dan. 7, 13 f. Ps. 110, 4. Hebr. 1, 11. 6, 20. 7, 8. 20 f. Sir. 24, 9. Jes. 50, 6 f. der Logos G. bleibet in Ewigkeit. [5] Vgl. 3, 17 ff. 8, 12.

Stimme hört, verstocket eure Herzen nicht, so redet Christus nochmals zu denen, welchen der Gott dieser Welt die Sinne verfinstert hatte, dass sie nicht schauten die Herrlichkeit Christi und das von ihm ausstrahlende Licht der Erkenntniss[1]; so wie er's dem bekehrbaren Pharisäer am Anfang seiner Verkündigung gethan. Und zwar folgt er den Prophetenworten: „Gebet euerm Gott die Ehre, bevor es dunkelt und ihr anstosset mit euern Füssen an den Bergen der Finsterniss. . . Der Weg der Bösen ist Finsterniss, sie wissen nicht, woran sie stossen“[2]. Also: *Noch eine kleine Zeit ist das Licht bei euch. Wandelt als die das Licht haben, damit euch nicht die Finsterniss überfalle. Wer in der Finsterniss wandelt, weiss auch nicht, wohin er geht. Als die das Licht haben, glaubet an's Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet.*

Aber Jesus in der Synopsis und Paulus in der Theodicee müssen klagen über Israels derzeitige Verstocktheit. „Wenn du es wüstest“, sagt Jesus zu Jerusalem, nachdem er vergeblich ihre Kinder zu sich gelockt, „wenn auch du erkennetest an diesem deinem Tage, was zu deinem Heile dient! Nun aber ward es vor deinen Augen verborgen. Und Paulus hört den Propheten klagen: Herr, wer glaubt unserer Predigt? und während der Herr von den Heiden gefuuden und ihnen geoffenbart sei, spricht er dagegen zu Israel durch den Propheten: „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke“[3]. Darnach geht auch Johannes zur Klage über die Verstocktheit Israels weiter und zwar mit Beziehung anf diese vorstehenden Stellen. *Dieses sprach Jesus und er ging weg und verbarg sich vor ihnen.* Denn er ist das Heil und der Frieden, den Jerusalem nicht erkannt an seinem Tage und vor dessen Augen es verborgen ward, wie es auch in der Prophetenstelle heisst, die vor dem Anstossen in der Dunkelheit warnte und fortfährt: „Und wenn ihr nicht höret, so wird meine Seele im Verborgenen weinen“, wie ja Jesus bei seiner Rede über Jerusalem that[4].

Sie „hörten“ nun nicht auf seine „Stimme“ an dem „Tag“

---

[1] Lc. 13, 22 ff. Hebr. 3, 7—4, 13. II Cor. 4, 4ff. [2] Jer. 13, 16. Spr. 4, 18 f. vgl. I Thess. 5, 4 f. Röm. 13, 22. Eph. 5, 8. [3] Lc. 19, 42 vgl. 13 a. E. Röm. 10, 16. 20. 21. [4] Jer. 13, 16. 17.

der Heute heisst, zur Zeit des Heiles und Friedens; und ebenso wenig achteten sie auf seine Thaten. Denn nicht nur von der Predigt redet der Prophet, sondern auch von „dem Arm des Herrn", d. h. von den Werken seiner Macht. Diesen Arm hatte er vergeblich dem Volk geoffenbart, wie er auch seine Arme vom Kreuze vergeblich ausbreitete, um sie zu sich zu ziehen[1]. *So viele Zeichen Er auch vor ihnen gethan hatte, sie glaubten dennoch nicht an Ihn, damit das Wort des Propheten Jesaja erfüllt werde,* das auch Paulus citirt[2]. Aber auch der tiefste Grund des Unglaubens ist in diesem Propheten ausgesprochen, worauf sich wiederum Paulus und auch Jesus selbst in der Synopse beziehen: *Ihre Augen sind verblendet und ihr Herz verstockt, nicht zu sehen und zu vernehmen, damit ich sie heile,* wie z. B. einen Paulus, der ja auch zu den Obersten und Weisen, den am schwersten Bekehrbaren gehörte; *obwohl auch unter ihnen Viele* im Geheimen *an ihn gläubig waren,* wie der Evangelist hier, wo er Rundschau hält über die Erfolge der Erscheinung und Wirksamkeit Christi, nicht verfehlt zu berichten, wohl mit Beziehung auf seine eigene Zeit[3]; *aber wegen der Pharisäer bekannten sie's nicht, um nicht aus der Synagoge gestossen zu werden; denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes*[4]. So klingt doch der Triumph Christi in eine wehmüthige Klage der Resignation aus. Aber auch diese dient zu seiner Verherrlichung; denn es erfüllt sich so durch und an ihm ein göttliches Prophetenwort, und zwar ein solches, bei dessen Ausspruch nach der Schrift der grosse Seher gerade des Herrn Herrlichkeit schaute, das ist aber die Herrlichkeit des Logoschristus.

So schliesst zwar der Evangelist die erste Abtheilung seines Buches, von dem Leben und Wirken Christi in der Welt mit dem Worte, welches der Geschichtschreiber der Werke Christi, die dieser selbst in seinem irdischen Leben und durch die Hand der Apostel in seiner himmlischen Verklärung gewirkt hat, seinem Buche als Markstein setzt[5]. Aber dieser dunkle Spruch ist doch umstrahlt von einem glänzenden Lichte, einem Reflex des andern Sternspruches: „Wir schauten seine

---

[1] Barn. 12. S. o. S. 107. [2] Matth. 13, 14, Röm. 11, 8. [3] Vergl. Act. 6, 7. [4] 3, 19. Vgl. Röm. 10, 9—11. [5] Act. 28, 26.

Herrlichkeit", der am Anfang des Evangeliums leuchtet und die Klageworte überstrahlt: „Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf".

Gleichwie aber der Evangelist am Anfang die grossen Gesichtspunkte der Geschichte Christi von sich aus als der Gläubige darstellte in einem grossartigen Bekenntniss, so bringt er sie nun am Schlusse aus dem Munde Jesu als Offenbarung des Heilandes. Alle Haupttöne seines Hohenliedes lässt er den Herrn als Nachklänge zu einem Accord zusammenfassen, der ein allgemeiner Abschiedsruf an die Welt erscheint ohne bestimmte Situation und ohne concrete Beziehung; mahnend, warnend, drohend, zeugend stellt Christus sich als den dar, der er ist, der Gottgesandte, Gottoffenbarende und Gottdarstellende, der nichtrichtende Retter, der wahre Prophet, der Gottes- und Lebensworte bietet, mit Einem Worte: der Logos selbst. So kehren die fugenartigen Variationen über Wesen und Wirken Christi schliesslich zu dem Anfang, dem Prolog zurück und lassen das grosse Thema dieses Theils in einem kräftigen Schlusse zusammen klingen, der zugleich als Parallele erscheint von der Schilderung des Messias durch den hellenisirenden Dichterpropheten:

> Gott wird senden vom Aufgang zu Lohn und Strafe den König,
> Der das Alles vollführt, doch nicht nach eigenem Willen,
> Sondern den hehren Beschlüssen des grossen Gottes gehorsam.
>
> Sibyll. III, 655ff.

Vierter Abschnitt.

Der Abschied:

Auftrag und Verheissung.
XIII—XVII.

Das Leben und Lehren Jesu vollzieht sich theils in dem weiten Raume der Oeffentlichkeit vor allem Volke, theils im engern Kreise seiner Jünger und Apostel. Dies letztere erscheint vorzugsweise am Ende seines Daseins, nach den jerusalemitischen Kämpfen. So ist in den Synoptikern sozusagen ein Strich gemacht zwischen jenem öffentlichen und diesem beschränkteren Wirken mit der Bemerkung: von jenem Tage an wagte Niemand mehr ihn zu fragen. Darauf beginnen dann die Eröffnungen Jesu an seine Apostel über Israels und ihr eigenes Schicksal, Aufträge in Betreff ihrer Mission, Mahnungen und Verheissungen, und als Abschluss die Abschiedsreden und die Gedächtnissstiftung im Saale des Passahmahles. Gegenüber dem ersten Evangelisten haben die beiden folgenden manche Partieen namentlich specielle Weisungen und Weissagungen für die Jünger in diese Endreden hereingezogen und diese so erweitert, Lucas im Besondern noch die Reden des letzten Abends.

Johannes geht noch viel weiter in dieser Gruppenvertheilung seines Lehr- und Erzählungsstoffes nach diesem Gesichtspunkte der Umgebung Jesu. Es ist fast lauter Wirksamkeit in der Oeffentlichkeit, was Johannes in der ersten Hälfte seines Buches darstellt; namentlich die Reden sind in der grösstmöglichen Oeffentlichkeit in Jerusalem im Tempel oder in den Synagogen gehalten, „wo allezeit die Juden zusammen kommen“,

wie er selbst später sagt[1]. „Er hat nichts im Verborgenen geredet", wie der synoptische Christus vielfach that. Nun aber lag es nahe, dasjenige, was nur für den engern Kreis der Jünger war, zusammenzufassen und ebenso in einer fortlaufenden Reihe von Reden darzustellen, wie vorher mit den Worten und Zeichen an die Welt geschehen war. So machte nun auch Johannes einen Schlussstrich nach dem öffentlichen Auftreten Jesu, und meldet ausdrücklich seinen Rückzug von der Welt zur Stunde, da sein Feierabend gekommen war[2]. Eine solche Feierzeit schildert der Evangelist nunmehr im letzten Abend. Hieher verlegt er alle Reden an die Jünger, Instructionen, Warnungen und Tröstungen, welche die Synoptiker theils selber an diesem Abend bringen, theils unmittelbar vorher in den Endgleichnissen und Weissagungen, theils auch früher in der Zeit der Apostelwahl und ersten Mission. Als Erinnerung daran, dass das Alles, was Johannes Jesus am letzten sagen lässt, den Jüngern schon sonsther bekannt sei, klingen darum vielfache Notizen wie Kehrverse: „das hab ich euch gesagt"[3].

Der Abend ist der letzte, die Stimmung eine solche des Abschiedes; da kommen dem Verfasser auch mancherlei wehmütige Reden und Scenen des Alten und Neuen Testamentes in den Sinn, insbesondere Abschiedsbilder. Solche sind ausser den Abschiedsreden der weltlichen Würdenträger Josua und David der Abschied Mosis, Samuels und Elias, der drei grossen Propheten Israels, vor Allem Samuels, der noch mehr als Melchisedek und Moses, den Philo so darstellt, alle drei Würden der Salbung in sich vereinigte als Priester, Richter, Prophet und der auch noch wegen seines Schicksals der Verwerfung besser als sie zum Typus des leidenden Christus passt. Im Neuen Testament tritt besonders der Abschied Pauli, des Antitypus Christi, ins Auge, eine Scene, die selber auch wieder dem Abschied Samuels nachgebildet ist[4].

Der Abschiedsabend nach den Synoptikern, insbesondere nach dem am reichsten malenden Lucas enthält sieben Stücke, die sich in drei Abtheilungen gliedern lassen. Zunächst kommen

[1] Joh. 18, 20, [2] Joh. 12, 36. [3] 14, 26. 15, 17. 16, 1. 4. 6. 25. 33.
[4] Jos. 23. 24. II Sam. 23. I Kön. 2. Deuteron. I Sam. 12. II Kön. 2. Act. 20, 17 ff. vergl. I Sam. 12, 16—18 mit Joh. 12, 29 ff. I Sam. 12, 21. 24 mit Joh. 12, 35 ff. I Sam. 12, 3. 13, 12 m. Joh. 19, 15. S. Philo II, 179. S. 606, 3.

zwei Erzählungsstücke: Passahmahl und Abendmahl mit entsprechenden Reden; sodann das Verhalten der Jünger und die Auslassungen Jesu darüber: der Verrath des Judas, die Verleugnung des Petrus und der Rangstreit der Zwölfe; endlich eigentliche Abschiedsworte der Verheissung und Ausrüstung; das Ganze schliesst mit dem Lobgesang ab. Aehnlich gruppirt der neue Evangelist, indem er voran, wie gewohnt, die Handlung stellt, welche als Illustration ihre eigenthümlichen Lichtreflexe auf die folgenden Reden wirft; dann kommen die Warnungen an die beiden Apostel; endlich die eigentlichen Abschiedsreden, welche übergehen in einen abschliessenden triumphalischen Hymnus.

Alle diese Theile aber werden gründlich umgeformt, bezw. ersetzt, verkürzt und erweitert; und zwar gilt, wie bisher, das Kürzen und Aendern von den erzählenden Partien, die Erweiterung von den lehrhaften Redetheilen.

1. Vorbild und Nachfolger Christi.

XIII.

Die Ereignisse und Reden des letzten Abends eröffnet in der Synopsis eine Mahlzeit, welche in der Stiftung des hl. Abendmahls gipfelt. Jene Mahlzeit ist das Passah, das Bundesmahl des Alten Testaments, dessen Feier durch Jesus an seinem letzten Abend von den Synoptikern anscheinend sogar angelegentlicher geschildert wird als selbst die neue Stiftung für die Christenheit.

Indessen weist kein anderes Moment der gesammten Leidensgeschichte darauf, dass Jesus am letzten Abend Passah gefeiert habe, bezw. dass Jesu Todestag auf den ersten Mazzatag fiel. Paulus bezeichnet diese letzte Nacht als die „Verrathsnacht", während ihm doch so nahe lag, das Passah hereinzuziehen in seinen Bericht. Aber auch Jesus selbst nimmt in seiner Abendmahlsstiftung keinen Bezug auf diese bedeutsame Nationalfeier. Ja mancherlei Züge, wie überhaupt die Verurtheilung, Hinrichtung und Bestattung Jesu selber, sprechen dagegen, dass Jesu Todestag der hochheilige erste Festtag des Passah, und dafür, dass er vielmehr der Rüsttag zu dem grossen

Feiertag gewesen sei[1]. Wie dem aber auch sei, der neue Evangelist hat ausser diesen etwaigen historischen Gründen noch höhere, nämlich solche typisch-allegorischer Art, nach welcher er sich veranlasst sieht, Jesus als das wahre Passahlamm zu betrachten und somit seinen Todestag auf das Passah zu verlegen, so dass er, der das christlich-wahre Passahlamm selbst gewesen ist, nicht das jüdisch-typische gegessen haben kann. Folglich wird die letzte Mahlzeit Jesu, welche seine Jünger zu traulich-innigem Zusammensein um ihn sammelt, statt zu einem Passah zu einem gewöhnlichen Abendmahl und zwar vor dem Fest.

Damals war der Satan in Judas den Iskarioten gefahren und dieser hatte seinen Pact mit den Hohenpriestern geschlossen und „günstige Gelegenheit ihn zu verrathen gesucht“[2]. Jesus aber wusste das, wie er nachher bewies. Damit war das Schicksal Jesu besiegelt; die Stunde war gekommen, wie bemerkenswerth für Johannes der dritte Evangelist beim Einbruch des letzten Abends meldet. So fasst nun Johannes alle diese Momente der synoptischen Erzählung zusammen in eine übersichtliche Schilderung der Lage[3]: *Vor dem Feste des Passah aber, da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt hinübergehen sollte zum Vater; . . . und da ein Abendmahl stattfand und der Teufel schon* (ihm) *in Sinn gegeben hatte, dass ihn Judas Simonssohn der Iskariote verrathen sollte. . .*

Mit dem synoptischen Passah ist die Feier des Abendmahls verknüpft. Johannes hat aber das Wesentliche dieser Stiftung mit der wunderbaren Speisung verbunden und die Ideen, die er darin eingehüllt sieht, in der daran sich anschliessenden Rede entwickelt. Dort ist auch klar geworden, warum Jesus mit seinen Jüngern, welche bei ihm „Worte ewigen Lebens“ suchen und den Glauben und die Erkenntniss haben, dass er der Heilige, der Logos Gottes — warum Jesus im Kreise dieser Vollkommenen keine Eucharistie feiert und feiern kann. Das Abendmahl

---

[1] „Ja nicht auf das Fest!“ Mt. 26, 5. Mc. 14, 2, von Lucas, welcher sich's überhaupt angelegen sein lässt die Passahfeier Jesu zu betonen, ausgelassen. — Simon von Kyrene Mc. 15, 21. Rasches Begräbniss Mc. 15, 42. [2] Lc. 22, 3. [3] Philo II, 179. Schluss des Lebens Mosis: Zuletzt als er die Heimkehr von hinnen in den Himmel machen sollte und das sterbliche Leben verlassend unsterblich werden, abgerufen von dem Vater, da noch weissagte er dem gesammten Volke, was jedem Stamme und Geschlecht in Zukunft begegnen sollte. S. S. 604.

ist dort als eine Volksspeisung geschildert, es ist ein Bild und Gleichniss, Zeichen und Parömie. Denn „mit allerlei Gleichnissen redete Er zu der Menge das Wort, wie sie's konnten hören; seinen Jüngern aber als solchen, die „Ohren haben zum Hören" erklärte er Alles im Besondern"; oder wie Jesus bei Johannes sagt: bisher hatte er in Bildern geredet, jetzt kommt die Stunde, da er nicht mehr in Bildern, sondern offen heraus sprechen will[1]. Solche besondere Erklärungen im engeren Kreise seiner Jünger gibt nun Jesus eben am letzten Abend und zwar sind es insbesondere Verheissungen, Darbieten seines geistigen höheren Selbst, seines in anderer Form erscheinenden Wesens, also dasselbe, was die Parabel des Abendmahls bedeuten will. So übergeht also Johannes die äussere Form des Abendmahls an diesem Ort, weil er eben hier an Stelle dieser Gleichnisshandlung gerade das bringt, was sie bedeutet; gerade wie er auch das Passahmahl auslässt, weil er Jesus selbst als das wahre Passah darstellen will.

Für den Wegfall dieser Geschichte wird sich Johannes wohl nach einem Ersatz umsehen, da er ja stets seinen Reden eine Erzählung als Vignette voranzustellen liebt. Dieser Ersatz findet sich leicht aus der vorliegenden Situation, wie aus den Ereignissen und Reden, welche in der Synopsis von diesem Abend berichtet werden.

In der Synopsis wird von einem Rangstreit der Jünger erzählt; ähnlich wie auch Paulus bei Gelegenheit der Eucharistie von Streitigkeiten in der Gemeinde redet, die auch aus Eifersucht und Stolz hervorgingen[2]. Jesus verweist seine Jünger zur Demuth, indem er sein eigenes Beispiel zum Vorbild hinstellt; sie sollten ihre Grösse gerade im bescheidenen Liebesdienst suchen, wie Er selbst es thue. „Wer unter euch will der Grösste sein, der sei aller Diener, gleichwie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene. . . . Denn wer ist der Grösste, der zu Tische liegt oder der dient? nicht der zu Tische liegt? Ich aber bin unter euch wie der Dienende"[3].

Als solchen zeigt sich Jesus bei dem letzten Mahle zwar nicht; aber er redet davon, dass seine Jünger in seinem Reich

---

[1] Joh. 16, 25 vgl. Mc. 4, 33 f. [2] Lc. 22, 24 ff. (φιλονεικία). I Cor. 11, 16—22. (φιλόνεικος), 33—34. [3] Mt. 20, 20 ff. Parr. Lc. 22, 24—29. cf. II Cor. 4, 5.

an seinem Tische essen und trinken dürften, indem er ihnen zutheile, was ihm vom Vater bestimmt sei. Dies ist in einer andern Rede näher dahin ausgemalt: Er der Herr werde am Feier-Abend sich aufschürzen und seine getreuen Knechte zu Tische sitzen lassen und sie nach der Reihe bedienen“ [1].

Dieses Wort wäre nun in Scene zu setzen. Das Aufwarten bei Tisch ist indessen noch nicht die tiefste Demüthigung, von welcher Jesus in seinen verschiedenen Sprüchen redet, zumal da es den Herrn immer noch einigermassen als Wirth erscheinen liesse. Sklavendienst musste es sein, „Knechtsgestalt“ musste er nach Paulus annehmen in seinem „Gehorsam“ [2]. Dazu schickte sich besser ein anderer Tischdienst, der im Orient gebräuchlich ist, nämlich die Fusswaschung, welche vor Tafel, aber auch vor Schlafengehen und nach Beendigung einer Wanderung stattzufinden pflegte; sie war eigentliche Sklavenarbeit, wie das Schuhriemenlösen, das als Einleitung dazu dient [3]. So schildert nun Johannes den, der in Gottesgestalt war, wie er sich erniedrigt in Knechtsgestalt. Und wie er in der berühmten synoptischen Kundgebung seines Selbstbewusstseins mit dem Hoheitsgefühl, dass Gott ihm Alles übergeben habe, zugleich sich als Vorbild innigster Demuth hinstellt, so meldet auch der neue Evangelist jenes Hoheitsbewusstsein Jesu als Folie für seine Herablassung zu den Gläubigen: *Im Bewusstsein, dass der Vater ihm Alles in die Hände geben, und dass er von Gott ausgegangen sei und zu Gott hingehe, steht er auf vom Mahl und legt seine (Ober)-Kleider ab,* so dass er im allereigentlichsten Sinne in Sklaventracht erscheint, *umgürtete sich mit einem Linnen,* wie es ähnlich in der Synopsis vom dienenden Herrn gesagt war, *und fing an der Reihe nach den Jüngern die Füsse zu waschen und trocknete sie ab mit dem Tuch, mit dem er umgürtet war.* Dabei zeigt sich's, dass hier der Rangstreit der Jünger um die Ehrensitze zur Rechten und Linken Jesu zu Ungunsten des Petrus entschieden ist und dem Begehren des Johannes gewillfahrt [4], indem jener nicht der Erste ist, dieser aber, wie sich nachher ergibt, an Jesu Seite liegt.

So hat nun der Evangelist eine neue Handlung an der Spitze seines Abschiedsabends, die um so passender ist, weil er diesen

[1] Lc. 22, 28 f. 12, 37. [2] Matth. 20, 27. Phil. 2, 7. [3] Gen. 18, 4. 19, 2. 24, 32. 43, 24. Richt. 19, 21. I Sam. 25, 41. Luc. 7, 44. I Tim. 5, 10. S. o. S. 399. [4] Vgl. Lc. 22, 29 ff.

selbst als ein Abendmahl im Wort angesehen wissen will. Die Fusswaschung erscheint somit sinniger Weise als Einleitung zu diesem Johanneischen Abendmahl.

In die Fusswaschung kann aber eine tiefere Bedeutung gelegt werden, wie eine solche ja auch in der Fusssalbung Jesu hervortritt. Der Hebräerbrief schildert die Christen als Solche, welche mit wahrhaftigem Herzen in Fülle des Glaubens, die Herzen gereinigt vom bösen Gewissen und den Leib gebadet mit reinem Wasser vor Gott treten. Der Epheserbrief aber malt die Gemeinde als Braut, welche „Christus geliebt und weihend gereinigt hat durch das Wasserbad im Wort, damit er sie sich heilige und fleckenlos darstelle“ [1]. Diese Aussagen scheint nun Johannes in folgender Anschauung zu vereinigen. Gebadet wird der Jünger Christi im Wort, denn dieses ist ja Geist und damit tauft oder badet eben Jesus, so dass er zu seinen Jüngern sagen kann: *Ihr seid rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe.* Durch solches „Bad“ wird der Jünger Christi rein, ähnlich wie Petrus in der Apostelgeschichte bezeugt, der Herzenskündiger habe die Herzen der Heiden gereinigt durch den Glauben (an sein Wort oder seinen Logos)[2]. Der gläubige Christ aber verunreinigt sich bei seinem Gange durch die Welt zum Abendmahl des Himmels noch die Füsse: diese also brauchen noch der Waschung, wie es von der Braut im Hohenliede heisst. Des Blutes Jesu aber bedarf der Christ nach Hebräerbrief a. a. O., um zum Heiligen zu gelangen. Er hat uns, sagt die Offenbarung geliebet und gewaschen von unsern Sünden in seinem Blut, das nach den Abendmahlsworten Jesu selbst eben dazu vergossen wird[3]. So wird die Christenheit, welche im „Worte“ gebadet ist, durch das Blut Christi „völlig rein“, wie es der Beter im Psalm begehrt[4]. Dies ist der letzte Liebesdienst, den Jesus den Seinen erzeigt, es ist die letzte Stufe im Gehorsam bis zum Tode, ja zum Sklaventod am Kreuz. Nach dieser Anschauung kann Johannes erwähnen, dass Jesus die Fusswaschung vollzog, *um den Seinen seine Liebe bis ans Ende zu beweisen, nachdem er sie geliebt von Anfang an.* Es ergibt sich dann der Sinn der Auseinandersetzung

[1] Hebr. 10, 22. Eph. 5, 25 f. [2] 15, 3. Act. 15, 9 vergl. 8, 21. 26, 18. [3] Hebr. 10, 19. Ap. 1, 5. H.-L. 5, 2. Luc. 22, 20. Marc. 14, 24 mit 10, 45. — Philo I, 115: Der Weise wäscht nicht nur den Leib, sondern auch die Füsse, die Träger der Lust d. h. er weiht sich ganz und gar. [4] Ps. 51, 4.

mit seinem Jünger: *Werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil an mir*, am Logos und seinen Gaben, wie Simon Petrus dem Simon Magus sagt, dessen Herz nicht aufrichtig vor Gott war, sondern voll Tücke und Bosheit, wie das des Simonssohnes Judas; oder *kein Theil mit mir* nämlich an dem Tische des Gottesreichs, welches Jesus nach der Synopse beim Rangstreit der letzten Nacht seinen Jüngern vermacht, von dem aber der Gast ohne hochzeitlich reines Kleid, das ist aber deutlich Judas, ausgestossen wird[1], wie ihn Jesus auch hier ausdrücklich ausnimmt mit den Worten: *Wer gebadet ist, braucht nur noch die Füsse zu waschen, er ist ganz rein; und ihr seid rein, aber nicht alle.* Endlich erklärt sich das geheimnissvolle: *Was ich thue, das weisst du jetzt nicht; du wirst es aber nach diesem verstehen,* nämlich nach dem Tode des Herrn, in welchem sich das Räthsel dieser Sinnbildhandlung lösen wird.

Dass Johannes die Auseinandersetzung über den mystischen Sinn dieser Handlung gerade in einen Dialog mit Simon Petrus kleidet, entspricht der dramatischen Manier des Schriftstellers, wie dem Charakter des Petrus, der gerade auch, an diesem Abend provocirend hervortritt; Petrus war es ja auch, der sich gegen das Leiden des Herrn sträubte. Insbesondere aber bildet Simon Petrus der Verleugner einigermassen ein Seitenstück zu Judas Simonis dem Verräther, und er gerade bedarf der Warnung, diesem zu gleichen[2].

„Er hat geliebet und gewaschen", heisst es bei Paulus und dem Apokalyptiker; seine bis in den Tod, ja gerade im Tod bewiesene Liebe soll den Seinen die Fusswaschung Jesu vor Augen stellen; das ist der eine Sinn dieser Handlung, der bisher dargelegt wurde. Im besondern aber ist dieser Liebesbeweis ein Liebes*dienst*. Diesen Gesichtspunkt, der den Ausgang zur ganzen Construction dieser Geschichte gegeben hatte, gilt es nun aber auch hervorzuheben in einer eigenen erklärenden Rede. Sie schliesst sich durchaus an die entsprechenden synoptischen Redestücke an. „Einer ist euer Meister und Vorsteher, Christus", sagt Jesus dort, wo er seinen Jüngern demüthigen Dienst als christliche Herrlichkeit empfiehlt. Dies lässt hier Johannes schär-

[1] Act. 8, 13 f. 21 ff. cf. II Cor. 6, 15. Lc. 22, 29 f. Mt 22, 11 f. Offb. 3, 4 cf. Gal. 3, 27. [2] Mt. 16, 22.

fer hervorheben in dem Spruch: *Ihr heisset mich Meister und Herr und saget recht daran; denn ich bin's.* „Der Grössere aber soll euer Diener sein", setzt Jesus in der synoptischen Rede hinzu; und an einer Parallelstelle fügt er bei: seine Jünger sollten einander Knechtsdienste leisten als rechte Bürger seines Reiches, gleich ihm selbst, der auch nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern selber zu dienen. So stellt sich denn auch hier Jesus als Exempel der Demuth hin[1]: *Wenn nun ich, euer Herr und Meister euch die Füsse gewaschen habe, so sollt ihr auch euch untereinander die Füsse waschen,* d. h. aber, wie es in den synoptischen Stellen jenes Kapitels ohne Bild gesagt ist, einander die Sünden vergeben; überhaupt aber der Sünder und Geringen euch annehmen[2]. Denn *ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr auch thut, wie ich euch gethan habe,* nicht blos als Jünger einander, sondern auch als Apostel den Gläubigen. Denn die Apostel Jesu sind nicht Herren des Glaubens, sondern Diener, Knechte, Haushalter, wie Jesus und Paulus sagen. Und den Mittelpunkt aller Apostelinstruction bildet der Spruch, den Jesus auch bei dem Rangstreit dieses Abends berührt und den Johannes durch diese Rede leise variirt dem Herrn mit der bekannten Betheuerung in den Mund legt: *Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ein Knecht ist nicht grösser als sein Herr und ein Apostel nicht grösser als der ihn gesandt hat.* Die Apostel sollen als kluge und treue Haushalter ihres Herrn Willen thun an seinem Hausgesinde. „Selig" gepriesen werden die Knechte, die ihres Herrn Willen nicht nur „wissen", sondern auch „thun", für sie eben „wird er sich aufschürzen und sie bei Tische bedienen", verheisst Jesus[4]. Darnach schliesst er hier die Rede mit der Mahnung und Verheissung: *So ihr das wisset, selig seid ihr, wenn ihr solches thut.*

Aber freilich nicht alle thun's, das weiss der Herr und hat es vorausgesagt. Nach der Seligpreisung des getreuen Knechtes redet er sofort von einem ungetreuen. An die Schilderung der hülfreichen seelsorgerlichen Thätigkeit eines Apostels und Hirten knüpft er das Wehe über den, von welchem Aergerniss kommt,

---

[1] Mt. 23, 8. 10. 11. 20, 28 vgl. 25—27. 11, 29. [2] Mt. 18, 15. 21 ff. 5 ff. 10—14. Eph. 4, 32 vergebet Einer dem Andern, gleichwie euch Gott vergeben hat in Christo. [3] Mt. 10, 24. Lc. 22, 27. [4] Mt. 10, 25. Lc. 12, 42. 37. 47.

Damit ist aber der Gedanke auf den ungetreuen Knecht und falschen Apostel in ihrer Mitte gelenkt. Wenn aber in Bezug auf diesen die Frage entsteht, wie ein solcher Verräther in dem Kreise der Vertrauten Jesu weilen konnte, so sagt schon über den Aergerniss gebenden Menschen, bei dem man vor Allem an Judas denkt[1], der Herr: „es muss Aergerniss kommen“, und wenn er auch bei der Verrathsankündigung das Wehe über den Verräther ruft, so sagt er doch von vornherein, es sei so „seine Bestimmung“, „es steht so geschrieben“; und das weiss und sagt er zum Voraus: „der mit mir isset, der wird mich verrathen“, wie der Ewige sagt: Ich bin Jahveh, Neues sag ich an, ehe es aufgeht, verkünd ich's euch[2]. Diese Erinnerungen und Reflexionen geben sich bei Johannes so wieder: *Ich rede nicht von euch allen; ich weiss, welche ich auserwählt habe*[3]. *Aber es musste die Schrift erfüllt werden: Der mit mir das Brot isst, erhob gegen mich die Ferse. Von jetzt an sage ich's euch, bevor es geschieht, damit ihr glaubet, wann's geschieht, dass Ich Bin.*

Nach diesem episodischen Seitenblick auf Judas, der übrigens bei Johannes öfters vorkommt[4], kehrt die Rede zum Thema der Fusswaschung zurück und schliesst ab mit dem Schlusswort der Instructionsrede des ersten Evangelisten, welches auf eine Warnung vor Untreue in der Nachfolge Christi folgt; übrigens ist der Spruch nach Gewohnheit durch Parallelen etwas variirt[5] und als Herrnwort mit der Betheuerung eingeführt: *Wer annimmt, wen ich senden werde, der nimmt mich an, wer aber mich annimmt, der nimmt den an, der mich gesandt hat.*

Die Anzeige des Verraths und Verräthers, welche sich schon in der vorhergehenden Rede vorgedrängt hatte, ist für Johannes, der in Jesus den Herzenskündiger sehen und darstellen will und der vielleicht schon jüdische und heidnische Bedenken nach Art des Celsus wegen des Verrätherapostels gehört und zurückzuweisen hatte, äusserst wichtig[6]. Deshalb bringt er die von den

---

[1] Lc. 22, 21. 22. Mc. 14, 21. Mt. 16, 24 vgl. m. Lc. 17, 1 f. Clem. I, 46. Marcion Tert. IV, 35. Clem. Alex. Str. III, 561. Orig. hom. 25 in Num. [2] Jes. 42, 8. 9 vgl. Joh. 14, 29. Act 1, 16. [3] Schon hier schwebt Mt. 22, 14 vor: S. u. S. 615. [4] 6, 64. 70 f. 17, 12. Daher ist eine Umstellung des Verses (hinter 16), wodurch freilich der Zusammenhang einfacher würde, nicht gerechtfertigt. [5] Mt. 10, 40. Mc. 9, 37 vgl. Mt. 25, 40. Lc. 10, 16. [6] Vgl. 2, 24 f. 6, 64 f. 17, 12. Act. 1, 15 ff. Celsus Or. II, 9, 11.

Synoptikern gezeichnete Scene in noch viel detaillirterer Ausführlichkeit[1].

Zunächst malt er die in dem Uebergangswort des Lucas vom Abendmahlsbericht in die Verrathsanzeige mit „Doch" angedeutete Stimmung aus. Es ist nicht sowohl das Gefühl schmerzlicher Wehmuth als vielmehr das der Entrüstung, was Johannes in dem Worte findet, bezw. hineinlegt. Nicht die mehr sinnlich-seelische Betrübniss des synoptischen Jesus findet der neue Evangelist angemessen, sondern vielmehr eine geistige Aufregung, eine innere Empörung gegen den Widersacher und Abweisung desselben, wie beim Tode des Freundes. Daher wieder der Kehrvers des Psalmes, dessen Vorgänger eben auf Judas citirt war: *Er ward erschüttert im Geiste.* Die Feierlichkeit der Ankündigung wird gesteigert durch die Betheuerung und die Einleitung: *Er bezeugte und sagte: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Einer von euch wird mich überliefern*[2]. Die „Betrübniss" der Jünger darüber verwandelt Johannes in seine gewöhnliche Verlegenheit über das Gesagte und ihre Aeusserungen lässt er ebenso nach Gewohnheit zunächst unter ihnen selbst vorgehen[3], was übrigens hier schon sein Vorgänger angebahnt hat: *Die Jünger blickten einander an in Verlegenheit, von wem er rede.* Statt der directen Anfrage an den Herrn bringt er, ebenfalls wie sonst öfter[4], eine umständliche Vermittlung. Die Anregung dazu lässt Johannes von dem Apostel ausgehen, der der synoptische Rivale des einen Vertrauten ist und zudem stets die Rolle des Neugierigen oder Fragenden spielt, während der andere liebt und schweigt[5]. Also es *war einer von seinen Jüngern an dem Busen Jesu gelegen, welchen Jesus liebte. Diesem nun winkt Simon Petrus und spricht zu ihm: „Sage, wer ist's, von dem er redet?" Da lehnt sich dieser also an Jesu Brust und spricht zu ihm: „Herr, wer ist's"?*

In seiner synoptischen Antwort bezeichnet Jesus den Verräther zunächst als solchen, „der mit mir (soeben) in die Schüssel taucht", womit eben der Verräther verrathen wird, wie sich (bei Matthäus) aus dessen Frage zeigt. Für Johannes ist aber

---

[1] Vgl. Mt. 26, 21 ff. Mc. 14, 18 ff. Lc. 22, 21.
[2] Mt. 26, 21. Mc. 14, 18.
[3] 4, 27. 33. 5, 42. 6, 40 f. 60 f. u. s. f. Lc. 22, 23.
[4] 12, 21 f. 1, 36 f. 42 f. 46 f.
[5] Lc. 22, 8. Mt. 20, 24. Act. 3, 1. 4, 8. 19.

diese Handlung zu einfach und zu zufällig. Er lässt Jesus den Bissen selber eintauchen und dem Judas geben. Damit erreicht der Evangelist ein doppeltes oder dreifaches. Zunächst ist es eine Art Nachbildung oder auch ein Widerspiel der paulinischen Abendmahlslehre, indem Jesus dem ungetreuen Judas allein bietet, was er in der Synopse den Getreuen gibt; während aber diese mit Christi Geist erfüllt werden, isset und trinket (bemerke das Eintauchen) sich Judas, der Unwürdige selbst das Gericht oder den bösen Geist, und macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn[1]. Ferner ergibt sich so eine genauere Erfüllung des Schriftwortes: „Mein Freund, der mein Brot isst, erhebt gegen mich die Ferse"; denn den Freunden gibt man zur Auszeichnung nach orientalischer Sitte einen Bissen in den Mund. Sodann wird Jesus die Initiative auch in dieser Handlnng zugeschrieben, wie stets Johannes darzustellen bemüht ist und wie es namentlich hier am Platze ist: nicht nur mit seiner Einwilligung, sondern nach seiner Veranstaltung darf der Verräther handeln. Mit dem Bissen gibt Jesus gleichsam das Zeichen, dass jetzt das Schriftwort in Erfüllung gehen möge, dass jetzt der scheinbare „Freund" die „Ferse erhebe" gegen Jesus d. h. hinterlistig, tückisch gegen ihn handle. Bisher hat Jesus ihn bewahrt, ihn gehalten, dass er seiner Bestimmung als Verräther gemäss noch nicht handele, jetzt aber, da die Stunde gekommen ist, gibt er ihn ähnlich (aber auch nur ähnlich) wie Paulus den Bösen dem Satan[2], seinem Schicksale, d. h. seinem bösen Genius preis mit dem letzten Freundeszeichen, bezw. mit dem Aussprechen dessen, was er sei und thun solle, womit der Bann, der ihn seither gehalten, gebrochen ist. Darum heisst's: *Und nach dem Bissen, da ging der Satan in ihn,* wie's Lucas schon gemeldet[3]. Ja Jesus drängt ihn nunmehr zur That, gibt gleichsam den Befehl dazu, wie der tapfere Held denen das Commando gibt, die ihn zu Tode treffen sollen. *Jesus sagt nun zu ihm: Was du thust, beschleunige!* So hatte Jesus wenigstens den Vertrauten sein klares Wissen und zugleich dem Judas sein festes Wollen gezeigt in Bezug auf das, was geschehen sollte. Die Uebrigen aber brauchten es nicht, oder noch nicht zu wissen, namentlich, was das letzte

---

[1] Vgl. I Cor. 11, 27. 29. [2] I Cor. 5, 13f. S. u. 615f. [3] Lc. 22, 3 cf. Eph. 4, 27f.

Wort besagen wollte. Vielmehr mussten sie im Missverständniss erhalten werden, um zu motiviren, dass sie nicht etwa dem Verräther die Wege verlegten. Deshalb musste nun das letzte Wort mindestens zweideutig, ja für alle ausser Judas unverständlich gesprochen werden. Dies liess sich aber um so leichter erreichen, wenn daran erinnert wird, dass Judas eine Sonderstellung im Kreise der Zwölfe einnahm nach der schon angebahnten Darstellung des Johannes. An dieses Amt wird er erinnert durch eine bei Lucas gemeldete Rede Jesu vom Beutel und Einkaufen[1]. So heisst's nun: *Dies* (das letzte Wort Jesu von der Beschleunigung) *verstand keiner der zu Tische Liegenden; denn etliche meinten, weil Judas den Beutel hatte, Jesus sage ihm: „Kaufe, was wir nöthig haben auf's Fest"; oder* (meinten die Andern), *er solle den Armen etwas geben.*

Aber noch ein Anderes ist zu berücksichtigen. Es muss einem feinern Gefühl unleidlich erscheinen, dass der Verräther an diesem feierlichen Abend sogar während der tiefsinnigsten Herzensergüsse Jesu zugegen sei. Schon bei der Fusswaschung stört den Evangelisten offenbar einigermassen die Anwesenheit des Verräthers, weshalb er auch auf diesen ausdrücklich bezug nimmt. Dagegen empfiehlt es sich nun, den Judas wenigstens von dem Johanneischen Abendmahl, den eigentlichen Abschiedsreden auszuschliessen und zu entfernen.

So sagt David, während er die Getreuen zu Dienern wählt und bei sich sitzen lässt, es müsse ihm aus den Augen, wer Trug übt in seiner Umgebung, er leidet die verkehrten Herzen nicht, sie müssen von ihm weichen[2]. Dieses Sinnes ist auch Paulus: Was für Gemeinschaft soll sein zwischen Licht und Finsterniss? wie stimmt Christus und Belial? oder wie hat der Treue (Gläubige) Theil mit dem Untreuen (Ungläubigen)? So fragt er seine Christen und fordert sie mit Prophetenworten auf, den Bösen aus ihrer Mitte zu schaffen, so wie man zum Passah alles Unreine hinausschafft[3]. Ebenso wird nach einem Gleichniss des Herrn derjenige, der „kein hochzeitlich Kleid anhat", d. h. der zu den Berufenen aber nicht Auserwählten gehört, oder wie Paulus beim Abendmahl sagt, der unwürdig isset und trinket,

---

[1] Lc. 22, 35 f. S. 610. [2] Ps. 26, 4. 6. 101, 2—4. 6. 7 vgl. Joh. 12, 26.
[3] II Cor. 6, 14 ff. Jes. 52, 11. I Cor. 5, 13. 4 ff. vgl. Joh. 13, 8. 10 f. 30.

zur Entfernung verurtheilt und „hinausgestossen in die Finsterniss draussen“. Damit stimmt endlich noch eine andere Gleichnissskizze, die in der Synopse vielfach berührt ist, am eingehendsten aber, wie es scheint, in einem ausserkanonischen Synoptiker. Viele werden zu mir sagen: Wir haben vor dir gegessen und getrunken, wir haben an deinen Mysterien theilgenommen und wurden erfüllt mit aller deiner Lehre und du hast uns gelehrt auf den Strassen. Und ich werde ihnen antworten und sagen: „Wer seid ihr, die ihr die Ungerechtigkeit und das Böse bisjetzt thut? darum gehet hinweg in die Finsterniss draussen“. Und zu jener Stunde werden sie weggehen in die Finsterniss draussen[1]. So lässt es nun Johannes dem Berufenen aber nicht Auserwählten[2] ergehen; dem Jünger, der theilgenommen an des Herrn Mysterien und Worten bisher, der aber ein Thäter der Ungerechtigkeit (ein „Belial“) ist: dem Gaste im Himmelreich, der aber „nicht rein ist“, kein hochzeitlichgewaschenes Kleid anhat, der von dem Herrn den Bissen empfing, aber sich selbst zum Gericht gegessen hat. Freilich nicht hinausgestossen wird er, wie es in der einen synoptischen Rede heisst; denn die zu ihm kommen, stösst der johanneische Christus nach seiner ausdrücklichen Erklärung bei seiner Abendmahlsrede nicht hinaus. Vielmehr gibt der Logoschristus nur die Veranlassung zur Krisis, die Scheidung vollziehen diejenigen selbst, die nicht zu ihm gehören, sie ziehen sich selber das Gericht zu, wie es in der paulinischen Abendmahlsrede heisst[3]. So wird Judas nicht eigentlich weggeschickt oder verstossen, sondern *da er den Bissen genommen hatte, ging er* (von selbst) *hinaus;* in die Finsterniss, denn *es war aber Nacht*[4].

Der Verräther war zu seiner That gedrängt: erklärt und angenommen war der lange vorbereitete und vorhergesagte Krieg, damit fühlte sich Jesus schon als Sieger und einen Triumphruf stimmt er an. Dazu passt auch der Aufschwung, mit dem der Prophet den Gottesknecht preist, nachdem er zur Scheidung der Reinen vom Unreinen aufgefordert hatte und nun das Passionsorakel beginnt. „Siehe mein Knecht wird erhöht werden und sehr verherrlicht“[5]. Also lautet bei Johannes der Siegeshymnus,

[1] Mt. 22, 11—14. I Cor. 11, 27 ff. Mt. 7, 22 f. 25, 46. Lc. 13, 25. Celsus bei Orig. II, 49. [2] 6, 70. [3] Joh. 6, 37. 8, 37. 3, 17. 20. [4] Act. 1, 24: „er ging an seinen Ort“. [5] Jes. 52, 13 vgl. 11. S. 615, 3.

den Jesus anstimmt, *als Judas hinausgegangen war,* und so sich die letzte Krisis im engsten Kreise vollzogen, der letzte Schattenflecken vom Sonnenglanze seines Lichtes verzogen hatte: *Nun ist der Menschensohn verherrlicht und in ihm ist Gott verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich und wird ihn bald verherrlichen.*

Dieser Verklärung geht freilich noch eine — schnell vorübergehende — Verdunklung voraus, wenn er durch die Schatten des Leidens und das dunkle Thor des Todes hindurchtritt. Da scheinen die Seinen ganz verlassen, verwaiste Kinder. Dessen gedenkt er mit Wehmuth: „Kindlein"! redet Er sie an aus dieser Stimmung heraus, aber auch mit der Betonung des vertrauteren Verhältnisses, in dem er zu den Auserwählten steht, nachdem das letzte widrige Element aus diesem Kreise entfernt war: *Kindlein! noch eine kleine Weile* (nur) *bin ich bei euch;* dann nicht mehr, und sie können auch nicht bei ihm sein und zu ihm kommen, wie die Schafe zum Hirten, der jetzt geschlagen wird. *Ihr werdet mich suchen; und wie ich zu den Juden gesagt habe, wohin ich gehe, dahin könnet ihr nicht kommen, so sage ich auch jetzt euch.*

Aber eine Nachfolge Christi verlangt er doch, auf dem Weg, den er geht, durch die Leidenspforte zur Herrlichkeit. Das ist der schmale Weg des christlichen und apostolischen Berufs, der aufopfernden Liebe. Auf diesen Weg verweist Jesus seine Jünger; dazu sind sie berufen nachzufolgen Christi Fusstapfen, der mit seinem Leiden für uns ein Vorbild hinterlassen[1]. Da braucht's also nicht die Meilensteine der alten Gesetzestafeln. „In dem Worte sind alle Gebote umfasst: Du sollst lieben". „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung". Es ist das neue Gebot, das der Schriftgelehrte erfragt, der neue Weg, die neue Methode, die zum Leben und zur Seligkeit führt, dieser Liebesdienst der vernünftige Gottesdienst, diese Aufopferung das recht gottwohlgefällige Opfer, gegenüber dem alten Mosesgesetz „das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi", wie es der Barnabasbrief nennt[2]. Der spätere Paulus fasst im Anklang an die Bergpredigt diese neue Gesetzgebung Christi, durch deren Erfüllung sich die Jünger

---

[1] I Petr. 2, 21. [2] Mt. 22, 37 f. 19, 16. 19. Gal. 5, 6. 14. Röm. 13, 8 bis 10. Jac. 2, 8. Barn. 2, 6. S. o. S. 427.

Christi von der Welt unterscheiden und „nicht ihr gleichförmig", sondern neue Menschen sind, zusammen in den Spruch: Werdet Nachfolger Gottes als liebe Kinder, und wandelt in der Liebe, gleichwie Christus euch geliebet hat und sich selbst für euch gegeben zu einem gottgefälligen Opfer[1]. Diesen Spruch legt Johannes dem Herrn in den Mund an seine Kindlein: *Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch unter einander lieben sollt. Wie ich euch geliebet habe, sollt ihr auch euch einander lieben.* Also nicht eine Ceremonie, nicht ein Opfermahl, nicht eine heilige gottesdienstliche Mahlzeit, nicht die Agape, sondern die Liebe ist das Symbol der Christenheit, das Kennzeichen der Jüngerschaft Christi: *an dem werden Alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt.* Uebrigens ist das, was Jesus seinen Jüngern im Abendmahl übergibt, sein Geist und Leben eben sein Liebesgeist und Liebesleben. Somit deckt sich der Inhalt jenes Gebotes völlig mit dem Gehalt dieser Sinnbild-Handlung. Das letzte Vermächtniss[2], das der scheidende väterliche Meister seinen verwaisten Kindern hinterlässt, ist bei Johannes wie bei den Synoptikern, im Gleichniss wie im Gebot, dasselbe gleichartige Erbe für die Gottesfamilie der Christenheit.

Der in der eben geschlossenen Rede eigentlich nur vorübergehend berührte Gedanke von der Nachfolge Christi ist weiter auszuführen und wird nach der öfters angewendeten Figur der Verzahnung[3] wieder aufgenommen durch einen Dialog, mit dem eine Scene erledigt wird, die sich an das synoptische Abendmahl anschliesst: das Anerbieten des „Simon", mit Jesu in Kerker und Tod zu gehen, das der Herr mit Ankündigung seiner Verleugnung beantwortet[4]. *Herr, wohin gehst du?* fragt er ähnlich wie die Juden in dem eben erwähnten Gespräch[5]. Jesus wiederholt seine Rede: *Du kannst mir nicht folgen* — aber mit der Beschränkung — für *jetzt;* denn folgen sollen und werden ihm auf dem Kreuzeswege die Jünger und, wie man aus der Synopse und Ueberlieferung entnehmen kann[6], vor Allem

[1] Röm. 12, 2. Eph. 4, 17 ff. 5, 1. 2. 7 vergl. 5, 43—48. [2] So heisst's auch wörtlich I Petr. 2, 18: Verlassenschaft. [3] Vgl. v. 21 m. 18 f.; 8, 21 mit 14. 6, 70 m. 64. 5, 30 m. 26 f. [4] Luc. 22, 31. 33. Vergl. zu 12, 35 f. (II Sam. 15, 19). [5] 7, 34 f. 8, 21 f. [6] Mt. 16, 22—24. Joh. 21, 18 f. II Petr. 4, 14.

eben Petrus, daher der Zusatz: *Du wirst* (mir) *aber später folgen.* Petrus aber meint in übertriebenem Selbstbewusstsein mehr thun zu können als Alle, und will mit ihm sterben, ja Johannes steigert dies im Anschluss an das Zeugniss, welches Paulus erhielt, dass er sein „Leben eingesetzt habe für den Namen Jesu“ [1], in das Anerbieten: *Mein Leben will ich für dich lassen,* was aber in dieser Weise als stellvertretendes Leiden nicht möglich ist und nur vom guten Hirten gesagt werden kann, wie Jesus sich in der Synopse bezeichnet, eben in dem Spruch, durch welchen dies Versprechen Petri veranlasst wurde. Dies aber lässt Johannes fast wörtlich, wie es in der Synopse geschieht, zurückweisen: *Wahrlich, wahrlich ich sage dir, nicht wird der Hahn krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast* [2].

So ist die unendliche Liebe Christi in ihrer Einzigartigkeit gezeigt und die Nachfolge der Apostel darin mit ihrer menschlichen Beschränkung.

2. Die Wiederkunft Christi.

XIV.

Ist in der Fusswaschung und den darauffolgenden Reden die Nachfolge Christi im Lieben und Leiden geschildert, so muss nunmehr von dem grossen Lohn im Himmel und auf Erden, von dem Trost und Beistand im Leben und der Herrlichkeit im Tode welche der Apostel auf dem Kreuzeswege wartet, geredet werden. Wie dabei der Missionsauftrag der Jünger an das Wort von Vorgehen und Nachfolgen oder johanneisch von Beispiel und Hingang Jesu angeknüpft ist, so geschieht dies mit der apostolischen Verheissung in dem evangelisch-apostolischen Ausdruck vom „Kommen“ des Herrn.

Zunächst sind die Jünger zu beruhigen über den Hingang Jesu. „Fürchtet euch nicht“! das ist der stete Refrain, mit dem der Herr die Apostel tröstet, als er sie in die feindliche Welt, ja in den Tod sendet, und ebenso als er sie einsam in ihren Anfechtungen findet [3]. Dies drückt Johannes mit dem beliebten

---

[1] Act. 15, 23. [2] Nach Luc. 22, 34 mit Weglassung des: „mich zu kennen“ und Zusatz des (verdoppelten) Amen aus Mt., Mc. [3] Mt. 10, 26. 28. 31. Lc. 12, 4f. 7. 32. Mc. 6, 50 Parr. S. o. S. 488. 490.

Kehrreim des 42—43. Psalmes aus[1]: *Euer Herz beunruhige sich nicht!* Als der positive Gegensatz zu Furcht und Zweifel wird aber in allen einschlägigen und parallelen Stellen der Glaube, das Gottvertrauen und das Zutrauen auf Christi Helfermacht, aufgerufen, und dass den Jüngern dieser Glaube nicht ausgehe in der Anfechtung, dafür hat Jesus nach der Synopse eben in dieser letzten Nacht gebetet. Daher die Aufforderung: *Glaubet an Gott und glaubet an mich*[2].

Worin aber besteht der Glaube, der die Jünger über ihres Meisters Hingang tröstet? Bei der Himmelfahrt werden sie auf seine Wiederkunft vertröstet und ebenso bei der Verkündigung ihrer Nachfolge auf dem Kreuzesweg. Wozu er aber in den Himmel geht, das sagt der Hebräerbrief: um als Vorläufer uns selbst den Zugang dorthin zu eröffnen und dann wieder zu kommen und die Wartenden hineinzugeleiten[3]. Anstatt dass die Jünger dem Verklärten sammt den Geistern der gen Himmel Entrückten vergängliche Hütten bauen wollen, will er also für sie „ewige Hütten bereiten und sie darin aufnehmen“[4]. „Denn wir Christen haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir, wie die Erzväter Fremdlinge auf der Erde waren; Gott aber bereitete ihnen eine Stadt“[5]. „Gott wird durch Jesus die Entschlafenen mit ihm führen und wir Lebende werden bei Jesu Wiederkunft ihm entgegen gerückt“[6]. Aber auch beim Tode des Frommen kann man sagen, Gott hole ihn heim und der Gläubige weiss, dass er beim Sterben heimkehrt zu Christus; bei Gott zu sein ist des Frommen Sehnsucht im Psalm des Heimwehs der Seele nach Gott und seinem Hause; abzuscheiden und bei Christus zu sein, des weltmüden Apostels Wunsch[7]. Alle diese Parusie-Vorstellungen fasst nun Johannes in die kindliche Bildrede: *In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; wenn nicht, so würde*

---

[1] Ps. 42, 5. 11. 43, 5 vgl. Mc. 6, 50. [2] N. 1 u. S. 619, 3 cf. Mt. 8, 26. Marc. 11, 22: habt Glauben an Gott. Ex. 14, 31: das Volk glaubte Gott und seinem Knechte Mose, denn es sah die Macht Jahvehs wider die Aegypter. [3] Mt. 16, 27 f. Act. 1, 11. Hebr. 6, 20. 9, 28. I Petr. 3, 18. Von einem Vorausgehen nach Galiläa redet Jesus auch beim Abendmahl Mt. 26, 32, wobei man die irdische Heimat Jesu und seiner Jünger als Gleichniss der himmlischen ansehen kann, wie z. B. Jerusalem Gal. 4, 26. Zum Bild und Ausdruck vgl. Jes. 36, 17. [4] Luc. 9, 33. 16, 10 cf. II Petr. 1, 14. 18. II Cor. 5. [5] Hebr. 13, 14. 11, 13—16. Phil. 3, 20. [6] I Thess. 4, 14. 17. [7] Weish. 4, 10. 14. Ps. 42. 43. Phil. 1, 23 cf. Lc. 23, 43: Du wirst heute bei mir im Paradiese sein.

ich's euch sagen. Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten. Und wenn ich hingegangen bin und euch Stätte bereitet habe, so komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit ihr auch seied, wo ich bin, nach der gegebenen Verheissung[1].

Die subjective Bedingung für solche Verherrlichung ist, wie Paulus nie versäumt hervorzuheben, das Mit Christo Leiden, die Nachfolge Christi auf dem Kreuzesweg, überhaupt der Glaube und Wandel in Christo. Davon ist bei Johannes schon geredet. Er will aber auch die objective Vermittlung der Seligkeit hervorheben, welche er ja überhaupt stärker betont als Andere. Daher fügt er an die Rede Jesu eine Aussage an, welche eine Wendung nach dieser Seite hin einleitet, indem er vom Wege zum Himmel redet. Dieser Satz ist wie gewöhnlich als Behauptung geformt, welche einen Einwand herausfordert und damit eine weitere dialogische Erörterung einleitet. Diese Ueberleitung geschieht aber durch ein Wort, welches doppelseitig auf's Vorhergehende wie Nachfolgende bezogen werden kann: *Und wohin ich gehe, dahin wisst ihr auch den Weg.* Den Einwand dagegen erhebt der Zweifler, welcher Weg und Ziel nicht zu kennen vorgibt. Aber die Apostel der Folgezeit wissen: In Jesu haben wir einen Zugang zum Heiligthum, welchen er uns eingeweiht hat als einen neuen und lebendigen Weg. Er ist „das Licht und die Wahrheit", um die der Sänger im Heimwehpsalm betet, dass sie ihn „geleiten möchten zu Gottes Wohnungen und zu Gott" selbst. Der Logos ist nach Philo „der Königsweg, welcher zum König d. i. Gott führt, der vollkommene Weg des Unvergänglichen, dessen Ziel die Erkenntniss Gottes ist". Darnach kann Jesus nicht nur der Wegbereiter und Geleiter genannt werden, sondern ähnlich wie er schon vorher „die Thüre" hiess, von sich sagen: *Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich*[2].

Ja er ist nicht nur der Weg, sondern implicite auch das Ziel, wornach Thomas auch gefragt, denn in ihm ist Leben, in ihm ist Gott, wie schon von Anfang nachgewiesen und eben gesagt ist: er ist die Wahrheit und das Leben. Und thöricht ist es, noch nach Gott zu fragen, wenn man ihn gefunden. Die

---

[1] 12, 26. [2] Hebr. 10, 20 vgl. Barn. 18. III Esra 4, 35 f. Philo I, 244. 294. S. o. S. 54.

Jünger haben gesehen und gehört, was viele Propheten, u. A. auch Mose und Elias zu sehen und hören begehrten: Gotteswerke, Gottesworte, ja Gott selbst. In diesen Gedankengang spielen natürlich aus der Synopsis die Glanzstellen des Sohnesbekenntnisses und der Verklärung herein. Die Form der Darstellung ist aber wiederum Behauptung, Entgegnung und Erklärung. *Wenn ihr mich erkannt hättet, so kenntet ihr auch meinen Vater. Und von nun an erkennet ihr ihn und habt ihn gesehen. Sagt Philippus zu Ihm: Herr zeige uns den Vater, so genügt uns*[1]. *Jesus sagt zu ihm,* wie er nach der Verklärung die Jünger wegen ihres Unglaubens anlässt[2]: *Solange bin ich bei euch und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen; wie sagst du doch: zeig uns den Vater! Glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, welche ich zu euch rede, rede ich nicht von mir; der Vater aber, der in mir bleibt, thut auch selbst die Werke. Glaubet mir, dass ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet doch wegen der Werke an sich*[3].

So hat Jesus, wie es die Jünger bedurften und selbst erbaten, ihren Glauben gestärkt, oder wie es bei der eben berührten Heilung des Mondsüchtigen heisst, ihrem Unglauben aufgeholfen[4]. Bei diesen beiden Gelegenheiten knüpft nun Jesus eine Rede an über die Kraft des Glaubens, welche eben in seinen Thaten so bewunderungswürdig sich kundgab. Wenn seine Jünger Glauben hätten, sagt er, dann würden sie noch Grösseres thun, ja Nichts würde ihnen unmöglich sein[5]. Und in der Parallele setzt er noch hinzu, was dort nur angedeutet war: „Alles was ihr betet und bittet, wenn ihr glaubet, so werdet ihr's empfangen und wird's euch geschehen" — nach einer andern Parallele „von meinem Vater im Himmel" und zwar wie es scheint durch Fürsprache Christi; „denn", ist hinzugesetzt, „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrer

---

[1] Vgl. Ps. 42 die Frage: Wo ist dein Gott? [2] Wie lange soll ich bei euch sein. Mc. 9, 19. [3] Eigenthümliche Parallele bei Philo I, 419 mit Bezug auf Ex. 24, 10: Es ziemt sich, dass die die Brüderschaft der Erkenntniss bilden, das Seiende (Gott an sich) zu schauen begehren, wenn sie's aber nicht vermögen, sein Ebenbild: den hochheiligen Logos, nach ihm auch das unter dem Sichtbaren vollkommenste Werk (den Kosmos). [4] Luc. 22, 32. 17, 5. Marc. 9, 19. [5] Luc. 9, 42. 43. Matth. 17, 19—21 vgl. Marc. 9, 28 f.

Mitte“ [1]. Diese synoptischen Herrnsprüche bringt nun auch Johannes mit einigen Variationen[2]. *Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer an mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die ich thue und wird grössere als ich thun* (gemeint sind Missionswerke nach Marcus), *denn ich gehe zum Vater. Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun,* indem ich von dort aus „euer Wort bekräftige durch mitfolgende Zeichen“, *damit der Vater geehrt werde in dem Sohn. Ja wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, ich werde es thun* (d. h. nicht sowol gewähren als ausrichten). Damit ist — in sinnig zweideutiger Weise — ausgesprochen, was sonst in der Synopsis gesagt ist, was Paulus demüthig von sich sagt und was nach dem Programm des Marcusschlusses und als Anschauung über das ganze Missionswerk der Jünger in der Apostelgeschichte hervortritt. „Nicht ihr seid's“, sagt Jesus, „die dann sprechen (und wirken), sondern der heilige Geist ist's; bezw. ich selbst will auch Mund und Weisheit geben und das Wort durch mitfolgende Zeichen bekräftigen“. So sagt Paulus: Christus lebet in mir, und ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht; der auch durch des Glaubens Kraft solche Machtthaten unter euch wirket; und Petrus: „Was sehet ihr uns an, als hätten wir diesen durch eigene Kraft und Frömmigkeit wandeln gemacht; vielmehr hat Gott sein Kind Jesus verherrlicht; in ihm steht dieser vor euch gesund, in dessen Namen allein Heil ist“ [3]

Mit dieser Zukunftswirksamkeit des verherrlichten Herrn in und durch seine irdischen Werkzeuge ist der Uebergang gemacht auf die Postexistenz Christi, oder was dasselbe ist, auf seine andere Erscheinungsform im Paraklet.

Der Geist ist nach Paulus und Lucas ein Vorrecht der Christen und Christi. Nur jene empfangen ihn, nur dieser vermittelt ihn, wenn auch Gott der höchste Geber ist. Nicht aus Gesetzeswerken, sondern durch das Glaubenswort wird er erhalten, sagt der Apostel denen, die Christum liebhaben wollen

---

[1] Matth. 21, 20—22. Marc. 11, 20—24 (16, 14—18). [2] Marc. 16, 14: Tadel des Unglaubens; 15f.: Auftrag zu weitester Wirksamkeit; 17f.: Verheissung der himmlischen Beihülfe; 20: Ausführung von allem diesem. — Der Anschluss von Joh. 14, 12 geschieht durch die Bedingung des Glaubens, welcher das Ganze von Vers 1 an beherrscht. [3] Mt. 10, 20. Mc. 13, 11. 16, 17. 20. Lc. 21, 15. 12. Gal. 2, 20. 3, 5. Phil. 4, 13. Act. 3, 12f. 4, 10f. 14, 3 u. s. w.

und doch nicht in der Wahrheit seines Wortes bestehen. Demgemäss sagt Jesus im Anklang an das erste Gebot: *Wenn ihr mich liebet, so haltet meine Gebote; und ich werde den Vater angehen* um die gute und vollkommene Gabe, das Beste, was er seinen Kindern gewähren kann[1], seinen Geist. Dieser Geist hat nach den Missions- und Endreden Jesu vor Allem den Beruf, seinen Aposteln vor Gericht und gegen die Widersacher beizustehen und für sie einzutreten und zu reden: wie der Meister selber bei Lebzeiten gethan hat, welcher ja insbesondere auch seine Jünger in Schutz nahm gegen die Anfechtungen der Welt und ihres Fürsten. Er heisst daher nach dem Psalm, wo der Beter Gott seinen „Annehmer" nennt, der ihm Recht verschaffen und seine Sache führen soll vor einem unholden Volk, mit einem bekannten alexandrinischen Namen: *Paraklet* d. i. Beistand, Helfer, Anwalt[2]; und zwar als Stellvertreter Christi der *andere,* der im Gegensatz zu ihm dem bald Scheidenden *bei euch bleiben soll in Ewigkeit.*

Dieser Geist heisst ein *Geist der Wahrheit,* deren ewiges Bestehen verschiedentlich im A. T. gerühmt wird[3] und die neben dem für Johannes damit identischen Lichte als Leiterin auf dem Wege zu Gott von dem Beter im Heimwehpsalm erfleht wird. Die Wahrheit wird als das Höchste gepriesen im III. Esra[4]; zugleich aber gesagt, dass sie in allen Menschen und ihren Werken nicht sei. Von dem Geiste Gottes, dem christlichen Geiste wahrer Weisheit sagt auch Paulus, dass ihn die weltlichen und natürlichen Menschen nicht besässen und nicht verstünden[5], wohl aber die Christen. An derartiges denkt wohl Johannes, wenn er sagt, diesen Geist *kann die Welt nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und erkennt; ihr aber erkennet ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein*[6].

Was in der christlichen Anschauung der Urgemeinde als immanentes Princip Geist heisst, ist aber, in seiner abgeschlossenen Wesenheit gedacht, nichts anderes als der verklärte, vergeistigte, in ewiger Existenz wirkende Christus.

---

[1] Gal. 3, 1 ff. Röm. 8, 9. 14 ff. Lc. 11, 9 ff. [2] Ps. 42, 9. 43, 1 ff. Barn. 20. Philo I, 5. II, 55: Anwalt I, 5: Beistand; sonst in der Bedeutung „Fürbitter", häufig vom Logos. [3] Ps. 100, 5. 117, 2. 119, 90. Sir. 40, 12. II Joh. 2. [4] 4, 35—41. Von Augustin *de civit. Dei* XVIII, 36 auf Christus gedeutet, vgl. Joh. 14, 6. [5] I Cor. 2. [6] Mt. 10, 20.

„Der Herr ist der Geist", sagt Paulus; der Satz aber könnte auch ganz gut umgekehrt werden[1]. Wenigstens ist die Wirksamkeit des Geistes und des erhöhten Christi bei Paulus durchaus gleichgesetzt, aber einigermassen auch bei den Evangelien[2]. So ist von dem scheidenden Herrn den Jüngern bei Lucas die „Kraft aus der Höhe", bei Matthäus dagegen die persönlich-geistige Anwesenheit des Verherrlichten selbst verheissen: „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende"[3]. Sonach kann auch Johannes abwechselnd in gleichem Sinn und gleicher Weise vom Kommen Christi oder des Geistes reden und den Herrn die Jünger wie in der Synopsis mit seiner stetigen Anwesenheit und seinem ständigen Verkehr trösten lassen. *Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch*[4]. *Noch ein Kleines und die Welt siehet mich nicht mehr; ihr aber sehet mich, denn ich lebe und ihr sollt auch leben*[5] — nach der vielfachen Aussage bei Paulus, dass der Geist oder Christus die „belebende" Potenz für die Christen sei[6].

Und wie im selben Zusammenhang bei Paulus gesagt wird, dass der Geist Gottes, den Christus erweckt habe, oder auch Christus in den Christen wohne, so wird auch hier vom geistigen Ineinandersein Gottes, Christi und der Christen geredet: *An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater, und ihr in mir*[7] *und ich in euch sei.*

Wer Christi Geist nicht hat, heisst's dort ferner, ist nicht sein, kann also Jesus nicht „Herr"! anreden. Wer aber solches thun will, muss seine Gebote halten. Dann und nur dann ist er ihm Bruder und Verwandter und wird in seine Gemeinschaft aufgenommen[8]. Darum knüpft Jesus seine Wiederkunft wie die Sendung seines Geistes an die Bedingung, seine Gebote zu halten und so die Liebe zu ihm zu bethätigen. Solchen Thätern seines Wortes hatte der Herr schon im Alten Bunde herrliche Verheissungen gegeben: „Wenn ihr diese Satzungen höret und

---

[1] II Cor. 3, 17 vgl. I Cor. 15, 45. Gal. 4, 6. Röm. 6, 4. 8, 2. 8 ff. [2] S. 78. 85 f. 159. 196 f. 269 f. [3] Lc. 24, 49. Mt. 28, 20. [4] Philo I, 631. Der göttl. Logos offenbart sich plötzlich und will mit der vereinsamten Seele zusammen wandeln. Vgl. Lc. 24, 15. Ps. 68, 5 f. [5] Mit 15—19 vgl. Weish. 6, 18: Liebe (zur Weisheit) ist Halten ihrer Gebote; Beobachtung der Gesetze Unsterblichkeit cf. Sir. 4, 12. [6] I Cor. 15, 45. II Cor. 3. Gal. 2, 20. Röm. 8, 9—11. [7] II Cor. 5, 17. [8] Röm. 8, 8. I Cor. 12, 3. Matth. 7, 21 f. Lc. 6, 46. 47. 11, 27 f. 13, 24 ff.

bewahret und thut sie, dann bewahret auch Jahveh euch den Bund der Liebe und liebt und segnet dich und Ich nehme meine Wohnung in eurer Mitte[1]. Vom Wohnen des Geistes Gottes und Christi in den Christen als seinen Kindern redet aber auch Paulus a. a. O. und sonst vom Einwohnen Christi selber in den Herzen der Gläubigen[2]. Diese Gedanken gibt nun Johannes wieder mit den Worten Jesu: *Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.* Wie dies letztere gemeint sei, wird nachher erklärt in dem Satz: Ich und der Vater *werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.* Damit ist dem synoptischen Wort: „wer mich aufnimmt, nimmt auch meinen Sender auf", eine etwas concretere Fassung und Färbung gegeben in dem Sinne einer Unio mystica. Im Uebrigen ist diese Verheissung des Hingehens Jesu und seines Wiederkommens mit dem Vater eine Art Gegenbild zu dem synoptischen Worte Jesu von dem Dämon, welcher hingeht und mit sieben andern kommt um einzuwohnen in dem gereinigten Herzen[3].

In den Grundstellen des A. wie N. T. ist aber neben den Lohn für das Halten der göttlichen Gebote die Strafe für ihre Nichtbeachtung gestellt; insbesondere ist von der Gott- und Geistverlassenheit der Nichtchristen geredet, wie eben von der Welt gesagt war in Beziehung auf den Geist[4]. Dieses negative Moment wird nun auch in Bezug auf Christi Parusie berücksichtigt und zwar in der beliebten Form eines Gesprächs, das die Rede Christi unterbricht, um durch den Einwurf zu weiterer Entwicklung eines Gedankens zu veranlassen[5]. Petrus sagt von Christus: „Gott liess ihn nach seiner Auferstehung offenbar werden, nicht allem Volk, sondern uns seinen verordneten Zeugen, die mit ihm assen und tranken"[6]. Darauf spielt die Erkundigung an: *Was ist's, dass du dich uns offenbaren willst, und nicht der Welt?*[8] Worauf Jesus, wie immer, seine vorherige Aussage

[1] Dt. 7, 12. Lev. 26, 3. 11 vergl. Weish. 6, 20. 7, 27. Philo 1, 249: Den Trefflichen wohnt der göttl. Logos ein. I, 402: Es bete Jeder, um den Allbeherrscher zum Wohner seines Geistes zu erlangen. 582: Wenn du Gott zum Erbtheil haben willst, so werde erst selbst sein würdiges Theil; du wirst's aber, wenn du dich allen selbstgemachten, eigenwilligen Gesetzen entziehest. [2] Röm. 8, 8—11. 14f. Gal. 4, 6. Matth. 14, 50. Eph. 3, 17. [3] Luc. 11, 24ff. 26; darauffolgend die Seligpreisung der Bewahrer des Gottesworts. [4] Lev. 26, 14ff. Dt. 8, 11ff. Röm. 8, 4ff. 12f. Gal. 4, 8f. [5] Vgl. Barn. 1, 2. 3. 5. 7. [6] Act. 10, 40. 41 cf. Weish. 1, 1. 2. [8] Vgl. mit dem ganzen Kapitel die Ausführung

in verstärkter Form wiederholt und weiter ausführt. Als der Veranlasser über diese Auskunft wegen des Schicksals der Welt tritt am geschicktesten der Namensgenosse dessen auf, der die Welt im schlimmen Sinne repräsentirt, *Judas; nicht der Iskariote,* sondern der andere, der wohl mehr die äussere Verwandtschaft mit dem „Judenthum" darstellen soll.

Mit der hier angefügten, vielfach als Refrain in den sonstigen Reden Jesu bei Johannes vorkommenden Betonung der Worte Christi als Gottesworte, welche hier aber durch die Grundstellen veranlasst ist, in denen abwechselnd von Christi und Gottes Worten geredet wird, ist die Rede zum Abschluss gekommen und der eigentliche Abschied kann beginnen.

Dieser weist am naturgemässesten auf die eben geschlossenen Eröffnungen Jesu zurück und auf die weitergehenden Enthüllungen hin, welche der Nachfolger und Stellvertreter des Scheidenden den Zurückbleibenden geben werde. Dies geschieht im Anschluss an den letzten Abschied Jesu bei Lucas, wo Jesus auf seine Leiden und Herrlichkeit, auf der Jünger Beruf und die Verheissung des hl. Geistes hinweist mit den Worten: Dies sind meine Reden, die ich zu euch geredet habe, da ich noch bei euch war . . . Und als er ihnen den Sinn erschlossen hatte für das Verständniss seines Leidens, fährt er fort: Und siehe, ich sende die Verheissung meines Vaters über euch; nämlich zu weiterer Aufklärung und Ausrüstung zu euerm Beruf. Darnach Johannes fast wörtlich: *Dies habe ich euch hiermit gesagt, indem ich* (bis-jetzt) *bei euch weilte; der Anwalt aber, der heilige Geist, den mein Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch Alles* (weitere) *lehren und euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe;* wie es ähnlich in der Synopsis heisst: „der hl. Geist wird euch lehren, was ihr in jener Stunde sagen sollt".

Nach diesen Worten „führte er sie heraus nach Bethanien und die Hände erhebend segnete er sie und es geschah, indem

bei Philo über die Himmelsleiter I, 642f: Es ist uns gut, Vermittler bei Gott zu haben, vor dem wir zurückschrecken und dessen Strafe und Wohlthaten wir nicht ertragen oder fassen können . . . Gott und sein Wort steigen herab uns zu Hülfe, um die Seele, in dem sie Heilsames einhauchen, zu retten. Die gereinigten Gemüther würdigt der Gott und Lenker des Alls allein zu besuchen (nach Lev. 26, 12); diejenigen aber, die noch gebadet werden (vgl. Joh. 13) und noch nicht von allem Schmutz gewaschen sind, besuchen Engel (= Logoi) der Reinigung. Also bemühe dich, Seele, eine Wohnung Gottes, ein hl. Tempel zu werden.

er sie segnete, schied er von ihnen“[1]. Mit einem solchen Segen verabschiedet er sich nun auch hier, da er hinausgeht zum Oelberg. Das Segenswort aber heisst „Friede“! nach dem hohenpriesterlichen Segen[2]. Freilich auch die Welt führt diesen Gruss im Munde. Aber „sie sagen wohl Friede, Friede! und es ist doch kein Friede“[3]! Dagegen der göttliche Friede, der von ihm ausgeht als dem wahrhaften Hohenpriester, ist, wie es im Aaronssegen heisst, eine Gabe und soll eine Hinterlassenschaft, ein realer Besitz sein, unverlierbar, wie Jesus bei der Aussendung der Apostel gesagt hatte[4]. Darnach die Formel: *Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt.* Und wie Jesus in der Missionsrede trotz aller Gefahren, die er seinen Jüngern voraussagt, sie ermuthigen will und ihnen die Furcht benehmen durch den wiederholten Zuruf: „Fürchtet euch nicht“! so kehrt auch Jesus hier wieder zum Anfang seines Abschieds zurück, dem Worte, welches man formelhaft als negative Verstärkung zur Ankündigung des Friedens zuzusetzen pflegte[5]: *Euer Herz werde nicht erschüttert und nicht feig*[6].

Der beste Trostgrund für diese Ermunterung ist die Wiederkunft des Herrn in grösserer Macht und Herrlichkeit, die sie ihm selber gönnen müssen und die auch ihnen zu Gute kommt; also müssen sie aber auch das Mittel dazu als heilsam anerkennen, denn durch Leiden muss er zu seiner Herrlichkeit eingehen; das hat er ihnen ja Alles zuvorgesagt, es „musste“ so sein, wie sie selber wissen konnten[7]. Daher fährt Jesus hier fort: *Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe: Ich gehe hin und komme wieder zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe,* und damit zu grösserer Herrlichkeit und Macht, *denn der Vater ist grösser als ich*[8]. *Und nun habe ich's euch gesagt, bevor es geschieht, damit, wann's geschieht, ihr glaubet.*

[1] Lc. 24, 50f. [2] Num. 6, 26. I Petr. 5, 14. III Joh. 15. Act. 16, 36. Auch Jesus: Lc. 7, 50. 8, 48. Sonst Willkommgruss. [3] Jer. 6, 14. 8, 11. Mi. 3, 5. 11. Ez. 13, 10. 13. I Thess. 5, 3. Philo I, 692, Gott allein ist der sicherste und wahrhaftige Frieden, dieses gewordene sterbliche Wesen ständiger Krieg, cf. I Cor. 14, 23. [4] Luc. 22, 35f. 12, 51f. 10, 5f. Matth. 10, 34. 13. [5] Dan. 10. 19. Tob. 12, 17. [6] Jes. 13, 7. 8: feig und erschüttert werden. Mt. 8, 26 bei dem Meersturm: Warum so feig? Lc. 12, 4—7. 11. Vgl. Hermas, mand. XII, 6 als Parallele zu dieser Lucasstelle: Werde nicht feig vor seiner (des Teufels) Drohung. [7] Lc. 24, 26. [8] Vgl. 10, 29. 30.

Damit sind die Jünger genugsam vorbereitet und Jesus kann sagen: *Ich werde nicht mehr viel*[1] *mit euch reden.* Der Feind hat sich ja schon gegen Ihn aufgemacht, der Feind der ihm doch nichts anhaben kann, weil er nichts (keinen Angriffspunkt) an ihm hat: *Es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir.* Aber es ist Gottes Wille, dass Jesus den Leidenskampf übernehme; und um zu zeigen, dass er gern und freiwillig den Willen Gottes thut, will er auch dem Feind entgegengehen und zuerst auf dem Kampfplatz sein, wo der in Judas gefahrene Weltfürst ihn aufsucht. Somit spricht er endlich das synoptische Losungswort aus, mit dem er dort dem kommenden Feind entgegenzieht[2]: *Aber damit die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe und wie der Vater mir geboten, thue; stehet auf, lasst uns von hinnen gehen!*

3. Christi Freundschaft und der Welt Feindschaft.

XV. XVI.

Mit den bisherigen Gesprächen hat der Evangelist scheint's den Abschied Jesu abschliessen wollen und wohl auch ursprünglich geschlossen. Aber dem Verfasser war, wie es scheint, das Herz zu voll, wie Sirach, der einen neuen Ansatz in seinem Buche einleitet mit den Worten: Noch ferner will ich meine Gedanken aussprechen, denn ich bin voll wie der Vollmond[3]. Und gerade hier am letzten Abend war der Ort, um im engern Kreise der Eingeweihten noch allerlei esoterische Ergiessungen einfliessen zu lassen. Daher schiebt der Verfasser scheint's später noch einige Blätter in die fertige Schrift und erweitert das ursprüngliche Programm, das er sich gesetzt; ähnlich wie in die synoptischen Evangelien „das Flugblatt" der kleinen Apokalypse aufgenommen wurde, aus welcher gerade hier Johannes gar manchen Stoff zu seiner Entwicklung von neuen Gedanken und Reden entnimmt.

An den Anfang des neuen Abschnittes galt es eine Vignette zu stellen. Ein zweites Sinnbild-Werk schickte sich aber nicht wohl für diesen Abend; da vielmehr dieser Nachtrag gleichsam ein Nachklang und Reflex des ersten war, so konnte leicht das Gemälde einer Bildrede das plastische Gebilde einer Symbol-

[1] S. u. [2] Mt. 26,46. [3] Vgl. Sir. 39,12 (16).

handlung ersetzen. Was für ein Bild bietet sich nun dem Evangelisten dar?

Das Abendmahl, welches, wenn auch nicht genannt, doch dem Schriftsteller stets vorschweben muss für diesen Abend, ist in der Fusswaschung nur nach seiner Idee der Hingabe Christi dargestellt. Paulus hebt aber daran noch eine weitere für den Evangelisten äusserst ansprechende Idee hervor, nämlich die der Gemeinschaft der Christen mit ihrem Herrn und unter sich. Die äussere Vorstellnng des Abendmahls aber führt leicht auf das liebliche Bild des 128. Psalm, worin die Hausfrau mit einem fruchtbaren Weinstock, die Kinder mit „Oelbaumschösslingen um den Tisch herum" verglichen werden. Dies beides zusammen führt unter Vermittlung und Verwerthung der zahlreichen prophetischen und evangelischen Weinstocksgleichnisse und ähnlichen Zügen zu der vorliegenden Bildrede.

Der Weinstock — als der „gute Baum" im Evangelium, überhaupt neben Feigen- und Oelbaum das classische Gewächs der Schrift, in erster Linie genannt — prangte nicht blos im goldnen Bilde am Tempel, er ist das Symbol Israels nach mancherlei prophetischen Bildern[1], die aber auch auf das wahre Israel, die christliche Gemeinde gedeutet werden können; ja viele Züge weisen gerade auf den rechten Israel, dessen Stämme oder Zweige seine Geisteskinder sind, den Messias, mit dem der Weinstock ohnedies in Beziehung gebracht wird[2]. Psalm 80 wird von „Gottes Weinstock" geredet und dieser dann bezeichnet als „der Sohn, den Du erkorest", „der Mann Deiner Rechten", „der Menschensohn", lauter Namen des Gesalbten. „Ich habe dich als Edelrebe gepflanzt, als wahrhaftigen Samen (LXX als fruchtbringenden wahrhaften = echten Weinstock)", sagt Gott im Propheten, was doch nur auf das gerechte Gewächs des Herrn, den Messias bezogen werden kann. Ja im Weisheitsbuche Sirach sagt Logos-Sophia geradezu von sich: „Ich bin wie ein Weinstock, der Liebliches (Gnade) sprossen lässt und meine Blüthen sind Frucht der Herrlichkeit und des Reichthums"[3].

---

[1] Micha 4, 4. Ps. 78, 47. 105, 33 u. s. w. Luc. 13, 6—9 vgl. mit Mc. 11, 12—14. 20. Lc. 13, 18. 19. 6, 44. [2] Gen. 49, 11. Justin Ap. 32. D. 52 f. vgl. Jes. 63, 2 und Apok. 14, 18. 19, 13. 15. [3] Psalm 80, 15 f. Jer. 2, 21. Sir. 24, 17. Philo I, 402: Die Pflanze der Weisheit ist Israel mit seinen 12 Stämmen.

Dies Alles gibt dem Johannisten die Züge für eine Allegorie, in der Christus als der Weinstock erscheint, eine Arabeske, deren Ranken bald in blosse Gedanken verbleichen, bald wieder zu farbigen Figuren sich verdichten. Sie wurzelt in dem Worte des Herrn: *Ich bin der rechte Weinstock.*

Ausser Jesus kommen noch Gott in Betracht, mit dem er sich im Johannesevangelium in stete Beziehung setzt, und ausserdem die Jünger als die irdischen Träger seines Werkes und Wesens und Vertreter der Christenheit, worauf eben in diesen Abschiedsstunden Rücksicht genommen wird[1]. Gott „pflanzte" den Weinstock, heisst's in den alttestamentlichen Weinbergsgleichnissen. Also *mein Vater ist der Bauer,* wie der Evangelist wohl mit Rücksicht auf eine alexandrinische Reflexion über dies Wort schreibt[2]. Die Jünger erscheinen als Zweige, um so mehr, als diese in den alttestamentlichen Stellen meist hervorgehoben sind; insbesondere aber werden die Zwölfstämme — deren Repräsentanten ja die Zwölfapostel sind — als Zweige oder Reben an einem Weinstock bezeichnet; endlich ist im A. T. hervorgehoben, diese Reben seien „ausgesendet" nach Ost und West, was auf den Amtsnamen und Beruf der Apostel hinweist.

Die alt- und neutestamentlichen Gleichnisse handeln alle — namentlich sofern sie sich bestimmt auf Juda beziehen — von Unfruchtbarkeit. Daher kommt auch Johannes zuerst auf diese zu sprechen, kann sie aber natürlich nicht auf den Weinstock selbst beziehen, sondern nur auf die Reben d. i. die Jünger und auch nur als Warnung auf die Elfe, als Thatsache auf Judas, den Typus der falschen Christen. „Abgeschnitten ist er, mit Feuer verbrannt" heisst's im A. T. vom Weinstock bezw. den Reben, ähnlich wie im Evangelium von den faulen Bäumen gesagt wird, bei denen zunächst auch die Weinstöcke oder die falschen Abbilder derselben, die Dornen in Betracht kommen und überhaupt alles Unkraut, das gesammelt und verbrannt wird[4]. Also: *Jede Rebe, welche nicht Frucht bringt, nimmt er*

---

[1] Jes. 5, 1 ff. Jer. 2, 21 u. s. w. [2] „Bauer", Gen. 9, 20, im Gegensatz zu Landmann weist auf die geistige Cultur: Philo I, 5. 40. 334. 211. 304. — Sonst heisst Gott bei Philo der Gärtner der Weltpflanze I, 329 ff. [3] Hos. 10, 1. Ez. 19, 10. Ps. 80, 10. Vgl. das Bild vom Leib mit Haupt und Gliedern I Cor. 12, 27. Col. 2, 19. Eph. 5, 23. 30. [4] Ps. 80, 16. Jes. 33, 12. Mt. 7, 16—19. 15, 13. 13, 30. Lc. 3, 9. 13, 9. Mt. 13, 30. 49 f.

weg .... Wenn Einer nicht an mir bleibet, so wird er weggeworfen wie die Rebe und verdorrt und sie sammeln sie und werfen sie in's Feuer und sie verbrennen.

Die Bestimmung des Weinstocks ist aber Frucht zu tragen, wie es auch im Propheten heisst[1]. Während nun der unfruchtbare ausgehauen wird, hat Gott nach dem Psalm in Hoffnung der Frucht für ihn zu Anfang das Land gesäubert[2]. Dies gegentheilige Schicksal auf die Reben übertragen ergibt für die unfruchtbaren das schon erwähnte Abschneiden, dagegen für die fruchtbaren die Pflege, das Säubern des Bodens vom Unkraut und der Reben von falschen Schossen; ein „Reinigen", das im Griechischen ein Wortspiel bildet mit „Abschneiden". Also: *Jede (Rebe), welche Frucht bringt, die reinigt Er, damit sie mehr Frucht trage.* Rein sind freilich im Grunde die Apostel schon, wie bei der Fusswaschung auseinandergesetzt wird und auch hier nicht versäumt wird nochmals hervorzuheben[3]. *Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe.*

Die erste und wichtigste Bedingung der Fruchtbarkeit der Rebe ist ihr Zusammenhang mit dem Stock. Dieses Verhältniss gibt ein gar treffendes und anschauliches Bild für den Gedanken, den der Evangelist so gerne darstellt, die Einheit der Jünger mit dem Meister, ihr Leben in einander, ihr gegenseitiges Verwachsensein mit einander. Daher wird es ausgemalt. *Bleibet an mir, wie ich an euch. Gleichwie die Rebe keine Frucht kann bringen von sich selber, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, ihr bleibet denn an mir. Ich bin der Weinstock, ihr die Reben. Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viele Frucht, denn ohne mich* (getrennt von mir) *könnet ihr nichts wirken*[4]. Das „viele Frucht" bringt dann auf die synoptischen Gleichnisse vom fruchtbaren Acker und dem Unkraut und seinem Schicksal[5]. Andererseits wird die Pflege und Förderung, die die Reben von dem Wein-Bauer empfangen, als die Erhörung und Kräftigung erklärt, welche die Jünger nach einem frühern Wort von Gott in ihrer Wirksamkeit erfahren: *Wenn ihr an mir bleibet und meine Worte in euch, so bittet, was ihr wollt, und es wird euch geschehen*[6].

Die Wirksamkeit der Jünger und ihre Fruchtbarkeit ver-

[1] Hos. 10, 1. [2] Ps. 80, 9. [3] Joh. 13, 10. 3, 5. 1, 33. Eph. 5, 26. [4] Philo I, 250: Der Logos ist das Princip und die Quelle guter Thaten s. o. z. 14, 14. [5] Mt. 13, 23. 41. [6] 8, 31. 37. 14, 13 f.

steht Johannes vor Allem als Mission und deren Erfolge. Diese Mission geschieht zur Verherrlichung des Vaters, wie's in der Apostelgeschichte heisst. „Blüthen der Herrlichkeit und des Reichthums" sollen auch die Sprossen des wahren Weinstocks sein. Also *darin wird mein Vater verherrlicht, dass ihr viele Frucht bringet und so mir* (wahre) *Jünger werdet*[1].

Das Wesen und die Grundbedingung dieser Jüngerschaft wird nun weiter auseinandergesetzt. Es ist die Einheit des Sinnes, die Einigung im Geist, das Halten und Haften an der Grundlage, von der man abhängt, wie das Zusammensein von Rebe und Weinstock versinnlicht — mit einem Worte: die Liebe. Diese Liebe empfiehlt darum der Herr mit Hinweisung auf sein eigenes Beispiel und sein eigenes Verhältniss zum Vater: *Gleichwie der Vater mich geliebt, so habe ich euch auch geliebt*[2] *so bleibet* (denn auch) *in meiner Liebe.* Die Bewährung dieser Liebe und damit der echten Jüngerschaft muss sich aber in der That zeigen, wie schon im vorigen Kapitel auseinandergesetzt war und woran eben die Weinstocks-Allegorie mit ihrer Erwähnung der Frucht d. h. der Werke erinnerte. Daher die Wiederholung schon bekannter Sätze: *Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibet ihr in meiner Liebe, gleichwie ich meines Vaters Gebote gehalten habe und* (so) *in seiner Liebe bleibe*[3].

Die Frucht des Geistes oder Christi ist aber ausser Liebe auch Freude, die mit jener unmittelbar verbunden ist als Lohn der Liebe[4] und diese Freude soll ein Erbtheil der Christen sein, wie der Friede. So sagt insbesondere der scheidende Apostel[5], so mag auch der scheidende Christus sprechen: *Das habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollfüllt werde.* Als Vollfüllung seiner Freude begehrt der Apostel aber um Christi und der Liebe willen, seine Gläubigen möchten gleiche Liebe gegeneinander haben nach dem Vorbild Jesu Christi, der sich selbst in den Tod gegeben habe[6]. Diese Ausführung vor Augen lässt Johannes den Herrn fortfahren: *Das ist mein Gebot, dass ihr euch einander liebet, wie ich euch ge-*

[1] Act. 3, 13. 4, 21. Joh. 14, 13. 8, 31. [2] 13, 1. [3] 14, 15. 21. 31. [4] Mt. 25, 21. Gal. 5, 22. Röm. 8, 28 ff. 14, 17. 15, 13. I Petr. 1, 8. Philo I, 572: Die reiche Frucht des Weinstocks ist ungemischte Freude. 402: An der Pflanze Israel wächst Isaak = Freude als Frucht. [5] Phil. 1, 18. 2, 17. 18. 4, 4. [6] Phil. 2, 1 ff. cf. 4, 5 f. Col. 2, 2.

liebet habe[1]. Die Grösse und Art dieser Liebe hebt aber wiederum Paulus hervor: „er hat euch geliebet und sich selbst für euch gegeben". Also: *Eine grössere Liebe hat Niemand, als diese dass Einer sein Leben für seine Freunde einsetzt*[2].

Als seine Verwandten hatte Jesus in der Synopsis seine Jünger bezeichnet, weil sie sein bezw. seines Vaters Wort und Willen thun, daher: *Meine Freunde seid ihr; wenn ihr thut, was ich euch gebiete*[3]. Als solche „Freunde" bezeichnet Jesus ferner in der Synopsis seine Jünger in einer Art Instruhtionsrede, worin er sie als die Eingeweihten und Bewahrer seiner Geheimnisse behandelt, ähnlich wie es von Mose heisst, dass Gott mit ihm geredet wie ein Mensch zu seinem Freunde, und wie der Alexandriner den Abraham, weil Gott ihm seinen Rathschluss betreffs Sodoms mitgetheilt, aus einem „Knecht" zu einem „Freund" Gottes gemacht hat[4]. Darum: *Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr thut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch Alles, was ich von meinem Vater gehört, kund gethan habe.* Freilich diese Freundschaft beruht nicht auf gegenseitiger Gleichheit und Wahl, sondern der Apostelkreis Jesu ist wie der Freundeskreis des Kaisers, von diesem ausgesucht und zugleich zu seinem Dienst als Beamte bestellt[5]. Also *nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestellt, dass ihr* als Jünger und Apostel *hingehet und Frucht traget und euere Frucht bleibend sei, damit* (also) *was ihr den Vater in meinem Namen bittet, er euch gebe*[6].

Die Frucht der Mission kann aber nur eine bleibende sein, wenn die Missionäre selber einträchtig sind, nicht zerstreuen, sondern sammeln, nicht getheilt sind wie ein zerfallendes Reich, sondern gemeinsam ohne einander zu hindern die bösen Geister austreiben und so das Reich des Weltfürsten zerstören. Das

---

[1] S. zu 13, 34. 35. Das Gesetz Christi: Gal. 6, 2. [2] Eph. 5, 2. Gal. 2, 20. Zum Ausdruck: „Ein grösseres anderes Gebot als dieses (die Liebe) ist nicht" Mc. 12, 31 und Joh. 10, 11. [3] Mt. 12, 50. Lc. 4, 21 vgl. m. 11, 27. 2 8 und 6, 46 f. s. o. 625, 8. [4] Lc 12, 1 ff. cf. Mt. 28, 19. Ex. 33, 11. Philo (I, 401) hat, wohl nach dem Vorgang Anderer, gerade wo er den Unterschied von Knechtschaft und Freundschaft (Gottes) entwickelt, in dem Citat Gen. 18, 17 den Ausdruck Knecht der LXX in „Freund" geändert vgl. Weish. 7, 27 Jud. 8, 22. (Vulg.). Jac. 2, 23 Clemens Rom. I, 10. 17. [5] Vgl. 19, 12. [6] 15, 7. 14, 13.

hatte Jesus in der Synopse auseinandergesetzt beim Rangstreit und der Intoleranz der Zebedaiden gegen einen Mitarbeiter. Dies aber ist, wie leicht deutlich, Paulus, der gegen solche zerstörende Eifersucht kämpfte und dazu auf Liebe und Friede als Früchte des Geistes verweist. Jesus aber schliesst seine Instructionen über Rangstreit und Intoleranz mit dem Worte, das dem des Joseph an seine Brüder („zanket nicht mit einander auf dem Wege") nachgebildet ist: seid friedsam unter einander[1].

So nun schliesst auch Johannes, der zu seiner Zeit unter ähnlicher Intoleranz gelitten zu haben scheint[2], die Weisung, ihre Anhänglichkeit und Anhängerschaft an ihn durch die That — vor allem der Mission — zu beweisen, mit einer Friedensmahnung unter Hinweisung auf ihre Erwählung, welche nicht ihr Verdienst sei und somit noch weitere Apostelernennungen zulasse, und auf den Zweck und Erfolg ihrer Einsetzung zum Apostolat: *Das gebiete ich euch, dass ihr einander liebet.* Dies um so mehr als sie Hass zu fürchten haben von der Welt, von dem in andern Partien der Instructionsreden gesprochen wird.

Diesen Hass der Welt, die dunkeln Schatten der Missionsweissagungen gilt es jetzt den lichten Seiten derselben, welche bisher geschildert sind, gegenüberzustellen. Dazu werden aber Evangelien und Episteln, Apostelgeschichte und Offenbarung wie gewöhnlich ihre Farben hergeben.

„Ihr werdet gehasset werden von Allen" heisst's in der Synopsis, was als Thema an die Spitze gestellt werden kann, nur dass für „Alle" der Johannist seinem Sprachgebrauch gemäss „Welt" setzen wird. Was Jesus geweissagt, ist nach dem Briefe Petri eingetroffen, und die darin gegebene Ausführung bildet eine Parallele und Illustration zu dieser Apokalypse Jesu. Seid nicht befremdet, beginnt der Abschnitt, über die bei euch eingetretene Hitze der Anfechtung, als ob euch etwas Befremdliches zustosse, sondern freuet euch, sofern ihr an den Leiden Christi theilnehmet[3]. „Denn der Jünger, sagt Jesus, ist nicht über dem Meister, noch der Knecht über seinem Herrn; wenn sie also den Hausherrn Beelzebub genannt haben, wie viel mehr

[1] Mc. 9, 33—50 Parr. Mt. 12, 25—30. Gen. 47, 24 LXX. Gal. 5. 6. 1, 7.
[2] III Joh. 9. [3] I Petr. 4, 17 f. cf. Röm. 8, 17. Gal. 6, 17. Phil. 3, 10. Hebr. 12, 3.

thun sie's seinen Hausgenossen"? Ja, so hat die böse Welt von jeher den Menschen Gottes gethan; wie es in der parallelen Stelle der lucanischen Feldpredigt heisst: wenn euch die Menschen hassen, selig seid ihr; denn desgleichen haben ihre Väter den Propheten auch gethan. Und umgekehrt: von den falschen Propheten haben sie wohl geredet, darum wehe euch, wenn euch alle Menschen schön reden. Denn der Welt Freundschaft ist Gottesfeindschaft[1]. Dies drückt die johanneische Sprachweise so aus: *Wenn euch die Welt hasst, so wisset, dass sie mich vor euch gehasst hat. Wenn ihr aus der Welt wäret, so hätte die Welt das Ihre lieb; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch auserwählt habe aus der Welt* (was zum Eingang in demselben Capitel bei Matthäus und Lucas, worin diese Aeusserungen erscheinen, eben erzählt wurde), *darum hasst euch die Welt*[2]. *Erinnert euch des Wortes, das ich euch gesagt habe: der Jünger ist nicht grösser denn sein Meister; haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen* — damit weist Johannes höchstens dem Wortlaut nach auf seinen eigenen Spruch, welcher früher in ganz anderm Sinne verwendet wurde, dem Sinn nach vielmehr auf die Synopse, wo er in der hier passenden Bedeutung steht. Die zweite Hälfte ist aber eine Verallgemeinerung des für Johannes allzu derb-jüdischen Wortes von der Beelzebub-Schmähung mittels eines andern Instructions-Wortes: „Wer euch verwirft, verwirft mich" — nur dass der Satz in umgekehrter Folgerung erscheint. Die andere, erste Hälfte dieses Spruches aber lautet: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, verwirft mich". Auch diese fügt der Evangelist in umgekehrter Folgerung an: *Haben sie mein Wort gehalten, so werden sie das eure auch halten.*

Diese Umkehrung der Schlussfolge ist bezeichnend für den Unterschied der Grundanschauung des Johannes von der der Synopse, indem dieser für alle irdischen Erscheinungen die Gründe in den höchsten metaphysischen Verhältnissen sucht. Doch findet sich auch in dem synoptischen Redevorrath ein Mittelglied zwischen synoptischer und johanneischer Denkweise in der Bemerkung: „um meines Namens willen werdet ihr gehasst von Allen"[3].

---

[1] Lc. 6, 22. 26. Jac. 4, 4. [2] Lc. 6, 13. Mt. 10, 2. [3] Mt. 10, 22. 5, 11: um meinetwillen. Lc. 6, 22: um des Menschensohns willen.

Dies fasst Johannes schärfer auf als es in der Synopsis gemeint ist und benutzt es als Hebel für seinen Kehrschluss, indem er den Namen Jesu als den Grund (nicht blos als die Veranlassung) des Hasses der Welt betont: *Das Alles thun sie gegen euch um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat.*

Diese Gotteserkenntniss ist nach Paulus und Salomo eigentlich allen Menschen ermöglicht durch die Offenbarung seiner Macht und Gottheit in seinen Werken, so dass sie keine Entschuldigung haben dafür, dass sie ihn nicht ehren. Dies Argument wendet Johannes auf die Offenbarung Christi in Wort und Werken, indem er damit die Berufung Jesu auf seine Machtthaten in der Instructionsrede verbindet, wornach er den Jüngern gebietet, denen, die sie nicht aufnehmen, zu sagen: „auch den Staub schütteln wir von unsern Füssen; doch das sollt ihr wissen, dass das Gottesreich euch genaht war". Wehe ihnen, fährt Jesus dort fort: „Wenn solche Machtthaten in Tyrus und Sidon geschehen wären, sie hätten Busse gethan. . . Wer euch höret, hört mich und wer euch verwirft, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft meinen Sender" [1]. Darnach Jesus bei Johannes: *Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde:* (denn) *wer mich* (die sichtbare Erscheinung Gottes) *hasst, der hasst auch meinen* (unsichtbaren) *Vater. Wenn ich die Werke nicht gethan hätte unter ihnen, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde: nun aber haben sie sie gesehen und gehasst sowohl mich als meinen Vater*[2]. *Aber damit das Wort erfüllt werde, das in ihrem Gesetz* d. h. in vielen Stellen ihres eigenen heiligen Buches *geschrieben steht:*[3] *Sie hassten mich ohne Ursache.*

Aber diese Verfolgung, weissagt Jesus seinen Aposteln in jener Rede weiter, wird ihnen bezw. euch zum Zeugniss ausschlagen und zwar durch den hl. Geist, „der in euch redet". So zeugen sie auch selbst in der Apostelgeschichte: Wir sind Seine Zeugen und der heilige Geist, seine verordneten Zeugen über alle diese Dinge von Anfang seit der Taufe Johannes, wie Ihn Gott gesalbt mit hl. Geist und Kraft und er umhergezogen

---

[1] Röm. 1, 19. 20. Weish. 13, 1—9. Luc. 16, 10—16 vgl. Matth. 10, 15. 40.
[2] Joh. 9, 41. 32. 6, 36. [3] Ps. 35, 19. 69, 5. 109, 3. 119, 161.

ist mit Wohlthun und Heilen[1]. Dies Alles lässt Johannes so aussprechen: *Wann aber der Anwalt kommt, den ich euch von meinem Vater hersenden werde — der Geist der Wahrheit, der von meinem Vater her ausgeht — er wird über mich Zeugniss ablegen. Aber auch ihr gebt Zeugniss, weil ihr von Anfang an bei mir waret.*

Damit ist von Jesu Schicksal, zu dem Johannes immer und immer abschweift, wieder der Uebergang zu dem der Jünger gemacht, denen er den Hass der Welt geweissagt hatte. Und dann, heisst's bei Verkündigung des allgemeinen Hasses, werden Viele Aergerniss nehmen[2]. Dies kann aber Jesus nur weissagen, um seine Jünger davor zu behüten. Daher lässt der Evangelist Jesus hier ausdrücklich bemerken: *Dies habe ich euch gesagt, damit ihr nicht Aergerniss nehmet.*

Der „allgemeine Hass" ist nun in den synoptischen Weissagungsreden in seinen einzelnen Aeusserungen geschildert. „Sie werden euch absondern", excommuniciren ist in erster Linie bei der erstmaligen Erwähnung des Hasses der Welt gesagt[3]. Daher auch hier als Erstes: *Sie werden euch aus der Synagoge ausstossen.* Als letztes und höchstes Zeichen des Welthasses ist aber in der Synopse gerade im allernächsten Anschluss an das „Aergernissnehmen" das „Tödten" genannt und zwar das Tödten durch Eltern und Brüder, Verwandte und Freunde[4]. Dies erinnert an die Scene, wo Moses nach dem Frevel mit dem goldenen Kalbe die Kinder Levi sammelt und sie „Jeder seinen Bruder, Nachbarn, Freund tödten" lässt, was er nacher als einen gottgefälligen Opferdienst bezeichnet; ähnlich wie auch Paulus und die Juden von ihren Verfolgungen gegen die Nazarener meinten[5]. Also sagt Jesus: *Ja es kommt die Stunde, dass Jeder, der euch tödtet, meint, Gott einen heiligen Opferdienst zu vollbringen.* Sein und seiner Genossen Eifern nennt Paulus „ein Eifern um Gott, aber ohne Erkenntniss" Gottes und seines Heilsrathschlusses in Christo, daher der Zusatz: *Und das werden sie euch thun, weil sie den Vater nicht kennen und mich auch nicht.*

---

[1] Matth. 10, 17—20. Luc. 21, 13. 15. 12, 12. Act. 5, 32. 10, 37—39. 41 f. 1, 21 f. 2, 33. [2] Matth. 24, 10. [3] Luc. 6, 22. [4] Luc. 21, 16. 17. Mc. 13, 12. 13 cf. Act. 5, 33. [5] Ex. 32, 26 ff. vgl. 28, 41. 29, 9. — Auch die Rabbinen sagen: „Wer das Blut des Gottlosen vergiesst, handelt so gut, wie wenn er ein Opfer bringt". Gal. 1, 13—15. Act. 26, 9. Röm. 10, 2 f.

Die letzte Instruction, welche Jesus seinen „Zeugen“ nach Lucas an Ostern gibt[1], begleitet er mit den Worten: „Dies sind die Reden, die ich zu euch sagte, da ich noch bei euch war“, dessen sollten sie sich also jetzt, nach seinem Tode erinnern und hätten's thun sollen bei seinem Sterben und Auferstehen, denn da war die Stunde dazu. Diese Absicht lässt Johannes deutlich aussprechen: *Dies aber habe ich euch hiermit gesagt, damit ihr, wenn die Stunde kommt, euch daran erinnert, dass ich es euch sagte.* Bei jenem „Noch“ denkt man aber am ersten an den Abschied, wie ja auch thatsächlich und naturgemäss die eingehende Hinweisung auf seine und seiner Jünger Passion in die Endzeit Jesu fallen muss. So verwendet nun Johannes diesen Spruch in einem scheinbar ganz entgegengesetzten Wortlaut wie eine Apologie für seine Verlegung aller Zukunftsreden auf den letzten Abend: *Das habe ich euch nicht von Anfang gesagt, weil ich bei euch war.*

Bei den Leidensverkündigungen Jesu in dem Evangelium werden die Jünger regelmässig bestürzt, sie verstehen es nicht, und aus Furcht fragen sie auch nicht darüber, insbesondere nicht über seine Herrlichkeit, die er doch als Ziel seiner Leiden hingestellt hatte; „sie fürchteten sich einzudringen in die Wolke“ des göttlichen Mysteriums, und Jesus muss sie schelten, weil sie nur voll von Trauer über seinen Tod nicht glauben und verstehen wollen, dass er durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen musste[2]. Dies Moment berücksichtigt nun Johannes und fügt es — auf Kosten eines scheinbaren Widerspruchs mit seinem eigenen Bericht[3] — als einen Zug in sein grosses Stimmungsbild des Abschieds ein: *Nun gehe ich hin zu dem, der mich gesandt* (also zur Herrlichkeit, ihr aber denkt nur an den Todesgang) und *keiner von euch fragt mich: wohin gehst du? sondern weil ich dies* (diese Leidensverkündigungen von mir und euch) *gesagt habe, so hat Trauer euer Herz erfüllt.*

Aber er geht nicht nur zu seiner Herrlichkeit ein, so dass sie sich, wie er früher sagte, um seinetwillen freuen müssten,

[1] Lc. 24, 44—48. S. o. S. 637 f. [2] Lc. 9, 22 f. 34. 45. 18, 31 f. 24, 13 bis 27. Vgl. das Herrnwort, das Irenäus bezw. die Markosier erwähnt (Iren. I, 20, 2): „Oft habe ich begehrt, eines dieser Worte zu hören und hatte keinen, der fragte“. [3] 13, 35 f. 14, 5.

sondern auch ihnen ist vortheilhaft, dass er hingeht; „denn siehe ich sende die Verheissung meines Vaters über euch", hatte er noch den Jüngern bei seinem Weggang gesagt und zu Pfingsten erklärt Petrus die Geistessendung als Erfolg seiner Erhöhung[1]. Also kann Christus hier erklären: *Aber ich sage euch die Wahrheit, es ist euch vortheilhaft, dass ich weggehe; denn wenn ich nicht weggehe, so wird der Paraklet nicht zu euch kommen; wenn ich aber mich hinbegebe, so werde ich ihn euch senden.* Die Wirksamkeit dieser „Kraft aus der Höhe" geht dahin, dass der Apostel Zeugniss den Gegnern bzw. ihnen selbst zum Zeugniss ausschlägt, also zur Ueberführung der Feinde und zur Rechtfertigung ihrer eigenen Sache. Nämlich dieser „Weisheit können nicht widerstehen und widersprechen alle Widersacher", die Träger der widergöttlichen Weltmacht, welche sich zusammenfasst in dem Widersacher[2]. Andrerseits ist die Verheissung des Vaters ein Beweis von der Verherrlichung des von der Welt verworfenen Sohnes durch Gott, woran ganz Israel gewiss erkennen soll, dass Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat, der da herrscht zur Rechten Gottes bis ihm alle Feinde zu Füssen gelegt sind. Diese Anschauungen der Evangelien und Apostelacten werden von Johannes so wiedergegeben: *Und wenn dieser kommt, wird er die Welt überführen bezüglich Sünde, Gerechtigkeit und Gericht: der Sünde, weil sie nicht glauben wollen an mich; der Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet,* (ich aber mich in euch sichtbarlich mächtig erweise als der von Gott Verherrlichte und also Gerechtfertigte); *des Gerichts, weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist* — dies zeigt sich daran, dass seine Werkzeuge, „die Fürsten der Welt" die Könige der Erden sich versammeln miteinander wider den Herrn und seinen Christus und dennoch den Schwächsten nicht widerstehen können noch widersprechen, in denen der Herr Christus mächtig ist durch seinen Geist. Johannes lässt also hier Jesus mit Worten weissagen, was der Apokalyptiker im prophetischen Visionsbild darstellt, wornach der Teufel, welcher die Völker mit ihren Fürsten verführt und

[1] Mt. 16, 28. Luc. 9, 27. 24, 48. 49. Act. 1, 8. 2, 33. [2] Marc. 10, 18. Lc. 21, 12—15. cf. Tit. 1, 9. I Petr. 5, 8. Bemerke den gerichtlichen Ausdruck „Widersacher", welchem „Paraklet" entspricht. Act. 4, 5—31. 5, 17—41. [3] Act. 2, 34—36. Röm. 1, 3. Act. 3, 13 f. 7, 52. Lc. 23, 47.

versammelt, um zu streiten wider die Heiligen, somit jener gerichtet wird durch den Hauch aus dem Munde des Messias[1].

Diese nach aussen auf die feindliche Welt gerichtete Thätigkeit des hl. Geistes ist die erste und nächste, daher sein Name Paraklet. Aber er lehrt auch die Jünger und mit ihm ist ihnen „Weisheit" gegeben, wie Jesus selbst schon in der synoptischen Missionsrede sagt[2]. Insbesondere aber hebt Paulus diese erleuchtende Wirksamkeit des Geistes hervor, der den Christen die Tiefen und Mysterien der Gottheit offenbart als der Geist der Weisheit und Offenbarung. Das Alles aber in Christo, welcher Inbegriff und Fülle der Weisheit und Offenbarung ist. Denn Christi Gabe ist, was der Geist spendet und Christi Verherrlichung ist's, wozu er dient[3]. In den letzten, d. h. christlichen Zeiten, wie Petrus am Pfingstfeste betont, ist zur Verherrlichung Christi die Weissagung des Propheten erfüllt und der Geist ausgegossen worden, der besonders auch sich als ein Geist der Weissagung erweist[4]. Erst den Christen ist im vollen Masse erfüllt das Gebet um den Geist der Wahrheit und Weisheit, das David und Salomo Gott vortragen: „Geleite mich zu deiner Wahrheit und lehre mich. Sende die Weisheit herab, dass sie bei mir sei und mit mir arbeite und ich wisse, was dir wohlgefällig ist. Denn sie weiss Alles und versteht's und wird mich verständig geleiten in meinen Werken und mich bewahren mit ihrer Glorie". Diese Gedanken fasst Johannes in die Sprüche zusammen: *Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in alle(r) Wahrheit geleiten*[5]. *Er wird nicht von sich selber reden, sondern was er hört, wird er reden und (insbesondere) das Kommende euch verkünden. Er wird mich verherrlichen; denn aus dem Meinen wird er nehmen und euch verkünden*[6]. *Alles was mein*

[1] Cf. 12, 30f. Apoc. 20, 8ff. vergl. 19, 19 mit Act. 4, 25ff. Luc. 4, 25. [2] Lc. 21, 15. 2, 12. Mt. 17, 9. Lc. 24, 32. 45. [3] I Cor. 1, 24. 30. 2, 6—16. Eph. 1, 8. Col. 2, 3. s. o. S. 623ff. vgl. 640, 2. [4] Act. 2, 16ff. I Cor. 12, 8. Offenb. 19, 10. [5] Ps. 25, 5 LXX. Weish. 9, 10f. im Zusammenhang der von Paulus I Cor. 2 citirten Sprüche; vgl. Ps. 43, 3. Philo II, 176. „Die Vernunft würde nicht so sicher treffen, wenn nicht der Geist wäre, der zur Wahrheit leitet". Philo II, 218: Ich schenke das, was dem Empfangenden entsprechend ist, denn nicht was mir leicht ist zu geben, ist dem Menschen möglich zu empfangen. I, 270: Diesem (Moses) ist der göttliche Geist immer gegenwärtig und geleitet ihn jeden rechten Weg. [6] cf. Mt. 13, 52.

Vater hat, ist mein, darum sagte ich: aus dem Meinen wird er nehmen und euch verkünden; wie's von der „Offenbarung" heisst, Gott gab sie Christo, Christus aber durch seinen Boten d. i. den Geist der Weissagung seinem Knechte Johannes, welcher das Wort Gottes und das „Zeugniss Christi bezeugte", denn beides ist eins. Und somit hat Christi Wort, wie er selber in seiner Missions-Apokalypse sagt, gleich dem Gottes Wort, von dem es die Propheten sagen, ewige Dauer als ein unerschöpflicher Schatz der Offenbarung[1].

Aber nicht nur die Sendung seines Stellvertreters, sondern seine eigene Wiederkunft hat Jesus seinen Jüngern verheissen und zwar stets mit dem Zusatz, der ein apokalyptisches Schlagwort geworden ist: „In Kürze"! Dabei ist die Zeit des Duldens und Harrens nach dem rabbinischen Dogma von den Messiaswehen benannt[2]. Dieses Dogma beruht offenbar auf der Prophetenstelle: „Kurze Drangsal gewährte uns Deine Züchtigung, Herr. Wie eine Gebärende, deren Zeit nahe ist, in ihren Wehen ächzt, so wurden wir Deinem Geliebten ... Gehe, mein Volk, in deine Kammer, schliesse die Thüre zu, verbirg dich eine kleine Weile, bis dass der Zorn des Herrn über die Erdenwohner vorbei ist"[3]. In der grossen Apokalypse ist dies Dogma und Prophetengleichniss zu einem grossartigen Gemälde ausgeführt in der Vision von dem gebärenden Weibe, der Messiasmutter, als welche Israel und mit ihm identificirt die Christengemeinde — als wahre auserwählte Nation — erscheint. Es ist in Wehen begriffen und gebiert den Messias, wird aber wie dieser (und ihr übriger Same) von dem Zorn des Drachen verfolgt, von Gott verborgen eine kleine Weile, bis ihr entrückter Sohn als wirklicher Messias vom Himmel her erscheint[4].

Dies Bild ist zu verlockend und zu dankbar, um es zu übergehen. Namentlich bietet die alttestamentliche Grundstelle noch allerlei Züge, die gerade der johanneischen Anschauung gelegen kommen. Mit deren Benutzung kann Johannes das apokalyptische Gemälde eigenthümlich umgestalten, wenn auch sein Bild einen ähnlichen schwankenden Charakter verrathen wird, wie dieses.

[1] Ap. 1, 1 f. 10. 19, 10. Jes. 40, 8. Lc. 21, 33. I Petr. 1, 25. [2] Marc. 13, 32—36. Mt. 24, 22. 27. 29. Luc. 17, 24. 18, 8. 12, 35—40. Ap. 1, 1. 3. 3, 11. 22, 10. 7. 12. 20. I Petr. 1, 6 f. [3] Jes. 26, 16—21. [4] Mt. 24, 8. 9. Apok. 12. Mt. 2. S. 366.

Bestimmter als der Apokalyptiker bezieht der Evangelist die Gestalt des gebärenden Weibes auf die Jüngerschaft. Die Wehen erscheinen dann als die Betrübniss der Gemeinschaft, deren Schmerz aber nur kurz währt, nämlich bis zur Erscheinung des Verherrlichten an Ostern. Also bald naht Jesu Weggang, sie werden „sein Antlitz nicht mehr sehen", wie Paulus bei seinem Abschied zu seinen betrübten Jüngern sagt, aber in wenigen Tagen werden sie ihn wieder sehen[1]: *Eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht; und wieder eine kleine Weile und ihr werdet mich (wieder)sehen.* Da werden sie „weinen und trauern" wie es nachher wirklich berichtet wird; „die Erdenwohner aber werden sich freuen", wie es in der Offenbarung bei der Ermordung der zwei Zeugen heisst, freilich um nach drei Tagen in Furcht zu gerathen über ihre Auferstehung und Himmelfahrt[2]. In dieser Zeit wird es also sein, wie Jesus in dem „Selig und Wehe" der lucanischen Feldpredigt gesagt hatte: „Selig die ihr jetzt weinet, denn ihr werdet lachen, und wehe die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet trauern und klagen". Also fährt Jesus fort, indem er den synoptischen Spruch als überlieferten mit der bekannten Bekräftigung einführt: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet klagen und weinen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet trauern, aber eure Trauer wird zu Freuden werden.* Ja diese Trauer des Abschieds ist jetzt schon eingetreten, sie sind, wie es bei Paulus' Abschied heisst, „in Wehen". Dies leitet nun über zu dem Prophetenbild. *Das Weib hat Trauer, wenn sie gebiert, weil ihre Stunde gekommen ist. Wenn aber das Kindlein geboren ist, gedenkt sie nicht mehr der Angst*[3] *vor Freuden darüber, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist.* Nunmehr die Anwendung von dem Gleichniss: *So habt auch ihr nun Trauer; ich werd' euch aber wiedersehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude wird euch Niemand nehmen*[4]. Diese Worte sind den Tröstungen nachgebildet, die der Petrusbrief den bedrängten Jüngern schreibt, welche die Angst der Messiaswehen zu ihrer Zeit erdulden: „jetzt ein wenig betrübt in mancherlei Anfechtungen" sollen sie bei der Offenbarung Jesu Christi, für welchen

[1] Act. 20, 38. [2] Luc. 6, 21. 25 vergl. 5, 35. 17, 26 ff. Marc. 16, 10. Ap. 11, 10 f. Vergl. Hebr. 12, 11 f. [3] So heissen auch die Messiaswehen Mt. 24, 29. Offb. 7, 14. [4] I, 631: Der göttliche Logos erscheint plötzlich und bringt eine unerwartete Freude, die über das Hoffen ist.

sie Liebe und Glaube hegen ohne ihn jetzt zu sehen und mit dem sie jetzt leiden, sich freuen mit unaussprechlicher verherrlichter Freude; und sind selig zu preisen, weil der Geist der Herrlichkeit und Gottes auf ihnen ruht[1].

Auf diese Zeit der Geistesherrlichkeit bezw. des Wiedersehens verweist in der Synopse Jesus seine Jünger mit all ihren Sorgen und Anliegen, da werde ihnen gesagt und gegeben werden, wessen sie bedürften, da verspricht er ihnen die Lösung mancher Geheimnisse, die Antwort auf die dringendsten Fragen, die ihnen aufs Herz brennen[2]; dies spricht Johannes sentenziös aus in dem Worte, das er Jesu leiht: *An jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen,* d. h. nichts mehr zu fragen haben. Denn mit dem Geiste haben sie alles, was sie bedürfen als Christen und Apostel, die gute Gabe, die vollkommene Mitgift, die nach Jakobus von Oben herabkommt vom Vater der Lichtesfülle. „Wenn aber Jemand unter euch etwa Weisheit mangelt, der erbete solche von dem Gott, der ohne weiteres gibt und sie wird ihm gegeben werden. Denn die Christen alle sollen vollkommen und ganz und gar ausgestattet sein, so dass Keinem etwas mangelt". So wie es der Apostel hier sagt, wollte es auch Jesus nach dem Evangelium haben. Denn er fordert auf: „Bittet"! und verheisst: „es wird euch gegeben werden"; denn der vollkommene Vater gebe den Bittenden, vor allem die eine gute Gabe, seinen heiligen Geist[3]. In einem ähnlichen Spruche verheisst Jesus, dass vom Vater Alles gewährt werde, worüber zwei übereinkommen, und setzt dann hinzu, dass er zugegen sei, wenn sie in seinem Namen versammelt seien; zwei Sprüche, die leicht sich in der Erinnerung in einzelnen Theilen vermischen. So hier: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, so wird er es euch geben in meinem Namen. Bisher habt ihr nichts gebeten in meinem Namen; bittet, und ihr werdet nehmen, damit eure Freude völlig sei.* Von einer Zeit der „Vollkommenheit" redet auch Paulus in seinem berühmten Hymnus auf die Liebe. „Jetzt erkennen und weissagen wir stückweise, wenn aber das Vollkommene erscheint, dann hört das Stückwerk auf. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel im Räthsel, dann aber von

---

[1] I Petr. 1, 8. 4, 13. [2] Matth. 17, 9 f. 12, 2. 24, 13—53. Act. 1, 6 f.
[3] Jac. 1, 17. 5. 4. Lc. 11, 9—13.

Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenn' ich stückweise dann aber werde ich völlig erkennen, wie ich auch erkannt bin". Daran denkt Johannes hier um so mehr, als er eben von Jesus noch zuletzt ein prophetisches Bildwort gebraucht hatte. Ihm aber liegt das „Vollkommene" nicht jenseits dieses Weltalters, sondern jenseits der Stunde Christi. Daher wird er auch von dieser Zeit der Vollkommenheit reden, vor allem auch darum, weil der Herr dem Moses Aehnliches zugesagt: wie der Freund mit dem Freund, von Angesicht zu Angesicht und nicht in Räthseln habe ich zu dir geredet[1]. Darnach der Spruch: *Dies habe ich in Bildworten zu euch geredet; es kommt aber eine Stunde, da ich nicht mehr in Bildworten zu euch reden werde, sondern frei offen werde ich euch Kunde geben vom Vater* — das ist ja Stern und Kern aller seiner Lehre, dies Eine wird also für Alles genannt, wiederum nach dem grossen Selbstzeugniss der Synopse.

Mit diesem Ausblick auf das Vollkommene sind die Eröffnungen des Abschieds ihrem Schlusse genaht. Es gilt nur noch denselben mit einigen kräftigen Akkorden zu markiren, wozu wie herkömmlich die Variation und Verstärkung einzelner hervorragender Gedanken dient. *An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten und ich sage nicht, dass ich den Vater um euch angehen werde; denn der Vater selber hat euch lieb, weil ihr mich geliebt und den Glauben habt, dass ich vom Vater ausgegangen bin. Ich bin vom Vater ausgegangen und in diese Welt gekommen; wiederum verlass ich die Welt und gehe zum Vater*[2].

Diese Schlusssätze klingen in den Herzen der Jünger in einem Wiederhall nach, der sich in ein Bekenntniss äussert, wie es ähnlich bei dem Abschluss des zweiten Theiles geschehen war im Gegensatz zum dritten, wo der Ruf Jesu an die Welt kein Echo weckt. *Es sagen seine Jünger: Siehe, nun redest du in offener Weise und sprichst kein Gleichnissbild aus.* Sie bemühen sich nun eifrig ihren Glauben an seine göttliche Herkunft zu versichern, einen Glauben der aber nur ein schwacher und schwankender ist. Aehnlich wie bei dem frühern Bekenntniss und bei dem Anerbieten des Petrus bringt ihnen Jesus diese ihre Unvollkommenheit zum Bewusstsein mit der Hinweisung auf ihr bevorstehendes Aergerniss, welches Jesus in der Synopse mit den

[1] Ex. 33, 11. Num. 12, 8. I Cor. 13, 9—12. [2] Vgl. Röm. 8, 12—39.

Schriftworten voraussagt, dass die Schafe sich zerstreuen, wenn der Hirte geschlagen ist; und welches hernach als Thatsache gemeldet wird mit den Worten: es verliessen ihn alle Jünger und flohen[1]. Also *antwortete ihnen Jesus: Jetzt glaubet ihr? Siehe, es kommt die Stunde und ist schon da, dass ihr, jeder in das Seine zerstreut werdet und mich allein lasset.*

Doch der Verlassene ist nicht allein, nicht die Welt verlässt ihn, sondern er verlässt die Welt und ist daheim beim Vater. Engel steigen ja stets auf und nieder, die den Verkehr zwischen dem Sohn und Vater vermitteln, so auch in der Kampfesstunde: *Und ich bin nicht allein, denn der Vater ist mit mir.* Dieser Bundesgenosse, der über Alle ist, verbürgt ihm den Sieg in dem kommenden Kampf, einen Sieg, der als principielle Ueberwindung des Weltfürsten auch seinen Angehörigen die Frucht desselben, Frieden verbürgt. So schliesst endlich diese gesammte Abschiedsrede in dem Triumphruf von Sieg und Frieden mit derselben Losung, womit die erste Reihe der Reden geschlossen war[2]: *Das* (Alles) *hab' ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden hättet. In der Welt habt ihr Drangsal. Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.*

Bei dieser Ausführung scheint dem Evangelisten, wenn auch unbewusst das bekannte Triumphlied vorzuschweben, das auch bei dem triumphalischen Einzug Jesu den Mitfeiernden seine Worte leiht und das als „Hallel" am Passah-Abend eine Rolle zu spielen pflegte[3]. „Der Herr ist bei mir zum Helfer, darum fürcht' ich mich nicht. Es ist gut auf den Herrn zu vertrauen und sich nicht zu verlassen auf Menschen. Der Herr ist mein Hort und mein Preis, er war mir zu Hülfe. Laut wird Frohlocken und Siegesjubel in den Hütten der Gerechten". Zugleich aber wirkt in dem letzten Satz des Abschieds die Apokalypse ein, welche so vielfach von dem „Ueberwinden" der Christen spricht und sagt, dieser Sieg sei durch Christi Todeskampf errungen: „Sie (die Märtyrer) haben überwunden durch das Blut des Lammes"; und dies selber ist siegesmächtig, Lamm und Leu zugleich: „Weine nicht, denn siehe, es hat überwunden der Löwe aus Juda"[4].

[1] Mt. 26, 31. 56. [2] Vgl. 16, 33 m. 14, 27 u. 13, 31. [3] Ps. 118, 22. 25. Matth. 21, 42. 9. Joh. 12, 13.—Joh. 16, 32 mit Ps. 118, 7. 8. 15. 17 vgl. I Kön. 12, 16. [4] Apok. 2, 7. 11. 26 u. s. w. 12, 11. 17, 14. 5, 5.

4. Das hohepriesterliche Gebet.

XVII.

Der Abschied Jesu hatte also mit einem Siegesruf geendet, in welchem der Triumph Christi über die Welt proclamirt wird. Ein Triumphlied sprachen aber auch die Israeliten in der Passahnacht, und auch die Synopse meldet, dass Jesus den „Hymnus" gesprochen habe. Dies ist das Hallel, der doppelte Psalmencyklus 113—118 vor und 120—136 nach dem Mahle. Schon in Berücksichtigung dieses langen Gebetshymnus, dessen Brauch und Inhalt dem Evangelisten aus der Jugendzeit in noch lebhafter Erinnerung stehen konnte, wird er sich veranlasst sehen, auch ein eigenes längeres Gebet Jesu frei zu componiren aus classischen Stellen alt- und neuheiliger Schriften. Der Abschluss des Abschiedes mit einem solchen Gebete war aber um so näher gelegt als nicht nur Jesus nach der Ueberlieferung an diesem Abend ausser dem Hallel mit seinen Jüngern auch noch ein Bittgebet für sie gesprochen hatte, sondern sein alttestamentlicher Typus, Samuel, an dessen Abschied schon der Anfang des Abschiedsabends erinnert hatte, ebenfalls vom Beten redet, das er für sein Volk fernerhin leisten wolle, und endlich auch der Nachfolger Jesu, sein Antityp Paulus desgleichen bei seinem Abschied zum Schlusse ein feierliches Gebet spricht[1].

Dies Gebet Jesu als Abschluss nicht nur seines Abschieds, sondern auch seines ganzen irdischen Wirkens wird ähnlich wie sein Abschiedsruf an die Welt c. 12 eine Zusammenfassung zu bilden haben aller erhabenen Momente, die in seinen Selbstoffenbarungen insbesondere an seine Jünger hervorgetreten sind. Deshalb wird man den Sternstellen des eigenen Evangeliums begegnen. Aber auch die Höhenpunkte in der Synopsis werden hierher ihre Lichter werfen. Dies gilt namentlich von den Gebeten Jesu, die in der Synopsis vorkommen, die nicht nur wegen der Form hier ihre Berücksichtigung finden werden, sondern auch sofern sie eben die wichtigsten Momente seines Selbst- und Gottesbewusstseins offenbaren. Solcher Gebete finden sich ausser denen, die beim Abschied erwähnt sind, in der Synopsis noch drei und zwar solche, die nach ihrem vollen Wortlaut berichtet wer-

[1] Lc. 22, 32. I Sam. 12, 23. Ap.-Gesch. 20, 32. 36.

den und die der Evangelist schon einmal zusammen geschaut hatte beim Schlusswort über seine Mission[1]. Das erste ist eine frohlockende Lobpreisung Gottes aus Anlass der erfolgreichen Mission der Jünger, in welcher Jesus den Sturz des Weltfürsten erkennt, und spricht das höchste Bewusstsein Jesu aus, zugleicherzeit das Siegesgefühl der Weltherrschaft, die ihm von Gott gegeben ist, die Welteroberung in und durch die Kleinen, denen er sich offenbart. Das letzte Gebet, das ringende Flehen in Gethsemane mit seiner düstern Todesstimmung, dem Kampf gegen den Weltfürsten und der Ergebung in Gottes Willen, drückt das tragische Gegenstück zu jenem aus[2]. Zwischen beiden steht als ein Stück der Apostelinstruction das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte; es fasst die beiden Seiten zusammen, die Herrlichkeit des himmlischen Wesens, das durch Christus der Jüngerschaft geoffenbart und nahegebracht ist, und die irdischen Nöthe, mit denen sie zu ringen haben und aus denen sie Erlösung begehren.

Zu diesen dreien kommt nun noch das weitere Gebet, welches in den synoptischen Abschiedsreden selber hineinverflochten ist, das zwar nur nach seinem allgemeinen Inhalt berichtet wird, das aber den Krystallisationspunkt für alle übrigen Stoffmassen, die sich ansetzen, bildet, weil es am individuellsten die Stimmung des Abends widerspiegelt und als Fürbitte für die Apostel am unmittelbarsten den Zusammenhang mit den johanneischen Abschiedsreden vermittelt. Es enthält einen doppelten Gedanken, einmal die Sorge Jesu für den Apostel, welcher als der berufenste Nachfolger und thatkräftigste Stellvertreter des Meisters erscheint, als der Apostel der Apostel; sodann die Sorge für den weitern Jüngerkreis, welcher die Gemeinde der Brüder darstellt. Für den erstern bittet Jesus den Vater, dass er ihm das Glaubenslicht nicht ausgehen lasse; für die andern sorgt Jesus, indem er sie der Pflege des Apostels empfiehlt. So ergibt sich eine doppelte Abstufung der Fürbitte, für Apostel und Jünger, indem die erstern durch Jesus, die andern durch die Apostel Glaubensstärkung empfangen. Die doppelte Fürbitte wird den Kern des „hohenpriesterlichen Gebetes“ bilden. Als Einleitung

[1] 12, 23 ff. [2] Uebrigens erscheint hier das Gethsemanegebet in der johanneischen Beleuchtung von c. 12, 23—36.

dazu wird der Beter sein persönliches Verhältniss zu dem Angeredeten berühren und seine eigene Mission, die jetzt beendet ist und die von denen und an denen fortgesetzt werden soll, für die er betet; endlich den Schluss mag das endgiltige selige Schicksal der Jünger und das ewige Verhältniss seiner Schützlinge und Gottes selbst untereinander betreffen. Aehnlich ist auch die Anlage des Hallels im alttest. Passionsgebete[1], in welchem der Beter zuerst von sich, dann vom Samen Jacobs und endlich von allen Völkern redet, die sich zum Herrn bekehren und seinen Namen verherrlichen sollen.

In den aufgespannten Zeddel dieser verschiedenen Hauptbestandtheile seines Gewebes wird nun allerlei passender Stoff als Einschlag gewirkt, der einen weniger langen Faden des Zusammenhangs zu haben braucht, um das künstliche Gebilde darzustellen. Dabei wird aus dem alten Testament vorzüglich das kleine und grosse Hallel als der Passah- und Siegeshymnus, der für die Zeit und Stimmung passt, diesen und jenen Spruch zur Verfügung stellen aber auch der erwähnte Passionspsalm, dessen Anfang ja als Sterbegebet Jesu am Kreuz in den Mund gelegt wird und der in einem vom Hebräerbrief auf Christus bezogenen Spruch gerade diese Hymne inmitten einer Gemeinde erwähnt. Im Neuen Testament wird sich für das „hohepriesterliche" Gebet die Erinnerung des Evangelisten an den Brief anschliessen, der Jesus als den Hohenpriester darstellt; aber auch an denjenigen, der den Auftrag Jesu: „Stärke deine Brüder", erfüllt: Petrus in seiner Epistel an die bedrängten, in ihrem Glauben durch schwere Verfolgung gefährdeten Brüder.

Das Gebet soll sich an die Abschiedsrede anschliessen, ähnlich wie das des Paulus. Daher wird auch von diesem Bericht der Uebergang entlehnt: „Und dieses sagend" heisst's dort; Johannes schreibt: *Dieses sprach Jesus*[2]. Dann ist das feierliche Gebet auch möglichst feierlich einzuleiten. Paulus „beugt seine Kniee und betet". Diese Geberde muss aber Johannes für Jesus unschicklich finden. Ja sogar der Ausdruck „Gebet" passt nicht für den Logoschristus, daher setzt der Evangelist ein bloses „sagte". Als entsprechende äussere Haltung finden sich feier-

[1] Psalm 22, 23 ff. [2] Act. 20, 36; vgl. übrigens Joh. 12, 36. 13, 21 und die steten Uebergänge 14, 26. 15, 11. 17. 16, 1. 4. 6. 25. 33.

liche Geberden von Jesus in der Synopsis, wie: „er blickte auf gen Himmel“; oder noch feierlicher klingt, was der sündige Mensch sich nicht erlauben mag, wohl aber nach dem Hallelspsalm der Schützling Gottes: „seine Augen gen Himmel heben[1]“. Also schreibt Johannes: *Und er erhob seine Augen gen Himmel.*

Vater! Diese einfache Anrede haben in gleicherweise alle Gebete Jesu wenigstens im nächsten Vorgänger des neuen Evangeliums; die erweiterte Anrede bei Matthäus „im Himmel“ hat Johannes schon in der Einleitung berücksichtigt; so nimmt auch er das einfache Wort, das ihm ja auch geläufig ist. Von einer „Stunde“ ist die Rede beim „Frohlocken“ wie beim „Zagen“ Jesu; das ist ein Stichwort für Johannes, womit sich ihm das Verklärungsleiden Christi ankündigt. Darnach wird das Gebet eröffnet mit der Bemerkung: *Die Stunde ist gekommen.* Die Bedeutung dieses Schlagwortes wird dann weiter erklärt mit der Bitte: *Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche*[2], die sachlich sich mit der ersten Bitte des Vaterunsers deckt, aber auch mit dem in dem frohlockenden Sohnesgebet liegenden und halb ausgesprochenen Gedanken, dass der Vater den Sohn und der Sohn den Vater offenbare und damit ehre[3].

„Alles ist mir übergeben von meinem Vater“, heisst's weiter in der Lobpreisung oder wie in der Parallele Matthäi am Letzten gesagt ist: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“. Johannes fixirt dies dogmatisch genauer als Macht über die Menschheit, hebräisch geredet über „alles Fleisch“, mit welchem er durch seine Fleischwerdung eben in einflussreichem Zusammenhang steht; mit diesem Anspruch auf die Herrschaft Christi über die Menschheit ist inhaltlich dasselbe ausgedrückt, was mit der zweiten Bitte des Herrngebets gemeint ist. Die Vollmacht, die ihm gegeben ist, soll aber dazu dienen, den Auserwählten die Offenbarung des Vaters und des Sohnes zu übermachen, eine Offenbarung in welcher die Seligkeit der Jünger besteht. Diese Seligkeit wird regelmässig in der Synopse unter dem Bilde eines Abendmahls dargestellt. So sagt Jesus am letzten Abend zu seinen Jüngern[4]: „Ich vermache euch, gleichwie mein Vater mir vermacht hat das Reich, damit ihr darin

---

[1] Mc. 6, 4. 7, 34. Lc. 9, 16 vgl. Joh. 11, 41. Lc. 6, 20. 18, 13. Ps. 121, 1.
[2] 12, 23 ff. 13, 31 ff. [3] 5, 23. 8, 49. [4] Lc. 22, 29 f. vgl. Ap. 3, 21.

esset und trinket an meinem Tisch". Die Form dieses Satzes behält nun der Evangelist bei, um ihn mit johanneischen Gedanken zu füllen, die seinen Wortlaut ersetzen: *Wie Du ihm gegeben hast Macht über alles Fleisch, damit er allem, was Du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.*

Inbegriff und Bedingung des ewigen Lebens oder der Seligkeit ist aber nach der Lobpreisung Jesu die Erkenntniss des Vaters und des Sohnes, wie auch nach den Disputationen Jesu mit den Gegnern das jüdische Bekenntniss zu dem Einen Gott zu ergänzen ist durch die Erkenntniss Christi als des Gottessohnes[1]. So gibt nun Jesus auch hier, wie der scheidende Moses, ganz besonders aber nach dem Vorbild der alexandrinischen Weisheit eine Definition des ewigen Lebens[2], bzw. ein Glaubensbekenntniss gleich der paulinischen Losung „Selig durch den Glauben", in der sentenziösen Form: *Das aber ist das ewige Leben, dass sie Dich den einigen wahren Gott und den Du gesandt hast*[3], *Jesus Christus, erkennen* als seinen Propheten. Diese seine Sendung hat er nun vollbracht. Sie, die Offenbarung Gottes als des Vaters kommt aber einer Verherrlichung gleich, da er eine höhere Erfassung des Wesens Gottes mittheilt. Daher kann Jesus sagen: *Ich habe Dich verherrlicht auf Erden, habe Dein Werk vollendet, das Du mir gegeben hast, dass ich's thue*[4]. Aber der Herr soll auch Macht im Himmel haben, wohin er zur Rechten Gottes erhöht ist, und in der Sendung seines Geistes und in Werken durch die Hand seiner Apostel „hat Gott auch sein Kind Jesus verklärt und bewiesen als Herrn und Christus". Damit kehrt er freilich nur zu seiner rechtmässigen und ewigen Stellung und „Gottesgestalt" zurück in der er wirken kann un-

---

[1] Mt. 22, 34—45. I Cor. 8, 6: Wir Christen haben Einen Gott, den Vater und Einen Herrn, Jesus Christus. Nach Mt. 28, 19 cf. Mc. 16, 16 gehört zum Heil der Glaube an Vater, Sohn und Geist. [2] Deut. 30, 20. Dass Du Jahveh Deinen Gott liebest und seiner Stimme gehorchest . . . . Das ist Dein Leben (Lc. 10, 25). Dazu sagt Philo (I, 554): „Vortreffliche Definition des unsterblichen Lebens". Er selbst aber erklärt II, 262: „Welches Wissen ist schöner und besser als die Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes?" I, 208: „Des Glückes und der Seligkeit Ziel ist die Erkenntniss des Weltschöpfers". Beides zusammen ergibt den johanneischen Spruch. „Der einige wahre Gott" findet sich „wörtlich" auch bei Philo in einer Betheuerung: „Beim wahrh. einen Gott!". I, 78. [3] Dt. 18, 18. Joh. 10, 34ff. [4] Vgl. 5, 36. 4, 34.

gehemmt, verherrlicht von Gott, den er auf Erden verherrlichte[1]. Daher das Gebet: *Und nun verherrliche Du, Vater, mich bei Dir selber mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte vor der Welt.*

Als Beweis, dass er seine Mission vollendet und Berechtigung auf ehrenvolle Demission habe, wird nunmehr der grosse Erfolg seines Lebens, der Höhepunkt seiner Wirksamkeit, zu dem er so eben mit dem letzten Bekenntniss seiner Jünger gediehen war, auseinandergesetzt. Wie's im Psalm 22 heisst: „Ich verkünde Deinen Namen meinen Brüdern", so hat Jesus gethan, hat den Vaternamen den Unmündigen, Auserwählten geoffenbart, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte. *Ich habe Deinen Namen den Menschen kundgethan, die Du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie und mir hast Du sie gegeben* (nach dem Prophetenspruch: siehe mich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat[2]). *Und sie haben Dein Wort bewahrt* — wie es von dem Geistesverwandten Jesu, sowie Matthäi und Apokalypsis am Letzten angedeutet ist und wie's Jesus auch nach dem Johannesevangelium von seinen Jüngern voraussetzt[3]. Als Bewahrer und Träger seiner Worte und Werke sendet er sie ja auch hinaus in die Welt. Aber auch als Bekenner seiner göttlichen Sendung haben sie sich soeben bewiesen: *Nun haben sie erkannt, dass Alles was Du mir gegeben hast, von dir stammt. Denn die Worte, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie angenommen und anerkannt, dass ich von Dir ausgegangen bin und den Glauben erfasst, dass Du mich gesendet hast*[4]*;* somit haben sie die Erkenntniss, welche das ewige Leben ausmacht. Sie sind also nicht nur treue Bewahrer des heiligen Schatzes der Tradition, sondern können auch als gläubige Kenner Christi Prediger dessen sein, was sie selber begeistert erfahren und selbständig in ihr Gemüth aufgenommen haben. Kurz sie sind die berufenen und fähigen Träger seines Werkes, deren Händen er die Mission anvertraut sehen darf und die er darum der Fürsorge Gottes empfehlen muss. Damit ist der Uebergang gemacht zur Fürbitte für die Apostel, dem eigentlichen hohepriesterlichen Gebet.

„Ich habe für dich gebeten", sagt Jesus in der Synopsis zu

[1] Act. 2, 33—36. 3, 13. Vergl. Phil. 2, 6ff. [2] Hebr. 2, 12. 13 vergl. Matth. 12, 49. 50. [3] Matth. 28, 19. Apok. 22, 7 vgl. Joh. 14, 15ff. 15, 14. [4] Joh. 6, 69. 16, 29. 30. 12, 49. 14, 10 vgl. Deut. 18, 18.

Simon Petrus als dem Vertreter des Apostolats[1]. So beginnt Jesus auch hier, nur mit der erforderlichen Umsetzung in die Gesammtheit und Abänderung der Art der Bitte: *Ich ersuche* (Dich) *für sie.* Die Person des Simon Petrus, die hier dem Evangelisten aus der Synopse vorschwebt, ruft aber dem Gegenbild dieses Bekennerjüngers, dem verrätherischen Simonssohn Judas, dem Vertreter der ungläubigen Welt. Auch statt seiner wird die von ihm repräsentirte Menge genannt, das abgefallene Juda, für welches dem alten Propheten alle Fürbitte ernstlich und wiederholt untersagt wird: „Bitte nicht für das Volk und erhebe nicht Gebet um sie, und flehe und vertritt sie nicht vor mir, denn ich höre dich dann nicht“[2]. Darnach Jesus: *Ich bitte nicht für die Welt, sondern für die, die Du mir gegeben hast, weil sie doch Dir gehören und* (überhaupt) *all das meine Dein und all das Deine mein ist,* wie es im synoptischen Gleichniss Gott Vater zu seinem erstgebornen Sohn sagt[3], *und ich in ihnen verherrlicht bin*[4]*; und* (weil sie solche Fürsorge nöthig haben, denn) *ich bin nicht mehr in der Welt und sie sind in der Welt und ich gehe zu Dir.*

Nach dieser Vorstellung der Personen, für die er Fürbitte einlegt, erscheint nun diese selbst.

Die erste Bitte des Vaterunser ergeht um Heiligung des Namens Vater. Dies verschmilzt hier mit der Anrede zu *Heiliger Vater!* Diesen Namen Gottes nämlich braucht Jesus nicht der Heiligung der Jünger zu empfehlen. Im Gegentheil, er ist ein Schutzmittel für sie. So heisst's vom Aaronssegen, der Namen Gottes werde auf das Volk gelegt, das erste aber, um was dieser Segen fleht, ist eben der Schutz Gottes, wie auch ein Psalm beginnt: „Der Name Gottes beschirme dich“. Von dem Aaronssegen ist aber in dem grossen Hallel derjenige Psalm, in dem der Beter seine Augen zu den Höhen richtet, eine Variation. Diesem schönen Schutzgebet, welches wie ein Reisesegen eines Vaters für sein Kind klingt, das er oder das ihn verlässt, entnahm nun auch Jesus die letzte Bitte seines Vaterunsers, das dem Evangelisten ja hier vorschwebt. So ist denn auch bei diesem Gebet die Grundstimmung, aus der der „Reisesegen“ des scheidenden Herrn gesprochen wird, die des Reisepsalms, wie sich am An-

[1] Lc. 22, 32. [2] Jer. 7, 16. 11, 11. 14, 11. [3] Lc. 15, 31. [4] 13, 31 f.

fang und Ende dieses Theils durch fast wörtlichen Anklang an denselben offenbart[1]. Er beginnt: *Bewahre sie in Deinem Namen, welchen du mir gegeben hast.* Was aber seinen Schafen zunächst droht, das ist die Zerstreuung, wenn der Hirte nicht mehr da ist. Da soll nun „der Name Gottes ein fester Thurm sein, worein der Gerechte läuft und beschirmt wird", wie es in dem Sprüchwortkapitel heisst, das mit einer Warnung vor Absonderung beginnt[2]. Ohne Bild gesagt, dieser christliche Gottesname, den Jesus der Welt offenbart hat, der hl. Vatername, ist wie der hl. Jahvehname für Israel das einigende Moment für die Christen, wie er auch das Band zwischen Gott und Christus bildet. Einer ist euer Vater! sagt Jesus seinen Jüngern, im „Unser-Vater" sollen alle Christen betend sich einigen. So soll der heilige Vatername dazu dienen, *damit sie Eins seien, wie auch wir.* Gott „dem Menschenhüter", der nicht schläft und schlummert nach dem Psalm, empfiehlt also Jesus seine Jünger, deren Hirt und Haupt er zuvor gewesen. Er hat sie, wie Gott von dem Boten sagt[3], den er Israel gesandt, dass er sie führe zu der Stätte, die Er bereitet hatte, auf dem Wege dahin behütet, er, in dem Gottes Name ist. Darnach Jesu Gebet: *Da ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und habe sie behütet.*

Freilich einer von denen, die mit ihm waren, ging verloren und der Hirte hat dies verlorene Schaf nicht gesucht, sondern dem Verderben überlassen; es war eben nicht ein Verlorner, wie die Bekehrten der synoptischen Gleichnisse, sondern ein verlorner Sohn wie der Satan, der „von Anfang an", d. h. prinzipiell dem Verderben angehört seinem innersten Wesen nach. Dass dies der Fall ist, zeigt schon seine Erwähnung in der Schrift als dem Buch des göttlichen Rathschlusses; und zwar nicht nur in dem schon bei der Verrathsankündigung citirten Psalmenvers, wo Judas als *Belial-Apollyon* oder Kind des Verderbens signalisirt wird, sondern auch in seinem Namen[4]. Denn Simon und Issachar fehlt in dem Segen Jacobs bezw. Mosis, für ihn wird vom ersten Retter nicht gebetet, er ist der aus-

[1] Num. 6, 24. 27. Ps. 20, 1. 121, 7. 8 vgl. mit Matth. 6, 13. (Luc. 11, 4). [2] Spr. 18, 10. [3] Ex. 23, 20. 21. [4] Joh. 13, 18 cf. Act. 1, 20. — Psalm 41, 9 cf. 18, 5 u. Nah. 2, 1. Ap. 9, 11. II Thess. 2, 3. s. Z.-S. f. w. Th. XXII, 276. XX, 315 ff. S. o. S. 588 f.

gefallene Stammname, der verlorne Sohn unter den Zwölfen[1]. Dieser Name Issachar klingt aber wie Simon in dem Namen des Verräthers wieder. So gilt doch von Jesus das Wort vom guten Hirten und ist kein Vorwurf nach Art des Propheten[2] gegen ihn zu erheben. Also *Keiner ist verloren gegangen; nur der Sohn des Verderbens,* welcher es seinem Wesen nach und seiner Bestimmung gemäss musste, *damit die Schrift erfüllt würde.*

Nunmehr aber kehrt er zu Gott zurück, gibt also sein Amt als Menschenhüter auf. Damit sich aber die Seinen bei diesem Weggang nicht verlassen fühlen, empfiehlt er sie eben der Hut Gottes ausdrücklich so, dass sie dies selbst mit anhören und sich trösten können, ja ganz und gar sich beruhigt fühlen dürfen in dem Schutz des Vaters, der über Alle ist, auch grösser als der Sohn; nur diesen Zweck hat dieses sogenannte Gebet, das eigentlich eine Betrachtnng ist und weniger Gott als die Jünger zu Hörern haben will. So tröstet auch Petrus die Christen, dass sie durch Gottes Macht für das Heil bewahrt in Ihm frohlocken, nachdem sie eine kleine Weile betrübt waren in mancherlei Anfechtungen. Also fährt Jesus fort: *Nun gehe ich zu Dir, und sage dieses in der Welt, damit sie meine Freude in sich vollkommen haben*[3].

Aber wie Petrus andeutet, die Welt will diese Freude und Frieden ihnen stören, weshalb sie eben in besonderem Masse des Schutzes bedürfen. Diesem Hass begegnen sie vor Allem bei der Mission, wenn sie das „Wort Gottes" verkündigen, das ihnen als Vermächtniss oder „Erbtheil" zuertheilt ist[4]. Daher der Satz: *Ich habe ihnen Dein Wort gegeben, und die Welt hasset sie.* Warum? das ist vorher schon auseinandergesetzt[5], *weil sie nicht aus der Welt sind, wie auch ich nicht aus der Welt bin.* Freilich er geht aus der Welt, sie aber können nicht aus der Welt gehen, wie Paulus sagt, sie müssen in der Welt leben, von der allerlei Böses kommen muss, Aergerniss und Hass, so ist es Gottes Ordnung; und die Anfechtung ist eine Gottesgnade und Glaubensläuterung, wie die Apostel selbst bekennen[6]. Doch wie Jesus schon im Mustergebet nach dem Psalm um Bewah-

[1] Gen. 49. Dt. 33. סחר = שכר. [2] Ez 34, 4. 15. [3] 10, 28. 11, 42. 14, 27f. 15, 11. 16, 7. [4] Matth. 28, 18. Marc. 16, 20. Act. 8, 21 I Petr. 1, 25. [5] 15, 18f. [6] I Cor. 5, 10. 10, 13. Luc. 17, 1. Jac. 1, 2—4. 12. I Petr. 1, 7. Act, 17, 5.

rung vor Versuchung und Erlösung vom Bösen beten lehrte und am letzten Abend selber für Petrus betet, so sagt er auch jetzt: *Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nehmest, aber dass du sie bewahrest vor dem Bösen*[1].

Die Gläubigen, fährt Petrus fort, sollen in der Zeit ihrer Fremdlingschaft nicht dem weltlichen Wesen gleichgestaltet sein, sondern heilig in allem Wandel gemäss dem Heiligen, der sie berufen hat, wie vom wahren Gottesvolk geschrieben steht, wissend dass sie vom ererbten eiteln Wandel erlöst sind durch Christi, des unbefleckten makellosen Lammes, Opferblut, der um ihretwillen geoffenbart sei. Also „habt die Herzen geheiligt im Gehorsam der Wahrheit zu ungefärbter Bruderliebe, wiedergeboren durch Gottes lebendiges Wort[2]". Von diesen Ausführungen legt Johannes dem Herrn eine Paraphrase in den Mund: *Sie sind nicht aus der Welt, wie ich nicht aus der Welt bin. Heilige sie in der Wahrheit: Dein Wort ist Wahrheit*[3]. *Wie du mich gesandt hast in die Welt, sandte ich sie in die Welt*[4]. *Und ich heilige mich für sie, auf dass auch sie geheiligt seien in Wahrheit.*

In der Petrusepistel dient die Heiligung der Christen zur Uebung der Liebe gegen die Brüder, das ist aber für Johannes in Bezug auf die Apostel der Liebesdienst der Mission: das Apostelamt. Darum kommt er nunmehr auf die Fürbitte für die Christengemeinde, wozu schon mehrmals der Ansatz gemacht wurde. Bei dieser verweilt die Erinnerung noch weiter im Zusammenhang der ersten Petrusepistel. Ausserdem kommen, wie begreiflich, die idealen Schilderungen der ersten Christengemeinde in Betracht, wie sie in der Apostelgeschichte und bei Paulus entgegentreten.

Aus der Petrusstelle scheint der Evangelist die Formel, mit der die Christen als „die durch Ihn (Christus) an Gott Gläubigen" bezeichnet werden, nachzuahmen, wenn er zur Fürbitte überleitet mit den Worten: *Nicht aber für diese allein bitte ich, sondern auch für die durch ihr Wort an mich Glaubenden.* Was in der Apostelgeschichte von denen, „die das Wort der Apostel annahmen", als ideale Wirklichkeit dargestellt wird: „Alle Glaubenden aber hielten zusammen, ja „die Menge der Gläubigen

---

[1] Ap. 3, 10. [2] I Petr. 1, 13—23 cf. Hebr. 2, 11. 9, 11—14. 10, 7—14. 13, 11. [3] Ps. 119, 160. 117, 2. Eph. 5, 26 cf. Joh. 15, 3. [4] Mt. 28, 18.

war ein Herz und eine Seele und ihnen war alles gemeinsam“ [1], — das stellt nun der Evangelist als beabsichtigtes Ideal Jesu dar: *dass sie Alle Eins seien.* Die Einmüthigkeit der Christen wird in der Apostelgeschichte so beschrieben, wie der Evangelist sie sich dachte zwischen Gott und Christus, als Geistes- und Gütergemeinschaft [2]; daher fügt er in der Ausmalung der innigen christlichen Einigkeit, wie schon vorher, die Vergleichung bei: *Eins, wie Du, Vater, in mir und ich in dir;* und weil, wer in der Liebe und im Glauben bleibet, in Gott und Christus ist, so ist das Ziel der Christen und der Zweck Christi, *dass sie auch Eins in uns* (Gott und Christus) *seien* [3], gleichwie es in den Apostelacten heisst, sie hielten an im Tempel mit Gotteslob und in den Häusern mit der Communion. Endlich wird von dem Eindruck dieses Liebes- und Glaubenslebens gemeldet, die Christen hätten dadurch Huld erworben beim ganzen Volk, so dass täglich neue Glieder der Gemeinde zugethan wurden [4]. So bezeichnet Jesus auch hier als letztes Ziel der Auserwählung: *damit die Welt glaube, dass du mich gesendet.* Diese Gedanken kehren in einem volleren Nachklang wieder. Die Einigkeit und die Erfolge der Apostel beruhten auf der Gabe des heiligen Geistes, der da ist ein Geist der Gemeinschaft nach Paulus und ein Geist der Herrlichkeit nach dem Petrusbriefe und nach der Perikope von der Ausrüstung des Nachfolgers Mosis, welche bei der Bestellung der Zwölfapostel wie der Siebenmänner zum Muster genommen ist und bei der es heisst, Mose solle „von seiner Herrlichkeit auf ihn geben“ [5]. Und eben an der Sendung dieses Geistes und den in seiner Kraft gewirkten Machtthaten „soll ganz Israel erkennen, dass Gott diesen Jesus zu einem Herrn und Christus gemacht und sein Kind Jesus verherrlicht habe“ [6]. Diese von den Aposteln gemeldete Thatsache verlegt nun Johannes in die Absicht und den Mund des Herrn: *Und ich habe ihnen die Herrlichkeit, die du mir gabst, gegeben* [7], *damit sie Eins seien wie wir* (und eine gegenseitige Durchdringung und allseitige *Unio mystica* statt-

---

[1] Act. 2, 41—47. 4, 32 f. vergl. Psalm 133. [2] Joh. 10, 30. 38. 35. 37 5, 19—21. 16, 15. 17, 10. [3] Cf. Hebr. 2, 11. [4] Act. 2, 43. 47. I Petr. 2, 12. 4, 15 f. [5] I Cor. 12. 14. II Cor. 13, 13. Gal. 3, 5. I Petr. 4, 14. Num. 27, 16—20. Mt. 9, 36 ff. Act. 6, 6 f. 1, 21 ff. Röm. 8, 30. [6] Act. 2, 33—36. 3, 13. [7] Die Vergangenheit ebenso Röm. 8, 30: „Die er berufen, hat er auch verherrlicht“.

finde): *ich in ihnen und du in mir; damit sie völlig in Eins würden, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich liebtest*[1].

Für ihre Mühen und Leiden im Dienste Jesu sollen aber die Christen von dem gerechten Gott auch ihren Lohn im Himmel haben: gemäss ihrer Gemeinschaft seiner Passion sollen sie auch der Gemeinschaft seiner Glorie geniessen, sagt der Trostbrief des Petrus nach den bekannten Verheissungen Jesu selber, wie nach den Tröstungen des Apostels Paulus und des Apokalyptikers[2]. Denn Christus, der zuvor versehen sei seit Grundlegung der Welt, sei um der Gläubigen willen geoffenbart, und ihm sei, wie sie glaubten, nach seiner Erweckung eine Herrlichkeit gegeben, die der Grund auch ihrer Hoffnung ist. Kurz sie sollen nach den Bildworten der Synopsis den Menschensohn sehen in seiner Herrlichkeit, in seinem Königreich, ja es selber ererben, das ihnen „bereitet ist seit Grundlegung der Welt; und also bei und mit ihm zusammen sein[3]. Somit geht das Gebet in seinem Schlusstheil auf den Mitgenuss der Herrlichkeit Christi über, deren die Leiden dieser Zeit nicht werth sind. *Vater, was du mir gegeben hast — ich will, dass wo ich bin, auch sie bei mir seien, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben, weil du mich geliebt seit Grundlegung der Welt.* Die Christen sollen also schauen, was sie geglaubt haben, sollen die Frucht vom Baume der christlichen Erkenntniss pflücken: das ewige Leben. Aber auch die Welt soll empfangen, wessen sie fähig und würdig ist, das ist: das Gegentheil; dies braucht nicht ausgesprochen zu werden, das ist mit der Thatsache ihres Unglaubens schon constatirt, es wird schon deutlich genug mit der Anrede: *Gerechter Vater!* angezeigt und durch das auffällige *und — die Welt hat dich nicht erkannt. Ich aber habe dich erkannt und diese haben* (wenigstens) *erkannt, dass du mich gesendet hast;* sie sind also nach der Philonischen Anschauung auf der mittleren Stufe der Erkenntniss angelangt[4]. Die volle Wahrheit haben sie noch nicht, wenn Jesus sie auch wenigstens principiell in die

---

[1] Röm. 8, 39: Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christo. S. oben S. 625f. [2] I Petr. 1, 20f. 4, 13f. Mt. 16, 27f. Röm. 8, 17f. 29f. II Cor. 1, 7. Apoc. 3, 21 vgl. Eph. 1, 4. [3] Mt. 16, 27f. 25, 31. 34. I Thess. 4, 17. Phil. 1, 23. Joh. 12, 26. [4] S. o. S. 621.

Wesenheit des Vaters eingeweiht hat, wie er am Anfang dieses Gebetes ausgesprochen. Völlig darein muss sie erst der Geist der Wahrheit führen, der Geist Christi in seiner Parakletsphase. Diese fernere Wirksamkeit schliesst darnach Jesus an und zwar mit Bezug auf den schon im Eingang des Gebets (v. 6) berührten Anfang des Passionshymnus: „Ich will deinen Namen verkündigen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde dich preisen". Also: *Und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und werde* (ihn noch ferner) *kundthun*[1]. Bei Anführung dieses Psalmspruches betont der Hebräerbrief, dass Christus sich nicht schämt, sie Brüder zu heissen, und sieht darin zugleich einen Beweis, dass Gott „viele Söhne durch ihn zur Herrlichkeit führen wollte", also einen Beweis der Liebe Gottes; der Liebe, die er vorher auch als Huld gegen „den Sohn" gepriesen. Ebenso spricht auch Paulus in dem Hymnus, mit welchem er die Herrlichkeit der Christen in Zeit und Ewigkeit preist, von der innigen „Liebe Gottes in Christo Jesu, mit welcher Gott und Christus auch uns geliebt", und von der keine Macht und Zeit „uns scheiden kann"[2]. Mit Bezug hierauf spricht der hohepriesterliche Beter als den letzten und höchsten Endzweck seiner zeitlich-ewigen Kundmachung des Namens Gottes an die Gläubigen aus, *dass die Liebe, mit der du mich geliebt, in ihnen sei und ich in ihnen.*

[1] Vergl. 12, 28. [2] Hebr. 2, 12 f. 1, 11. 5 ff. Röm. 8, 39. 35. 37 vergl. Joh. 15, 9 ff.

Fünfter Abschnitt.

„Die Stunde“:

Die Herrlichkeit des Leidens.
XVIII—XX.

Mit dem „Hymnus“ ist sinnig der letzte Abend und die Lebensgeschichte Jesu beschlossen und es beginnt mit dem Gang nach Gethsemane die Leidensgeschichte — bei allen Evangelien.

Die Passion ist nun wie keine andere Partie im „Leben Jesu“ öffentliche, welthistorische Geschichte. Ihre Acte und Scenen prägten sich in ihrer dramatischen Anschaulichkeit und erhabenen Tragik deutlich und tief in das Gedächtniss und Herz der Augenzeugen und formten sich in dem Munde der Evangelisten-Rhapsoden zu festen künstlerisch abgerundeten Gebilden, welche dann in den schriftlichen Evangelien ihren endgiltigen Niederschlag fanden[1]. Allerdings waren einzelne Züge durch die Typik und Prophetie des A. T., wie durch die eigenthümlichen dogmatischen Anschauungen, welche sich mehr und mehr namentlich seit Paulus um das Kreuz Christi gruppirten, da und dort variirt und verschieden ausgemalt; aber die Umrisse des Ganzen standen doch fest, so dass die dreifache Darstellung des Leidens Christi zwar im Einzelnen Verschiedenheiten zeigt, aber doch im Grossen und Allgemeinen die Uebereinstimmung der Ueberlieferung bekundet.

Dem vorgezeichneten Bilde musste sich auch der neue Evangelist anbequemen; doch fanden sich immerhin Fugen genug,

[1] Bemerke, wie Pauli Evangelium der Hauptsache nach eine Predigt vom Kreuze ist; ähnlich die Reden in der Apostelgeschichte.

um eigene Compositionen einzuschieben, und Nebensachen, die leicht weggeschoben, verdeckt und verändert werden konnten. Und einem grossen Bibelkenner, wie der Johannist sich erweist, drängten sich in den hl. Geschichten und Orakeln des Alten Bundes, aber auch in der christlichen Kirchengeschichte und Prophetie, in der herkömmlichen Dogmatik, wie in der eigenen eigenthümlichen Gedankenwelt Veranlassung, Aufforderung und Berechtigung genug auf zur eigenartigen Umformung auch dieses evangelischen Stoffes. Ja vielleicht mehr noch als das Thun musste das Leiden Jesu, um als heiliges und heilsames, als gottgewolltes zu erscheinen, in den Typen und Weissagungen des Gotteswortes nachgewiesen und ihnen conformirt werden. Aber auch in den Schicksalen der Kirche und ihrer hervorragenden Träger musste der Reflex des Kreuzes Christi als eine Apologie für dieses selbst erscheinen, wie es seinerseits wieder durch seine Vorbildlichkeit der Kirche unterm Kreuz und den christlichen Märtyrern Trost und Erhebung gewährte als das Labarum mit der Inschrift: In diesem Zeichen sollst Du siegen.

Dass durch all dieses um das Kreuz ein immer heller strahlender Glorienschein sich wob, dass es als das Geheimniss der Geheimnisse und der Schlüssel zu allen Mysterien galt, dass die Passion als die grosse Weltenstunde erschien, mit der der Tag der Weltgeschichte anbrach — dafür hat schon die Dogmatik eines Paulus den Weg gebahnt und die des Johannes musste das Ziel krönen: ihm ist die Passion nicht Erniedrigung sondern Erhöhung, nicht Schmerz und Schmach sondern Herrlichkeit, nicht Niederlage sondern Sieg, und den Sterbeseufzer deutet er als Triumphruf. Nicht den Schleier der Trauer zieht er um die Charfreitagssonne, sondern der Sonnenglanz der Verklärung strahlt über dem Haupte des Gekreuzigten. Sein Passionsbild wird die Apotheose Jesu.

Die Gliederung der Passion, die durch die Synopse und die Geschichte selbst gegeben ist, wird auch der neue Evangelist beibehalten. Also auch hier erscheinen die fünf Theile der Katastrophe als die Scene des Kampfes und der Auslieferung in Gethsemane, des doppelten Gerichts vor dem Synedrium und vor dem Prätorium, die Kreuzigung auf Golgatha und endlich die Erscheinungen des Auferstandenen am leeren Grabe und im Kreise der Apostel.

1. Der Triumph über den Weltfürsten.

XVIII, 1—11.

Der erste Act der Passion Jesu hat zum Schauplatz Gethsemane am Oelberg. Er zerfällt in die beiden Auftritte: Gebetskampf und Gefangennehmung. Den erstern aber, der in der Synopsis als das Wichtigste erscheint, hat Johannes in seinen Elementen schon verwendet, theils in der Scene auf Zion, theils in dem hohenpriesterlichen Gebet. Die Ergebung in „die Stunde" ward dort zu einer freudigen Begrüssung derselben; und die Bitte wendet sich von Jesu Geschick auf das seiner Jünger, damit sie nicht in Anfechtung fallen. Dies für Johannis Anschauung unbrauchbare Gebilde ist also von ihm zerschlagen und die Bruchstücke vertheilt und verändert, um ihnen die in ihrer Zusammenstellung bedenkliche Wirkung zu nehmen. So bleibt für ihn nur die Gefangennehmung, womit ihm aber die Pflicht aufgelegt ist, diese möglichst reich auszustatten; dieser genügt er, weniger durch farbige breite Ausmalung, als dadurch dass er möglichst viele und tiefe Beziehungen in die Begebenheit hineinverlegt. Insbesondere kann er mit dieser Gefangennehmung auch in etwas geändertem Sinn den Gedanken des ausgefallenen Theils verbinden, dass Jesus in Gethsemane kämpfte und siegte. In ihrer plastischen Kürze und Gedrungenheit, wie in ihrer Pointe: Triumph über den Feind gibt die Scene ein treffliches Eingangsbild zu dem ganzen Gemälde der Passion.

Jesus geht aus Jerusalem den Oelberg hinan, verfolgt von dem verlornen Sohn, der schliesslich elendiglich zu Grunde geht. Das ist vollständig die Situation des Messiastypus, David, als er vor Absalom floh. Daran könnte schon Lucas gedacht haben, wenn er den Auszug Jesu mit denselben Worten einleitet, wie derjenige Davids geschildert wird: „Hinausgehend wandelte er". Vielleicht hat dieses Wort mitgeholfen, wenn's noch nöthig war, den bibelkundigen Evangelisten noch nachdrücklicher auf die alttestamentliche Geschichte aufmerksam zu machen, aus der er übrigens schon beim Abschied eine kleine Episode verwendet hat[1]. Johannes begnügt sich indess zur Anspielung an den David-Typus nicht mit jenen unbezeichnenden Worten, sondern

[1] S. o. S. 618, 4. Vgl. auch Joh. 12, 26 m. II Sam. 15, 21.

wählt aus der Geschichte diejenigen, welche am auffälligsten daran erinnern. Dies ist der Uebergang über den Kidronbach, die Grenze der Bannmeile Jerusalems, wie aus dem Internirungs-Dekret hervorgeht, das David einem Manne gibt, der bei seinem Auszug aus der Stadt eine Rolle gespielt hatte: „Welches Tages du über den Kidronfluss gehst, wisse, so musst du des Todes sterben“ [1], was auch für Jesus ein typisches Wort ist. Diese verhängnissvolle Oertlichkeit erwähnt also der Evangelist und zwar wörtlich nach der eigenthümlichen fehlerhaften Bezeichnung, welche die griechische Bibel an dieser Stelle hat: *Giessbach der Cedern.*

Lucas nennt als Ziel des Ganges einen „Ort“, die andern Synoptiker ein Grundstück, ein Gut, das einen besondern Namen „Oelkelter“ trug, also jedenfalls umfriedigt zu sein scheint. Johannes macht daraus mit leichter Aenderung einen Garten, während sogleich darauf der „Ort“ des Lucas wieder erscheint. Auf einen Garten konnte Johannes leicht kommen, weil in der That am Fusse und Abhang des Oelberg solche Gärten lagen, und ihm das etwa aus eigener Anschauung bekannt sein mochte. Insbesondere aber gerieth er auf das Wort von einer typologischen Reflexion aus. In dem Passionspsalm ist nämlich von wilden Thieren die Rede, welche den Frommen umgeben: Farren und Büffel, Hunde, Löwen und Einhörner; wie die allegorische Auslegung z. B. eines Justin deutet, die Feinde des Messias, Herodes, Hohepriester und ihre Schergen [2]. Aber der Beter spricht es aus, dass sich dem Herrn alle Geschlechter zu Füssen legen werden und sein das Reich ist, dass er herrscht über die Heiden [3]. Diese Herrlichkeit des Messias ist näher geschildert in der berühmten Prophetenstelle. Er wird Gericht üben, mit dem Wort seines Mundes die Erde schlagen und durch seine Lippen mit dem Geiste den Gottlosen vernichten. So werden durch ihn die Gewaltthätigen gezüchtigt, die Wilden zahm gemacht, dass Rind und Bär und Löwe zusammen von einem Knaben geleitet werden (dem Messias?) [4], kurzum dass durch den zweiten Adam Zustände eintreten, wie im Garten Gottes, dem Paradies, vor des ersten Adams Fall. Ja durch

[1] I Kön. 2, 37. [2] Dial. 54. [3] Ps. 22, 13—14. 17. 27. 28. [4] Jes. 11 cf. Ps. 2 vgl. Just. Ap. I, 40.

den Gehorsam und Kampf und Sieg des Messias in Gethsemane ist das Paradies wiedergewonnen, das durch Adams Ungehorsam und Fall in der Versuchung verloren war. So die Kirchenväter. Aber ähnliche tiefsinnige Typologie hat schon der zweite Evangelist im Auge, wenn er die erste Versuchung Jesu in der Wüste unter den wilden Thieren stattfinden und ihn als Sieger hervorgehen lässt, so dass auch bei ihm der Messias als Antityp Adams erscheint. Diese seine Allegorik deutet Marcus nur durch eine kurze Notiz an, welche aber dem allegorischen Leser und Ausleger schon genug sagt. Aehnlich kurz bezeichnet nun auch Johannes seine Typik, die er in der Gethsemanescene sieht und erkennen lassen will, er sagt, der Schauplatz der Gefangennehmung“ war ein *Garten*. Dabei lässt er den Namen Gethsemane weg, theils weil er diesem kein typologisches Moment abzugewinnen weiss, theils weil er durch die Erinnerung an die synoptische Scene störend wirken kann gerade für das, was dem Johannes wichtig erscheint.

Lucas erwähnt, dass Jesus gewohnt gewesen sei, wie zum letzten Male, so auch sonst zum Oelberg zu gehen und zwar mit seinen Jüngern[1]. Daraus ergibt sich zum ersten, dass *Judas, der ihn überlieferte, den Ort auch wusste, weil* eben *Jesus dort oft mit seinen Jüngern war*, zum Andern dass Jesus, weil er trotzdem oder gerade deswegen auch heute dorthin ging, den Kampf offen aufnehmen wollte mit dem Gegner, dem Satan, der in Judas gefahren war.

Judas spielt schon in der evangelischen Ueberlieferung bei der Gefangennehmung eine hervorragende Rolle. Er ist nicht nur Wegweiser, sondern gar Anführer und Befehlshaber der Schergen, in deren Hände er den Herrn ausliefert. Als der „Auslieferer“ ist er geradezu der Vertreter der Juden, von denen es in der Apostelgeschichte verschiedentlich heisst, sie hätten den Messias ausgeliefert in die Hände der Gesetzlosen[2]. Diese sind dem Wortlaut nach Heiden; selbst Jesus hatte von Ueberlieferung in die Hände der „Sünder“ gesprochen, welches die gewöhnliche Bezeichnung für Heiden ist[3]. Und gerade diese Ankündigung Jesu, welcher sofort die Ankunft des Judas mit „einem grossen Haufen“ folgt, lässt denken, dass unter ihnen

[1] Luc. 22, 39 vergl. 21, 37. Joh. 8, 1. [2] Act. 3, 13. 2, 23. 7, 52 vergl. Lc. 22, 37. [3] Mt. 26, 45. Mc. 14, 41.

auch Heiden waren; namentlich wenn dieser Haufe zum Theil mit „Schwertern“ bewaffnet erscheint, so mag man ohne weiteres an die römischen Legionäre denken, deren Hauptwaffe eben der Gladius war. Solche römische Soldaten wurden bei der Gefangennahme des Paulus von dem Obersten aufgeboten. Musste das also nicht auch bei derjenigen Jesu geschehen sein, bei dessen Inhaftnahme ebenso wie dort ein Aufstand zu befürchten war, ja dessen Gefangennahme ein noch viel grösseres Aufsehen und Aufhebens verursachen musste als das des Apostels? Kurz alles weist darauf hin oder erlaubt es dem Evangelisten wenigstens zu denken und zu schreiben, dass in dem grossen Haufen bei der Gefangennahme Jesu auch römisches Militär betheiligt ist[1]. Also lässt Johannes die Schwertträger römische Soldaten, die Knüppelträger Diener der jüdischen Oberen sein: *Judas nun nahm* (wie der römische Oberst bei der Verhaftung Pauli) *die Cohorte und von den Hohepriestern und Pharisäern Diener und kommt dahin mit Leuchten und Lampen.* So wollen sie ihn ja suchen, wie oft gesagt wurde[2], ihn, „das Licht der Welt“, das hell leuchtend sich ihr darbietet, wie Jesus nach der Synopse ihnen sagt: „Tag für Tag bin ich bei euch gewesen im Tempel, da habt ihr nicht die Hand nach mir ausgestreckt; aber das ist eure Stunde und die Macht der Finsterniss“. Sie sind also die Heerscharen der Finsterniss, wie auch schon in der Bezeichnung „Gesetzlose“ gefunden werden kann, denn als der Repräsentant derselben, „der Gesetzlose“ ist in der griechischen Bibel Belial, im N. T. der Teufel oder Antichrist genannt[3]. Solche Scharen der Finsterniss schildert die Apokalypse: das Unthier und Könige der Erde mit ihren Heerscharen sind versammelt, um Krieg zu führen mit dem Logos-Lamm und seinem Gefolge. Aber dieser ziehet „mit seinen Berufenen und Getreuen“ jenen freiwillig entgegen, sucht sie auf und sie werden getödtet durch das Schwert, das aus seinem Munde geht; d. h. wie es in der griechischen Grundstelle des Propheten heisst, durch das Wort seines Mundes[4].

Die Bestien, die der Messias beim Propheten zwingt, sind

[1] Matth. 26, 47. Act. 21, 31 f. Just. Ap. I, 40 deutet Ps. 2, 2 auf die Zusammenrottung des Königs Herodes, der Juden und des Pilatus mit seinen Soldaten vgl. Act. 4, 25. [2] 7, 33. 8, 21. 12, 35. [3] Siehe oben S. 654 f. [4] Ap. 19, 19. 11 ff. 17, 14 vgl. Joh. 6, 69 f.

wie diejenigen des alttestamentlichen Apokalyptikers; vor allen aber, die den Messias umringen, ist im Passionspsalm der „Löwe“ genannt; dieser als König der Thiere wird von Justin auf den König Herodes gedeutet; dagegen ist es passender, wenn ihn Johannes auf den Judas bezieht: ist ja Juda im Jacobssegen ausdrücklich ein Löwe genannt, der am Wege lauert. Judas ist der Anführer der Heerscharen der Messiasfeinde; Judas ist dem Unthiere gleich, indem er wie dieses von dem Satan besessen ist, Judas ist der „Sohn des Verderbens“ der „an seinen Ort“, die Finsterniss der Nacht hingeht, gerade wie von dem apokalyptischen Thiere gesagt wird, dass es „zum Verderben gehe“ [1]. Judas ist der Kassenführer, weshalb auf ihn zutrifft, was von dem apokalyptischen Unthiere gesagt wird: „Niemand kann kaufen oder verkaufen ohne ihn“; auf Judas passt endlich die berühmte geheimnissvolle apokalyptische Zahl, die „eines Menschen Zahl ist“ und der Evangelist hatte Verstand, die Zahl des Unthiers zu berechnen; „hier ist die Weisheit“, die er bewies [2], indem er das Räthsel löste: JHUDH JSCH KRJOT יהודה איש־קריוט = 9+6+10+200+100+311+5+4+6+5+10 = 666, weshalb Johannes nie, wie die Synoptiker im Apostelverzeichniss [3] den Namen mit θ = ת, sondern stets mit τ = ט schreibt: „Iskariotes“ [4]. Johannes sieht also in der apokalyptischen Gerichtsscene ein Bild der Stunde Jesu und will sonach das Zusammentreffen Jesu mit dem Judas Iskariot als einen Zusammenstoss Christi mit dem Antichrist darstellen. Darum zeichnet er Judas als den Befehlshaber der verfügbaren Heeresmacht des Weltfürsten; und mit Rücksicht auf die in der Apokalypse erwähnten Könige und Chiliarchen erwähnt er wenigstens einen Namen-König *Malchos* neben dem *Chiliarchen*. Die Gottesfeinde fordert der Prophet höhnisch auf „am Tage der Rache des Herrn, da er auszieht sich an seinen Feinden zu rächen“: „Rüstet Schild und Tartsche und ziehet in den Streit, hüllt euch in Helme, schärfet die Spiesse, ziehet Panzer an!“ „Aber warum seh ich sie erschrocken fallen und rückwärts weichen?“ [5] Die

[1] Gen. 49, 9. I Petr. 5, 8. Ap. 13, 2. Joh. 13, 30. 17, 12. Ap. 17, 8. 13, 16. S. 588. 613f. [2] Ap. 13, 18. [3] In der Passion schreiben auch die Syn. wie Johannes. [4] Eine daneben bestehende andere Etymologie und darauf beruhende Typologie (s. o. S. 654) für das Eine Wort ist nach Philo's Vorgang (s. o. S. 34f.) wohl möglich. [5] Jer. 46, 10. 12. vgl. Ps. 118, 7ff.

Antwort darauf gibt eben die oben erwähnte Messiasweissagung die in der Apokalypse Johannis wie Pauli verschiedentlich benutzt ist[1]: „Der Messias schlägt die Erde mit dem Wort (Stab) seines Mundes und vernichtet den Gottlosen im Geist durch seine Lippen (durch den Odem seiner Lippen)".

Aus diesen Elementen componirt nun der neue Evangelist sein Gemälde: *Judas nahm die Cohorte und aus den Hohepriestern und Pharisäern Diener und kommt dahin mit Lichtern und Lampen und Waffenrüstung,* also in vollem kriegerischen Aufzug, wie's im Propheten beschrieben ist. Seine Ankunft aber hat Jesus schon signalisirt, am Ende der ersten Abschiedsreihe: „Es kommt der Fürst der Welt . . . Steht auf, lasst uns gehen"[2]. So steht's ja schon in der Synopsis; er wusste und sagte es, als jetzt der Verräther und die Stunde da war, da der Menschensohn in der Sünder Hände ausgeliefert werde[3]. *Jesus nun, der Alles, was ihm begegnen werde, wusste,* versteckte sich nicht wie der erste Adam im Schuldbewusstsein vor dem suchenden Herrn, sondern *trat hervor und sagte zu ihnen: Wen suchet ihr? Sie antworteten ihm: Jesus von Nazaret*[4]. Mit dem bekannten Worte seines Mundes, in dem sein ganzes Wesen ausgedrückt ist, dem vielsagenden Namen, den der in der Apokalypse zu Kampf und Sieg ausziehende als Namen der Namen trägt und „den Niemand weiss als er" d. h. mit dem geheimnissreichen Jhvh-Namen[5] voll Geist antwortet er, sich offenbarend als der er ist: *Ich bin (es)*! Aber Er schlägt mit dem Wort seines Mundes zur Erde den Gottlosen und seine Rotte und sie weichen rückwärts. Also lautet die Schilderung so: *Es stand aber auch Judas, der ihn überlieferte, bei ihnen. Als er ihnen nun sagte: Ich Bin's*[6]*! wichen sie rückwärts und fielen zur Erde*[7].

Jesus soll sich freiwillig ausliefern, wie schon die Synoptiker darzustellen suchen; aber er soll auch für seine Jünger eintreten, sich und sein Leben hingeben, damit ihnen nichts geschehe, wie es in der Passionsprophetie geweissagt ist, aber von

---

[1] Jes. 11, 4 LXX. Ap. 1, 16. 2, 12. 19, 8. 15. 21. II Thess. 2. [2] Joh. 14, 30 f. [3] Mt. 26, 45 f. Mc. 14, 41 f. [4] Gen. 3, 10 f. Mc. 16, 6. Mt. 28, 5: „Ihr sucht J. v. N." [5] Ap. 19, 12. [6] Vgl. die feierliche Beantwortung der hohenpriesterlichen Frage, ob er Christus sei, mit: „Ich Bin's" und der Drohung mit seiner himmlischen Macht als Menschensohn, Mc. 14, 62. [7] Mit leiser Aenderung von Jes. 11, 4: „zur" statt „die Erde".

den Synoptikern nicht geschildert wird. Um nun diese Ideen deutlich darzustellen, sagt Johannes einmal gar nichts von dem Kuss des Judas, durch den die Synoptiker Jesus verrathen lassen, er lässt den Verräther nur in der Nähe Jesu stehen, was beides schon Lucas anbahnte, bei dem Judas blos sich zum Kusse nähert. Dann aber kündigt Jesus sich selbst deutlich an, verräth und überliefert eigentlich sich selbst gemäss der Johanneischen Anschauung von der Initiative Jesu. Und um die Bewahrung der Jünger durch die Selbsthingabe Jesu darzustellen, fährt die Schilderung fort: *Wiederum fragte er sie nun: Wen suchet ihr? Sie aber sagten: Jesus von Nazaret. Antwortete ihnen Jesus: ich hab's euch schon gesagt, ich bin's. Wenn ihr nun mich suchet, so lasset diese gehen.* Dieser Vorgang aber sollte nicht blos eine äussere Bewahrung bedeuten, sondern zugleicherzeit ein Bild und Gleichniss sein für die früher besprochene geistige Bewahrung, die Er als der Vater und Hirte den Seinen angedeihen lässt; *damit sollte das Wort erfüllt werden, das er sprach: die du mir gegeben hast, ich habe keinen von ihnen verloren*[1].

In der Schilderung der Schwertscene folgt Johannes dem ersten Evangelisten, der am ausführlichsten erzählt, unter gelegentlicher Benutzung der beiden andern: Der *ein Schwert hatte, zog es und schlug nach* (Mc.) *dem Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte* (Lc.) *Ohr* (Mc. Mt.) *ab . . . Sprach nun Jesus zu ihm: Stecke dein Schwert in seine Scheide* (Mt. Ort)". Das Matthäische: „Es muss so geschehen", ersetzt Johannes durch eine Reminiscenz aus dem synoptischen Gethsemane-Gebet des Lucas: *Soll ich den Kelch, den mir mein Vater gegeben hat, nicht trinken?* Dabei ist es eine naheliegende Conjectur, dass der individualisirende Evangelist in dem heissblütigen Schwertträger den *Simon Petrus* erkennen will, den er stets neben dem Judas Simonis auftreten lässt.

Jetzt erst, da der Herr seinen Dienern abgewehrt und so den Feinden die Erlaubniss dazu gegeben, durfte ihn der grosse feindliche Haufe, *die Cohorte und der Chiliarch und die Diener der Juden hinnehmen* (nach Luc.) — nicht aus eigener Macht „sich seiner bemächtigen", wie die beiden ersten Evangelisten sagen. Es war wie bei Simson, dem Geweihten Gottes, der sich

[1] 17, 12 cf. 10, 28.

freiwillig seinen Landsleuten ausliefert an die „Gesetzlosen“ und wie dieser, wird Jesus — im Gegensatz zu dem Bericht der Synopsis — *gebunden* — eine Ironie, dass man dies dem thut, der doch sich freiwillig ausliefert und der „mächtiger ist als alle“[1].

2. Die Rechtfertigung vor den Ungerechten.

XVIII, 12—27.

„Sie führten ihn“, heisst es in der Synopse, zum Hohenpriester, dessen Namen allein Matthäus als Kaiphas bezeichnet. Nach Lucas, der anscheinend sich genauer chronologischer Daten befleissigt, steht aber im Jahre des Auftritts Jesu und bald nach seinem Tode Kaiphas hinter Hannas. „Johannes“, schreibt er, „trat auf unter dem Hohenpriester Hannas und Kaiphas“; und zur Apostelzeit „versammelte sich der Hohepriester Hannas und Kaiphas und Andere vom hohenpriesterlichen Geschlechte“[2]. Beide Angaben lassen sich nur so vereinigen, dass Kaiphas Hoherpriester jenes Jahres war, da Jesus starb. Geradeso nun schreibt auch Johannes hier und früher[3].

Die beiden ersten Evangelisten bringen dann eine doppelte Gerichtsverhandlung: ein weitläufig berichtetes Verhör mit Misshandlungen Jesu und darauf eine kurz gemeldete Beschlussfassung über seinen Tod. Lucas hat nur eine einzige, in die er theilweise das Verhör der andern aufgenommen hat. Zuvor aber berichtet er eine Anrede Jesu an die gegen ihn erschienenen Hohepriester, Tempelhauptleute und Aelteste, wie er richtiger sagt, statt an den „Haufen“ der andern Synoptiker; nur dass auch er noch, wie sie, diese Rede in offenbar ungeschickter Weise vor die Abführung Jesu verlegt. Sie passt nur in ein Verhör Jesu und zwar nicht in das zweite, sondern in eines, das sich unmittelbar an die Gefangennahme anschliesst, deren frischen Eindruck sie wiedergibt. Nun meldet auch Lucas eine doppelte Station bei der Abführung Jesu. Ehe man ihn ins Synedrium hinaufführte, brachte man ihn in des Hohenpriesters Haus, wo die Misshandlung und des Petrus Verleugnung auch nach ihm stattfand. Hier ist aber nun auch der geschickteste Ort, jene

---

[1] Richt 15, 12 f. Joh. 10, 28. [2] Luc. 3, 2. Act. 4, 6. Die Pilatusacten *(Ev. Nicod.)* haben stets *Annas et Kaiphas.* [3] S. 585, 1.

Rede Jesu unterzubringen; aber auch, um den Hannas eine Rolle in der grossen Passionstragödie spielen zu lassen. Hannas ist ja das berühmte Haupt des Hohepriestergeschlechts, indem seine fünf Söhne diese Würde bekleideten. Sind diese nun die fünf Brüder des reichen Mannes nach der allegorischen Auslegung der synoptischen Geschichte von Lazarus, so muss Kaiphas, der nach Hannas stets zuerst Genannte, ihr *brother-in-law* sein, und Hannas der Schwiegersohn des Kaiphas" [1]. So kann also auch Hannas als das Haupt des Hohenpriestergeschlechtes auftreten neben dem, der thatsächlich die Hohepriesterwürde in jenem Jahre besass und als solcher den Vorsitz in dem Synedrium übt, das den Todesbeschluss über das wahre Passahlamm fasst. Zu dieser Combination wirkt wohl noch eine weitere Erwägung mit. Der Helfershelfer des Antichrist's (d. i. des Judas) ist der Pseudoprophet, als welcher sich Kaiphas schon gezeigt hat. Er ist aber in der Apokalypse (als Widerspiel des wahren Lammes und Hohenpriesters) gezeichnet als Lamm, das zwei Hörner hat, womit also eine zwiefache Spitze des Hohenpriesterthums angezeigt ist. Eine Lügenrolle spielt aber der Vorsitzer im ersten Verhöre Jesu durch das Suchen nach falschem Zeugniss, daher dem Hannas dieses Verhör zufällt, um so mehr, da auch in der Passion Pauli ein Namensbruder des Hannas das Verhör leitet, den der Apostel eine „Getünchte Wand" nennt [2].

Nach alledem ist begreiflich, dass Johannes gerade so schreibt, wie er thut, dass er Hannas und Kaiphas als die beiden „Hörner" des Hohenpriesterthums auftreten und mitwirken lässt bei der Verurtheilung Jesu: dass er sie als verwandt, verschwiegert bezeichnet und dass er an die Bileams-Weissagung des Kaiphas erinnert, um ihn als den Pseudopropheten zu kennzeichnen. Er schreibt also: *Und sie führten ihn ab zuerst zu Hannas; denn der war der Schwiegervater des Kaiphas, welcher jenes Jahres Hoherpriester war. Es war aber Kaiphas der, welcher den Juden* [3] *gerathen hatte, es ist von Nutzen, dass ein Mensch untergehe für das Volk.*

Dieser Hannas, *der Hohepriester nun* hielt das erste Verhör

---

[1] Jos. XVIII, 2, 1. XX, 9, 1. Keim denkt an die Herodaeer (II, 401. III, 72).

[2] *Ananja* = Gotthold (*Hannas* = Huld) Act. 23. Ap. 13, 11f. cf. Matth. 7, 15.

[3] D. i. jüdischen Behörden, wie „die Römer", Joh. 11, 48.

und *fragte Jesus um seine Jünger und um seine Lehre,* um Jesus Gelegenheit zu geben, dass er jene „bewahrt". *Jesus antwortete ihm* mit einer johanneischen Umschreibung des mehrgenannten Spruches: *Ich habe freiöffentlich geredet zur Welt. Ich habe allezeit in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo allezeit die Juden zusammenkommen und im Verborgenen habe ich nichts geredet,* wie Aufrührer thun oder auch wie ihr thut mit euern Unternehmungen und Berathungen „zu eurer Stunde, da die Finsterniss Macht hat"[1]. Und weil sie doch Zeugniss suchen, wie sie's sollen nach dem Gesetz, beruft er sich auf Zeugen, die sollten nur sagen, was er geredet und wie er's gemeint z. B. mit dem Wort vom Abbruch und Aufbau des Tempels, das hier zur Sprache kommt[2]: *Was fragst du mich? frage die, die gehört haben, was ich zu ihnen gesagt, siehe diese wissen, was ich sprach* und nicht etwa falsche Zeugen reden, vor denen das Gesetz warnt[3]. Er zeigt also sein gutes Gewissen, wie Paulus vor Gericht sagt: „Ich habe mit vollem guten Gewissen gewandelt bis heute"[4]. Darauf lässt der Hohepriester die „Dabeistehenden" dem Apostel auf den Mund schlagen; bei Jesu thun dies in der Synopse die Anwesenden, Lucas sagt die Gerichtsdiener, von sich aus. Darnach erzählt Johannes: *Als er das sagte, gab ein dabei stehender Diener Jesu einen Backenstreich;* und wie dort die Schlagenden sagen: „den Hohenpriester Gottes schmähst du", so der Diener auch hier: *So antwortest du dem Hohenpriester!* Paulus antwortet mit einem Gesetzesworte: „Du sollst (überhaupt) nicht übelreden und insbesondere nicht einem Fürsten des Volkes", nachdem er vorher dem Hohenpriester vorgeworfen, dass er, der dasitze ihn gesetzlich zu richten, ihn ungesetzlich behandeln lasse. Dies beides verbindet Johannes zu der zurechtweisenden Antwort Jesu: *Wenn ich übel geredet habe, so beweise es, wenn aber gut, was schlägst du mich?*

So hat er abgelegt ein gut Bekenntniss vor vielen Zeugen und eine „Apologie" gehalten, welcher nicht widerstehen konnten noch widersprechen alle die Widersacher[5]. Sie wissen nichts dawider zu sagen; das Verhör ist aus. Es hat sich gezeigt,

---

[1] 8, 15. 17. Dt. 19, 15 ff. [2] Vergl. was Jacobus nach Hegesug (Eus. II, 23) sagt: „Was fragst du mich über Jesus den Menschensohn?" [3] Deut. 17, 6 f. [4] Act. 23. [5] Lc. 21, 14 f. Act. 4, 14 cf. I Tim. 6, 12 f.

dass er kein Unrecht gethan und in seinem Munde kein Trug erfunden ward[1]. So ist er bewährt als das fehllose Lamm, das zum Passah tauglich ist, und so *sandte ihn nun Hannas gebunden*, wie dem Opferlamm geschah[2], zu dem, der es schlachten, ihm das Todesurtheil sprechen sollte, *zu dem Hohepriester Kaiphas.*

Nur diese Momente sollen hier dargestellt werden. Alles andere, was die Synoptiker in der ersten oder zweiten Gerichtsverhandlung vorbringen, hat der neue Evangelist schon an andern Stellen verwendet[3]. Daher fällt eine weitere Untersuchung vor Hannas und alle Verhandlung vor Kaiphas weg und entsteht, namentlich durch die versteckte und andeutende Allegoristik, ein abgerissenes Bild.

Um so anschaulicher wird die Kehrseite des guten Bekenntnisses Jesu geschildert, die als solche mit diesem auf's engste verschlungen wird: die Verleugnung Petri. Geschickt vertheilt Johannss diese etwas ausgedehnte Geschichte in zwei Hälften und schiebt dazwischen die Gerichtsscenen ein, durch welche Gliederung er die Massenhaftigkeit des einen Berichtes und die Magerkeit der beiden andern verdeckt und zugleich die verschiedene Anordnung der beiden ersten und des dritten Evangelisten ausgleicht.

Mit allen Synoptikern meldet er zunächst im unmittelbaren Anschluss an die Hinführung Jesu zum Hohenpriester in wörtlichem Anschluss an den evangelischen Wortlaut: *Es folgte aber Jesu Simon Petrus.*

Aber nach der Meldung des Marcus war ihm noch ein anderer und zwar unmittelbar nachgefolgt. Das war ein Jüngling der statt eines Obergewandes mit einem Sindon bekleidet war, d. h. einer Leinwand, wie sie die Vornehmen und insbesondere Priester trugen[4]. Eine Spur dieses Jünglings scheint sich selbst

---

[1] Jes. 53. Die Synoptiker malen mehr das geduldige Opferlamm, daher bei ihnen keine Widerrede gegen die Misshandlung. [2] Vgl. Just. D. 32. 72. 111. 114. Melito (Routh rell. 85. I, 116. 118 ed. I): der Herr wurde wie der Widder (Abrahams) zur Schlachtung gebunden . . . der Herr geschlachtet rettete und gebunden löste uns. [3] 7. 8. 10. [4] Mc. 14, 51f. Dass hier ἐπὶ γυμνοῦ nackt und Sindon „Hemd" bedeutet, das verbot nicht blos der Anstand, sondern auch die Kälte der Märznacht. „Nackt" heisst nur ohne Ueberwurf oder Oberkleid (vgl. 21, 7. Jes. 20, 2); Sindon aber ist „Linnen" (Marc. 15, 46), was allerdings auch als Hemd verwendet wurde.

in dem Hofe des hohenpriesterlichen Palastes zu finden, wenn die Magd den Petrus anredet: „Auch du warst bei ihm“! Dies Wort kann in Verbindung mit der Erzählung des Marcus nur darauf führen, dass dieser Jüngling schon vorher der Magd zu Gesicht gekommen und ihr ebenfalls als Jünger Jesu bekannt war. Nun kann dieser Jüngling, da er doch unter die Apostel gehörte — denn nur diese waren beim Abendmahl und in Gethsemane — Niemand anders sein als derjenige, welcher nach allgemeiner Tradition als „Jüngling“ vorgestellt wird, Johannes. Zudem meldet von ihm eine andere Tradition, dass er das priesterliche „Petalon getragen“ habe, worauf eben das Linnen passt, mit dem der unbenannte Jüngling bekleidet war[1]. So kann der Evangelist in diesem Jüngling, der Jesu in das Gericht folgt, in erwünschter Weise den Doppelgänger des Petrus finden, seinen Lieblingsjünger, der als „der andere Jünger“ schon von Anfang dem Meister nachgefolgt ist und so gut und noch eher als Simon Petrus ihm auch auf dem letzten Gange folgen wird. Aus diesen geheimnissvollen Winken über den Jüngling und der weiteren synoptischen Erzählung über die Nachfolge und Verleugnung des Petrus bildet nun der Evangelist ein neues originales Gemälde: *Es folgten ihm aber Simon Petrus und der andere Jünger. Dieser Jünger aber war* (als Priester) *dem Hohenpriester bekannt und ging zugleich mit Jesu hinein in den Hof des Hohenpriesters. Petrus aber* kam später, denn „er folgte (nach Mt.) von weitem (und zwar Anfangs nur) bis zum Hof des Hohenpriesters“ und *stand bei der Thüre draussen. Es ging nun der andere Jünger, welcher mit dem Hohenpriester bekannt war,* (als er den Petrus draussen vor der Thüre stehen sah,) *hinaus und redete mit der Thürhüterin und führte* (auch) *den Petrus herein. Sagt nun die Magd, die Thürhüterin: Bist du auch von den Jüngern dieses Menschen? Spricht er* (anders als Jesus): *Ich bin's nicht. Es standen aber die Knechte und Diener da, hatten, weil's kalt war, ein Kohlenfeuer angemacht und wärmten sich. Es stellte sich aber auch Petrus zu ihnen und wärmte sich.*

Mit ungemeinem Geschick hat also der Evangelist die gegebenen Data pragmatisch verknüpft und die erste Verleugnung des Petrus motivirt. Diese ist gerade wie bei Lucas unmittelbar

[1] Eus. III, 31. Vgl. Col. 4, 10 m. Act. 4, 36 u. unten zu 19, 26.

an den Eintritt des Apostels angeschlossen, so dass der Evangelist gleich den beiden ersten Synoptikern diesen Faden abbrechen kann und auf die Vorgänge mit Jesus drinnen im Haus übergehen, welche gleichzeitig fallen mit der Verleugnung draussen im Hofe. Nach der Erzählung derselben geht Johannes wieder zur weiteren Schilderung der Verleugnung über, wobei er indess die kurze Bemerkung über die Sendung Jesu zu Kaiphas noch vorausnimmt und an das Hannasverhör anschliesst, um freie Hand für jene zu haben.

Zunächst nimmt er die Situation wieder auf: *Simon Petrus aber stand da und wärmte sich;* ähnlich wie Matthäus auf das vorher Berichtete zurückweist: „Petrus aber sass draussen im Hofe“. Da nun redete, nach Lc. ein Anderer, nach Mc. eine andere, nach Matth. dieselbe Magd, jener direct zu Petrus, diese beiden zu den Andern. Johannes fasst diese verschiedenen Angaben unbestimmt, lässt aber wohl an die (nach Mt. Mc. erst bei der dritten Verleugnung fragenden) dastehenden Häscher denken und nach Lucas den Petrus anreden und antworten, wie zum erstenmal: *Bist du nicht auch einer von seinen Jüngern. Er aber leugnete* (Mt. Mc.) *und sagte* (Lc.): *Ich bin's nicht.*

Die Zwischenzeit bis zur dritten Verleugnung wird von den Synoptikern verschieden bestimmt, weshalb Johannes diese Angabe ganz übergeht. Da versicherte ein Anderer: „Er war wirklich mit ihm“. Das fasst Johannes örtlich auf: *Sah ich dich nicht im Garten mit ihm?* Und um die nochmalige Verleugnung zu motiviren, gibt er an, dass der Frager *ein Verwandter des, dem Petrus das Ohr abhieb,* gewesen sei, wodurch die Angst und Lüge des Petrus erklärbarer und entschuldbarer wird. So mildert er auch gleich Lucas die von den andern Erzählern gesteigerte Form dieser Verleugnung und sagt einfach: *Wiederum nun leugnete Petrus. Und,* meldet er nach Luc. und Matth. mit Worten des letztern, *sogleich krähte ein Hahn.*

Die Milderung der Schuld des Petrus, wie ihre Motivirung wird wie bei Lucas aus apologetischen Rücksichten gegen den Hohn von Juden und Heiden zu erklären sein[1]. Um so auffälliger kann bei ihm die Weglassung der „göttlichen Traurigkeit“ des Petrus erscheinen, welche doch alle Synoptiker melden[2].

[1] Celsus bei Orig. II, 45. 9. 11. [2] Vgl. Mt. 26, 75 ff. m. II Cor. 7, 10.

Aber dieses Moment der „seligen rettenden Reue“ stellt Johannes wohl nur hier vorläufig zurück, um bei besserer Gelegenheit die Wiederherstellung des Petrus feierlicher und bedeutsamer in's Werk zu setzen. Im Uebrigen bleibt aber die Verleugnung Petri ein Gegenstück zu dem guten Bekenntniss Christi.

3. Das Königthum Christi.

XVIII, 28—XIX, 22.

Gegenüber den Vorgängen vor dem jüdischen Gericht ist in der Synopsis der Verlauf des Processes vor dem weltlichen Richter ziemlich ausführlich geschildert. Es mag dies einerseits auf den historischen Verhältnissen beruhen, indem das Gericht vor dem Römer ein mehr öffentliches und darum in seinen Einzelheiten bekannter gewordenes war als das geistliche, das der Hauptsache nach doch im Geheimen zur Entscheidung kam und höchstens in der öffentlichen Sitzung nur seinen formellen Abschluss gefunden hat. Andererseits haben und erwecken die Erzähler offenbar auch mehr Interesse, wenn sie den Verlauf des weltlichen Gerichtes darstellen, das ja eine ganz neue Seite, eine ganz eigenthümliche Episode in der Geschichte Christi und des Christenthums, die Berührung mit dem Heidenthum, der welthistorischen Macht und also der Weltgeschichte überhaupt enthält und auch die Sache Jesu in einem nicht blos höheren, sondern auch günstigeren Lichte darstellt.

Wirken diese Gründe bei der synoptischen Darstellung mit, so muss dies in noch viel höherem Masse der Fall sein bei der johanneischen, die ja alle möglichen Beziehungen des Lebens Jesu mit dem Heidenthum aufsucht und ausbeutet, namentlich die Weltstellung des Christenthums auch in dem Leben Jesu schon nachzuweisen bestrebt ist. Insbesondere aber greift es die gegebenen Momente eifrig auf, welche dazu dienen, eine Apologie des Christenthums und Verklärung Christi im grossen Stile zu schreiben. Daher kann es nicht verwundern, wenn dieser Theil des Evangeliums von Johannes mit sichtlicher Vorliebe und äusserster Sorgfalt ausgemeiselt ist, wenn sich hier noch mehr als sonst eine feine künstlerische dramatische Verarbeitung des vorliegenden epischen Stoffes kundgibt.

Neben den Evangelien sind aber hier die Apostelacten eine

reiche Schatzkammer für den johanneischen Bedarf. Dort treten im Process des Paulus nicht weniger als drei weltliche Grosse auf, darunter zwei Nachfolger des Pilatus, welche in ihrem Wesen ungemeine Aehnlichkeit haben mit der Persönlichkeit des Richters Jesu. Schon Lucas hat aus diesen Scenen mancherlei Züge, ja die ganze Scene mit Herodes, herüber genommen in die Passion Jesu. Noch mehr Anziehendes haben aber diese vornehmen und weltmännisch gebildeten Heiden für Johannes, der übrigens nach seiner Art zwei oder drei Persönlichkeiten in eine Figur verarbeitet. Ausser den sonst benutzten Quellen scheint für diese Partie des Evangeliums noch eine neue zu fliessen, eine Schrift die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wenigstens stark im Schwange war. Es ist das eine besondere Bearbeitung dieses Stücks der evangelischen Geschichte, welche als eine in sehr geschickter Form abgefasste Broschüre in offenbarer apologetischer Tendenz geschrieben dazu dienen sollte, den Process Jesu zu revidiren und den Heiden den als angeblichen Aufrührer hingerichteten Nazarener als Opfer einer jüdischen Intrigue und eines römischen Justizmordes darzustellen. Es sind die sogenannten Pilatusacten, die vielleicht in ihren brauchbaren Partien in das jüngste Evangelium übergingen, dadurch als selbständige Schrift überflüssig wurden und deshalb verschwanden, bis sie später noch einmal aufgelegt und bearbeitet wurden unter dem Patronat einer in dem neuen Evangelium als eigenthümliche Figur auftretenden vornehmen Persönlichkeit, welche durch ihre ganze Stellung als reicher Rathsherr einigermassen in die höheren politisch-juristischen Verhältnisse eingeweiht war und darum auch die Stellung der verschiedenen Behörden zu dem welthistorischen Process zeichnen konnte: als „Evangelium des Nikodemus“ [1].

In den Darstellungen der Synoptiker treten an den Verhandlungen vor Pilatus drei Momente hervor: Zunächst das Ver-

[1] Die Acta Pilati sind demnach die „erste christliche Apologie“; bedeutsam ist, dass die erste Apologie, die uns noch erhalten ist, die des Justin. M. nicht nur die Acta Pilati kennt und nennt, sondern auch als Vorarbeit zu benutzen scheint; wenigstens stimmt die Anlage und Einleitung der Justinischen Apologie z. Th. fast wortgetreu mit der johanneischen Verhandlung Jesu und Pilati, welche voraussätzlich an die Acta Pilati sich anlehnt. J. Ap. I, 11—13. Siehe Z. f. w. Th. XVIII. S. 537 f.

hör des Landpflegers mit Jesus, dann die wiederholten Versuche desselben zur Freilassung mit stetig gesteigerter Erkenntniss und Anerkennung der Schuldlosigkeit des Angeklagten, welche aber endlich mit der Verurtheilung Jesu abschliessen. Aus diesen verschiedenen Momenten nun bildet der dichterische Evangelist vier deutlich gegliederte und künstlerisch abgerundete Scenen. Alle diese stellt er unter dem Gesichtspunkte des Titels dar, mit dem Pilatus den Herrn zuerst entgegentritt und stets benennt, um damit das wahre Wesen des Königthums Christi und des Glaubens der Christen darzulegen.

Sie führen also Jesus von Kaiphas zu dem Prätorium, beginnt Johannes den neuen Abschnitt im völligen Anschluss an Lucas, nur dass er statt des Personnamens die Wohnung des Landpflegers nennt und zwar, wie er gern thut, mit dem lateinischen Ausdruck. Von einer Fesselung, welche gerade jetzt die beiden ersten Evangelisten erwähnen, sagt Johannes nichts, wohl mit Absicht, weil jetzt der mystische Grund dazu wegfällt und andererseits das Auftreten Jesu dem Römer gegenüber sich würdevoller vorstellen lässt ohne Fesseln. Der Zeit nach *war es aber Morgens.*

Auch Matthäus bringt einmal den Ausdruck „Prätorium" bei der Geisselung. Da nun erzählt er, die Soldaten hätten Jesus hinein geführt in das Prätorhaus. Daraus muss man schliessen, die Gerichtsverhandlung trug sich vor demselben zu. Johannes acceptirt dies und findet dafür einen Grund in dem jüdischen Reinigkeitsritus, der ihm zugleich Gelegenheit gibt, den Todestag Jesu als Passahtag zu motiviren und mit herber Ironie ihre Scheinheiligkeit zu kennzeichnen, wie Jesus sie ausdrücklich bei ihren Mordanschlägen wegen seiner Sabbatheilungen ihnen vorgeworfen hatte[1]. Es war nämlich, wie Petrus bei seinem erstmaligen Besuch eines römischen Hauptmanns hervorhebt, für einen Juden unerlaubt mit einem Heiden zu verkehren und ihn zu besuchen". Namentlich aber war es eine unverzeihliche Sünde im unreinen Zustande das Passah zu essen, weshalb auch „Viele von dem Lande in die hl. Stadt ziehen mussten, um sich zu weihen vor dem Feste", wie Johannes ausdrücklich und wohl nicht ohne Rücksicht auf die jetzt fragliche Stelle ange-

[1] 5. 7.

merkt hat[1]. Also: *Und sie selber gingen nicht* (wie Jesus) *hinein in das Prätorium, damit sie nicht befleckt würden, sondern das Passah essen möchten.* Deshalb *ging nun Pilatus zu ihnen heraus,* ein Entgegenkommen, womit verhängnissvoll die schwächliche Nachgiebigkeit des Statthalters von vorn herein kundgegeben wird.

Die beiden ersten Synoptiker erzählen einfach, die Juden hätten Jesus an Pilatus ausgeliefert, also kurzhin verlangt, er möge ihr Urtheil an ihm vollziehen. Aber den Christen musste in ihren Verfolgungen darauf ankommen, dass die zuständigen Behörden nicht ohne weiteres den Willen des aufgeregten Pöbels oder gehässiger Denunzianten vollzogen, sondern in einem ordentlichen Processe gegen sie verfuhren. Das hat schon Paulus beansprucht nach dem Bericht der Kirchengeschichte, die hiermit wohl die Verhältnisse und Anliegen der Zeit ihres Verfassers berücksichtigt; namentlich in dem Process Pauli beginnt jener damit, dass der Commandant der Burg, in dessen Hand der Apostel gefallen war, ein Synedrium berufen habe, „um das Gewisse zu erfahren, um was er von den Juden angeklagt werde"[2]. Ja Lucas berichtet schon den Process Jesu so, dass er die Juden mit einer förmlichen Anklage beginnen lässt. Noch deutlicher lässt Johannes diese Absicht eines regelrechten Processes hervortreten, indem er im Anschluss an den Heraustritt des Pilatus den Landvogt gleich dem Burgobersten in officiellem Stile fragen lässt: *Was bringt ihr für eine Anklage gegen diesen Menschen?*[3].

Die Christen konnten vor römischen Gerichten betonen, dass sie nicht wegen Verbrechen, sondern wegen der Religion angefeindet würden. Und das ist's gerade, was der berühmte Brief des Proconsuls Plinius, der das Decret Trajans in den kleinasiatischen Verfolgungen veranlasste, berührte. Er macht die freilich von Trajan nicht berücksichtigte Unterscheidung zwischen dem „Namen" und den nach der gemeinen Meinung damit zusammenhängenden „Verbrechen". Darauf bezieht sich der Trost- und Mahnbrief Petri, wenn er sagt, kein Christ solle als „Uebelthäter" leiden[4]. Aber auch Lucas lässt die heidnischen Behörden

[1] Act. 10, 28. 11, 2f. Gal. 2, 11ff. II Chron. 30, 16f. Joh. 11, 55.
[2] Act. 16, 37ff. 18, 12ff. 19, 35f. 22, 30. Luc. 23, 2. [3] Act. 6, 13. 24, 5. 25, 16. Lc. 23, 2 cf. Eus. III, 33. [4] I Petr. 2, 19ff. 3, 16f. 4, 13ff.; 3, 17: „Uebles Thuender", 4, 15 „Uebelthäter", beides als Varianten Joh. 18, 30. — Plin. Ep. X, 97.

in der Apostelgeschichte so handeln, wie Plinius angedeutet hatte und die Christen wünschen mussten, indem der Römer Gallio die jüdischen Ankläger nur dann anhören will, „wenn sich's um eine Rechtsverletzung oder ein Verbrechen handle, aber er wolle nicht Richter sein über Lehre und Name und jüdisches Gesetz, darüber sollten sie selbst befinden; und er trieb sie vom Richterstuhle“ [1]. So nun lässt sich's auch Johannes angelegen sein, hier auf diese Maxime Rücksicht zu nehmen, da auch zu seiner Zeit den Christen eine Apologie am Herzen liegen musste. In richtiger Weise erklärt er den synoptischen Bericht so, dass die Juden einmal an Pilatus das Ansinnen stellen wollen, einfach ihr Urtheil auszuführen und sodann, dass sie sich bemühen den Anklagepunkt zu verwischen, die religiöse Anklage in eine politische zu wandeln. Also antworteten und sagten sie zu ihm: *Wenn dieser nicht ein Uebelthäter wäre, so hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert* [2] — zur Execution. *Pilatus*, der merken musste, um was es sich handelte, *sagte zu ihnen*, wie Gallio zu den Juden in Corinth: *Nehmet ihr ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetz.*

Nach ihrem Gesetz und Urtheil nun muss er sterben, wie sich's in ihrem Gericht bereits herausgestellt hat und wie sie nachher ausdrücklich erklären [3]. Würden sie ihn aber tödten, so müssten sie ihn nach nationaler Weise steinigen, wie sie's verschiedentlich versuchten und an seinem ersten Märtyrer auch vollführten. Dass es bei Jesu nicht auch geschah, musste den Christen jedenfalls providentiell erscheinen; denn durch die Processirung vor dem römischen Gericht war eine ausserordentliche Verherrlichung des Herrn veranlasst: nicht im Tumult durch die Hand des jüdischen Pöbels, sondern in einem feierlichen Todeszuge, nicht unter einem Steinhaufen begraben, sondern am Throne des Kreuzes erhoben, hat er geendet: eine Erhöhung bedeutet die Kreuzigung, wie Johannes und überhaupt die alexandrinische Christenheit hervorhebt; das Kreuz ist ein bedeutsames *Semeion*, ein *Symbolon Soterias* [4]. Wie kam es nun, dass Jesus nicht von Juden sondern von Heiden getödtet, also nicht ge-

[1] Act. 18, 14—16 vgl. 19, 37 f. 25, 8. 10. 11. Hausrath III, 397 ff. [2] Vgl. Act. 18, 14: Wenn es e. Rechtsverl. o. e. Verbr. wäre ... Joh. 10, 33: Nicht wegen eines guten Werkes steinigen wir Dich. [3] Joh. 10, 33 ff. (cf. Matth. 26, 66) 19, 7. [4] 3, 14 f. 12, 32 f. Barn. s. o. S. 109. Vgl. Acta Pil. 3. 4. In seiner Art sieht schon Paulus die Kreuzigung als providentiell an Gal. 3, 13.

steinigt sondern gekreuzigt wurde? Die Juden hatten freilich nicht mehr den Blutbann, aber mit Erlaubniss der Römer durften sie ihn doch etwa auch ausüben in religiösen Fragen, ganz abgesehen von tumultuarischen Vergehen. Und wie Gallio die Misshandlung des Alexander ruhig geschehen liess und Festus Paulus den Juden preisgeben wollte, so scheint auch Pilatus den Juden Jesus preiszugeben mit dem zweideutigen Worte: Richtet ihn nach euerm Gesetze. Aber das soll nicht sein nach Gottes Rathschluss, die Juden selber müssen sich dagegen streuben, müssen eine solenne Verurtheilung durch die Römer erwirken und berufen sich daher auf das geltende allgemeine römische Recht, das zugleich göttliche Verfügung ist: *Es ist uns nicht erlaubt Jemanden zu tödten;* das sagten sie in der Art der Kaiphasweissagung nach göttlicher Bestimmung, *damit das Wort Jesu erfüllt würde, welches er sagte anzeigend, welches Todes er sterben sollte*[1]. Um aber die Hinrichtung Jesu zu einer römischen, also politischen zu machen, müssen sie auch die Anklage darnach formulirt haben, d. h. so wie Lucas sie meldet: „Diesen befinden wir als solchen, der unser Volk abwendig macht und dem Kaiser Steuern zu geben hindert, indem er sagt, er sei Christus, ein König"; so wussten die Juden dem Römer dies specifisch-nationale Wort mundgerecht zu machen, freilich in arglistiger Verdrehung seines eigenthümlichen Gehalts. Die Anklage lässt nun Johannes wie die beiden ersten Evangelisten aus, um sie aus dem Vorhergehenden und dem nachfolgenden Verhör errathen zu lassen. Dies Verhör nun, das die Synoptiker äusserst fragmentarisch berichten, führt Johannes eingehend und mit grössester Geschicklichkeit aus.

„Jesus stand vor dem Landpfleger", beginnt der erste Evangelist. Wörtlich genommen, kann man dies so verstehen, dass ein Verhör unter vier Augen stattgefunden habe; und wenn sich dann Pilatus zu den Hohenpriestern und Haufen wendet, so kann man sich vorstellen, dass diese ohne Jesus draussen gestanden haben. Zudem wird nachher ausdrücklich gesagt, dass die Geisselung „drinnen im Hof, d. i. im Prätorium" stattfand. Nach dem Vorbilde des paulinischen Verhörs vor Felix und Agrippa lässt darum Johannes den Pilatus eine Art priva-

[1] 3, 14. 12, 32. Vgl. 11, 51.

ter Unterredung mit Jesus drinnen im Hofe vornehmen, wodurch dieselbe auch einen mehr religionsphilosophischen Charakter annehmen kann. *Also ging Pilatus wieder hinein in's Statthalterhaus, rief Jesus vor und sprach zu ihm* wie in der Synopse, indem er aus der Anklage in glücklicher Improvisation den für die ganze Situation ungemein bezeichnenden Namen mit dem Gepräge des Spottes münzt: *du bist der Judenkönig?* Mit der einfachen Bejahung dieser Frage mit, „du sagst es" kann sich der Johannist nicht begnügen schon wegen der Missverständlichkeit des Wortes, zumal in der Färbung, welche ihm der Hass der Juden gab. Daher zerlegt er die Antwort Jesu mit schärferer Betrachtung und Betonung, als ob sie fragend lautete: Sagst du es? Denn man kann fragen: sagt es eigentlich Pilatus? d. h. weiss er, was er redet, spricht er's gedankenlos oder missverständlich nach? „Es ist ein unverständiges Vorurtheil", klagt ein späterer Apologet[1] den römischen Kaisern, „da ihr gehört habt, dass wir ein Königreich erwarten, ohne weiteres vorauszusetzen, wir meinten ein menschliches, weltliches, während wir doch eines von Gott meinen, wie daraus klar wird, dass wir's vor Gericht gar nicht leugnen, was doch Verschwörer thun würden". Das war ja die stete unvernünftige, auf leerem Gerücht und thörichtem Gerede gehässiger Denunzianten beruhende Anklage der Christen, welche auch der scandalsüchtige Biograph der Cäsaren verewigte, dass Christus ein Aufrührer sei und seine Anhänger zu stetem Aufruhr reize[2]. So lässt nun Johannes den angeblichen Ur-Empörer selbst die römische Behörde darauf aufmerksam machen, aus welch trüber Quelle seine Anklage stamme, um ihn dann tiefer in das Verständniss der christlichen Meinung dieses Wortes einzuführen, ähnlich wie Jesus mit dem reichen Jüngling verfährt und Philippus mit dem Kämmerer[3]. Also antwortete Jesus: *Sagst du das von dir selber, oder haben es dir Andere von mir vorgeredet?*

Pilatus ist also gefragt, ob und wie er den Ausdruck „Judenkönig" versteht, den ihm die Juden auf die Zunge gelegt haben; und ob er auch eingeweiht sei in den eigenthümlichen

---

[1] Justin. M. Apol. I, 11 f. [2] *Impulsore Chresto assidue tumultuantes, Sueton. Claud.* 16. Aehnlich sogar Tacitus Ann. XV, 44. [3] Luc. 18, 18: Was nennst du mich gut? Act. 8, 30: Verstehst du, was du liesest?

dogmatischen Sinn dieses Titels. Darauf muss Pilatus erwidern: *Ich bin kein Jude. Dein jüdisches Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert* mit der fraglichen Anklage, für die ich eben diesen Ausdruck in römischer Kürze bildete[1]. So kommt Pilatus, nun an seine Stellung als Römer und Richter erinnert, zur Sache, indem er die Frage nach der Schuldhandlung aufwirft, als eine Appellation an Jesus in dem Sinn: Was sagst du von dir selber? Was beanspruchst du thatsächlich zu sein? *Was hast du gethan?*[2]

Was hast du gethan! Auf diesen Standpunkt wollen die Christen den heidnischen Richter gestellt wissen, nicht um Meinungen und Namen wollen sie gerichtet werden, sondern nach ihren Thaten; da wird sich dann herausstellen, dass sie nichts „Ungehöriges" begangen haben, wie etwa Räuber und Aufrührer bekennen müssen, da werden auch Richter „keine Schuld", und jedenfalls kein todeswürdiges Verbrechen finden an ihnen[3]: keine Indicien des Aufruhrs, Waffen und Gewaltversuch bei den Anhängern. Wer ohne Voreingenommenheit nüchtern die Thatsachen überlegt und die Thatfrage stellt: was hast du gethan? wird zu der richtigen Erkenntniss kommen, das Königreich, das Christus verheissen und die Christen erhoffen, ist nicht „ein menschliches und weltliches". Das muss schon Pilatus, wie aus der Erzählung der Evangelisten hervorgeht, zu Bewusstsein gekommen sein aus seinem Verhöre Jesu, von dem sie leider nur das so missverständliche „gute Bekenntniss" vom Königthum Christi berichten. Den Sinn dieser Antwort darf und muss darum der neue Evangelist auseinanderlegen zu einer Zeit, wo dieses „gute Bekenntniss" missdeutet und missbraucht worden ist, um die Christen und Christus als „schädlich und schuldig" darzustellen. Also erklärt Jesus zunächst die Meinung seines Königthums im Anklang an die Danielvision vom Reich, das aus dem Himmel stammt gegenüber den Weltreichen, und an das Wort Jesu, dass „die Könige der Völker herrschen, der Menschensohn aber nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen"[4]: *Mein Königthum ist nicht von dieser Welt. Wäre*

---

[1] Ev. Nicod. 9: Deine Volksgenossenschaft hat Dich als König dargestellt. [2] 1, 22. Lc. 23, 15. Act. 25, 27. [3] Lc. 23, 40 f. Act. 26, 31. [4] Dan. 7 Lc. 22, 25. Mt. 20, 25 ff. Vgl. auch den Beistand der 12 Engellegionen Mt. 26, 53.

mein Königthum aus dieser Welt, so würden meine Diener darum kämpfen, dass ich nicht den Juden überliefert würde[1]. *Nun aber ist mein Reich nicht von dannen*[2].

Also nicht als politische Herrschaft is't's gemeint, aber doch ein Königthum? Wie ist das zu verstehen? *Also bist du doch ein König?* Mit dieser Frage lässt Johannes zu der positiven Erklärung der bis jetzt nur negativ bestimmten Würde Christi überleiten. Was ist es nun für ein Königthum? „Alle seine Thaten sind Wahrheit und seine Wege Recht", gesteht der weltbeherrschende Grosskönig Babylons von dem König des Himmels[3]. Das ist eine Antwort auf die Frage des Pilatus an Christus: Was hast du gethan? was ist dein Königthum? Der Wahrheit hat er eine Herrschaft gegründet auf Erden, das ist seine That, um deren willen ihn die Kinder und Werkzeuge des Lügengeistes mit ihren falschen Anklagen verfolgen[4]. In diesem Sinn kann jetzt Johannes die Frage nach dem Königthum Jesu bejahen lassen: *Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in diese Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeuge.* Wie aber die „Weisheit" im Alten Bunde, welche für die Wahrheit eintritt, auffordert, ihre Stimme zu hören, so fährt auch der Logos-Sophos fort nach Gewohnheit zu „mahnen"[5]: *Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme,* gehört zu meinen Anhängern und Dienern, wie er im Hirtenbilde sagt, zu meinen Schafen[6]. Das ist eine leise feine Mahnung an das Gewissen des gebildeten Mannes, der in seinem Amte berufen ist, auf Grund der Wahrheit Recht zu üben, aber seinem Charakter nach schwach genug, gegen die Wahrheit zu sündigen[7], feiner und geistvoller als die Apostrophe des Paulus an Festus oder Agrippa, welche dem Johannisten hier offenbar vor Augen steht. Aber der Charakter des Landpflegers wie der der Grossen im Process des Paulus zeigt sich in dem Processe Jesu als der

---

[1] Nämlich zur Kreuzigung 19, 16; es heisst nicht „überl. worden wäre", theils weil Petrus wirklich solches versucht hat, theils, weil Pilatus selber aus den ausbleibenden Befreiungsversuchen sich überzeugen kann. [2] S. o. S. 145. Lc. 17, 20 f. [3] Dan. 4, 34. [4] Joh. 8, 16. 17. 31 f. 40. 44—47. [5] Spr. 8, 4 f. „ermahnt" die Weisheit: Ich lasse meine Stimme erschallen, hört mich, denn ich rede Heiliges. Mein Mund soll die Wahrheit reden. Joh. 8, 47. 3, 20. 21 [6] 10, 27. [7] Ev. Nic. 3: Die Wahrheit ist bei denen welche die Macht des Gerichts haben und sich der Wahrheit zum rechten Urtheil bedienen.

eines Schwächlings und blasirten Weltmenschen. So charakterisirt ihn denn auch Johannes treffend, indem er ihm auf die Aufforderung Jesu die skeptische Rede in den Mund legt, mit der er gleich seinen Nachfolgern Felix und Festus, insbesondere aber gleich dem König Agrippa sich von einer weitern ernstlicheren Unterredung mit seinem als begeisterten Wahrheitszeugen auftretenden Angeklagten achselzuckend abwendet[1]: *Was ist Wahrheit!* Erst nach dieser Auseinandersetzung ist motivirt und begreiflich, was Lucas in der Synopse den Pilatus über Jesus gleich den Sachverständigen in der Apostelgeschichte über Paulus sagen lässt, die Betheuerung seiner Unschuld. Daher Johannes richtig: *Nachdem er das gesagt, ging er wieder hinaus zu den Juden und sprach zu ihnen*[2]*: Ich finde durchaus keine Schuld an ihm.*

An diese Freisprechung knüpft nun Lucas verschiedene Versuche des Pilatus zur Freilassung Jesu. Eine Möglichkeit bietet ihm dazu die angeschlossene Scene mit Barabbas[3]. Diese verknüpft Johannes in die angefangene Rede des Pilatus, indem er abwechselnd aus jedem Synoptiker das für ihn Brauchbare herausnimmt: *Es ist euch aber eine Gewohnheit, dass ich euch Einen losgebe am Passah*[4] *Wollt ihr nun, ich soll euch den Judenkönig loslassen*[6]*. Es schrieen nun alle wieder*[5]*: nicht diesen, sondern den Barabbas*[7]*. Es war aber der Barabbas* — bemerkt Johannes gegenüber der Ausführlichkeit der Synoptiker mit schneidender Kürze, um die Wahl in ihrer ganzen erschreckenden Ironie darzustellen — *ein Räuber.* So hiessen nämlich auch die Aufständischen, die Empörer oder Uebelthäter in Palästina[8]; so nennt

[1] Act. 24, 24 f. Felix hörte Paulus von dem Glauben an Christus. „Da er aber über die Gerechtigkeit u. dgl. redete", wandte er sich ab. Vgl. Act. 26, 24 f. da sagt Festus, als Paulus Worte der Wahrheit und der Vernunft redet: „Du rasest". Und als Paulus dringlich wird, steht der König auf und zieht sich zurück. [2] Lc. 23, 4. Act. 26, 31. 32. [3] Die Herodesepisode (vgl. die Nähte Luc. 23, 5 und 14. 15;) ist ein Abklatsch des Pilatusverhörs und Nachbildung der Vorführung des Paulus vor Herodes Agrippa; so erklärt sich auch, warum sie Johannes in seiner Combinationsmethode nicht als besonderes Stück berücksichtigt. S. o. S. 364, 2. [4] Nach Mt. 27, 15: „Aufs Fest aber war der Landpfl. gewohnt, dem Volke Einen loszulassen". [5] Nach Mc. 15, 9; die Freistellung der Wahl bei Mt. ist für Johannes unbrauchbar. [6] „Wieder": Reminiscenz aus Mc. 15, 13? [7] Lc. 23, 18 vgl. Act. 3, 14. [8] Wie sich

ihn aber hier Johannes nicht ohne Beziehung: er soll damit als einer der Räuber bezeichnet werden, welche als Pseudopropheten und Pseudomessiase einbrechen in die Herde Israels und rauben und morden. Er ist der „Andere", der im eigenen Namen, ohne Berufung gekommen ist und wie er's vorausgesagt, ihn haben sie erwählt statt Seiner[1].

Ausser dem fehlgeschlagenen Versuch, Jesus freibitten zu lassen, deutet Lucas noch einen andern Vorschlag des Pilatus an, eine Art Compromiss mit den Juden: Ich will ihn züchtigen und loslassen, ein Versuch der pragmatisch dem andern erst nachzuordnen ist. Nun melden auch die andern Synoptiker den Vollzug einer solchen Strafe, die Geisselung[2]. Diese kann, wenn man das ganze Benehmen des Pilatus in diesem Processe nach den Synoptikern, insbesondere nach Lucas vergleicht, hier nicht als die meist stattfindende Verschärfung der Kreuzigung gedeutet werden, weil doch Pilatus durchaus Jesu wohl will und die Juden sie auch nicht fordern. Vielmehr muss sie nach der Andeutung des Lucas als Versuch zur Strafmilderung und Freigebung angesehen werden. So kann und muss der neue Evangelist pragmatisirend auf Grund seiner Quellenschriften schliessen. Also berichtet er nach den beiden Synoptikern die Geisselung und die von den Kriegsknechten eingefügte Verkleidung und Verhöhnung als König, weil diese doch eine symbolische Huldigung darstellt, ein unbewusstes prophetisches Semeion, wie das Kaiphaswort und der Pilatusgruss, den die Kriegsknechte nur in Scene setzen; dabei bringt er, um die Idee klarer zu stellen, obwohl er nach Matthäus erzählt, doch aus Marcus den Purpur statt Scharlach und lässt die Verspeiung als unwürdig weg. *Da nun nahm Pilatus Jesus und geisselte ihn. Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen und legten ihm denselben auf das Haupt[3]; auch warfen[4] sie ihm ein Purpurkleid um und gingen*[5]

aus Vergleichung von Mc. 15, 7. 17 m. Lc. 23, 19. 37 ergibt; die Mitgekreuzigten können nach Mc. 15, 7 nur die Spiessgesellen des Barrabbas sein.

[1] 10, 1. 10 vgl. o. 18, 37. 5, 43; bemerke, dass Jesus gerade in beiden Kapiteln sich auf seine Gottessohnschaft beruft und Barabbas „Sohn des Vaters" heisst. [2] Ev. Nic. erinnert an die 39 Ruthenhiebe. Auch Paulus soll zur peinlichen Befragung gegeisselt werden vor dem Landvogt. Act. 22, 24. [3] Mt. 27, 26. 27. 29. Lc. lässt die Verhöhnung aus, weil er sie vor Herodes (bzw. im Hofe des Hohenpriesters) hat. [4] Dies Wort aus der Verhöhnung bei Lc. (23, 11) vor Herodes! [5] ἔρχοντο Lesefehler aus ἤρξαντο Mc. 15, 18?.

auf ihn zu mit den Worten: Sei gegrüsset, Judenkönig! und sie gaben ihm Backenstreiche.

So ist er verunehrt, verwundet und gemartert, der Mensch der Schmerzensschläge, „aber doch erhaben und hoch erhöht", wie der Prophet den Gottesknecht oder das Gotteslamm seinem Volke vorstellt mit den Worten: „Siehe da"[1]! So hat auch Pilatus Jesus dem Volke vorgestellt, als er verhöhnt im glänzenden Gewande von Herodes wiederkehrte: „Ihr habt mir diesen Menschen gebracht als Volksverführer und siehe, ich finde an diesem Menschen keine Schuld; siehe es ist nichts Todeswerthes von ihm gethan. Nachdem ich ihn nun gezüchtigt, will ich ihn loslassen". Darnach lässt Johannes Jesus durch den Pilatus dem Volke darstellen als den gemarterten Gottesknecht, welcher kein Unrecht gethan und in dessen Munde kein Trug gefunden ward: *Es ging nun Pilatus heraus und sagt zu ihnen: Siehe, ich führe ihn euch heraus, damit ihr erkennet, dass ich keine Schuld an ihm finde. Es ging nun Jesus heraus mit dem Dornenkranz und dem Purpurgewand. Und er sagt zu ihnen: Siehe den Menschen!*[2] Aber „verkannt und verachtet" ward der Schmerzensmann nach dem Propheten, als ob er sein Leid verschuldet hätte. „Kreuzige, kreuzige ihn! riefen und sagten sie" nach Lucas, als „ihnen Pilatus zum andern Mal zurief, um ihn loszulassen". So erzählt nun auch Johannes: *Als ihn nun so die Hohenpriester und die Diener sahen, schrien sie und sagten: Kreuzige, kreuzige ihn!*

„Er sagte aber zum dritten Mahl zu ihnen: Was hat er Uebels gethan? ich fand keine Todesschuld an ihm"[3]. Pilatus ist also so weit, wie am Anfang und wiederholt dieselbe Aufforderung, sie sollten ihn selbst richten und kreuzigen, wenn sie das durchaus haben wollten, und somit die Verantwortung und Schuld auf sich nehmen, wie sie denn auch nach Matthäus feierlich thun. Also *spricht Pilatus zu ihnen: Nehmet ihr ihn und kreuzigt ihn, denn ich finde keine Schuld an ihm.* Aber sie hatten solche gefunden und zwar eine Todesschuld, wie jetzt als Resultat der jüdischen Verhöre aus den Synoptikern nachgeholt wird. *Antworteten ihm die Juden: Wir haben ein Gesetz und*

[1] Jes. 52, 13. 53, 3f. (8. LXX). Joh. 1, 29. [2] Vgl. Jes. 63. Ap. 19, 13. Barn. 7: Sie werden an jenem Tage sehen den Scharlachtalar um sein Fleisch und sagen: ist das nicht der, den wir kreuzigten unter Schmähung und Misshandlung? — Vgl. auch I Cor. 4, 8. [3] Lc. 23, 22.

nach unserm Gesetz muss er sterben, denn er hat sich selbst zum Gottessohn gemacht[1]. Nach der ersten Anklage wegen seines Königthums heisst es nämlich in der Synopsis: „die Hohenpriester verklagten ihn noch weiter über vielerlei"; darunter kann man eben auch an die Ansprüche Jesu auf Gottessohnschaft denken und da der Landvogt die jüdischen Sitten zu berücksichtigen die Auflage hatte, konnten sie ihn hiermit an diese Verpflichtung ihr Gesetz zu schützen erinnern. Jedenfalls reizt es den Evangelisten, den Eindruck zu schildern, den der Anspruch auf Gottessohnschaft auf den Römer machen musste; weiss ja doch auch der Apologet Justin im Anschluss an die heidnischen Mythen mit diesem christlichen Dogma zu imponiren, und es schwebt dem Evangelisten hier die Grundlage zu seiner Verhandlung über die Gottessohnschaft Jesu, die Vergötterung der Apostel durch die Lystraner vor[2]. Der Eindruck dieser Angabe auf den Römer kann nur der der *religio* sein, der Scheu und Bedenklichkeit über das Geheimnissvolle, wie ihn gerade der kleinasiatische Statthalter Plinius zeigt, dessen Gestalt dem Evangelisten bekannt sein und hier vor Augen stehen mochte[3]. Einen ähnlichen Eindruck verräth ja auch Herodes, sowie des Pilatus Frau, die selber so auf ihren Gemahl einzuwirken sucht. So sagt nun Johannes: *Als Pilatus dies Wort hörte, fürchtete er sich noch mehr,* als bisher, da ihm doch das Wesen Jesu geheimnissvoll unbegreiflich vorgekommen war in dem ersten Verhör. *Und er ging wieder in das Prätorium und sprach zu Jesus* im Anschluss an dessen frühere Erklärung von seinem Kommen in die Welt und der höheren Herkunft seines Königthums ganz in johanneischem Stile[4]: *Woher bist du?* Aber Jesus, berichtet die Synopsis, antwortete ihm nach der ersten Erklärung nichts mehr, auch als er ihn anredete und zur Vertheidigung gegen die Aussagen der Juden aufforderte. Auch gilt für Pilatus, den ungerechten Richter dasselbe, wie für die Juden, da sie fragen: wo ist dein Vater? Sie kennen ihn nicht und jede Antwort ist vergeblich[5]. *Also gab ihm Jesus keine Antwort.*

„Pilatus verwunderte sich sehr darüber", melden die Syn-

---

[1] 5, 18. 10, 30ff. Lev. 24, 16. [2] Just. Ap. I, 21. 22. S. o. S. 472. 571. [3] Vgl. Ep. III, 4. IV, 1. VII, 26. IX, 38. X, 97. [4] 9, 25. [5] Mt. 27, 12ff. Mc. 15, 4f. Joh. 8, 19.

optiker. Aber auch den Christen konnte es auffällig scheinen, dass Jesus vor dem heidnischen Richter weitere Auskunft über die Anklagen verweigerte; hebt doch gerade der Apologet hervor, dass die Christen im Verhöre gestünden und nicht leugneten. Hier kann aber die Weigerung weniger zwar als Schuldgefühl, wie als unbotmässiger Trotz ausgelegt werden[1], von böswilliger Seite nämlich, während die Christen allerdings in diesem Schweigen ein Kennzeichen des Gotteslamms finden konnten, das seinen Mund nicht aufthut. So bemüht sich Justin angelegentlich das Schweigen Jesu aus der Weissagung des Leidenspsalmes zu rechtfertigen[2]. Gerade nun der Briefsteller aus der Verfolgungszeit mahnt, wie der Heidenapostel selbst zum Gehorsam gegen die Obrigkeit „um des Herrn willen", der also selbst dies will und darum auch selbst gethan hat, wie die Steuerfrage beweist. Petrus wie Paulus mahnen „jede Seele, den vorgesetzten Gewalten sich zu unterwerfen, es sei dem Kaiser als dem eigentlichen Machthaber oder den von ihm gesetzten Procuratoren, denn es gibt keine bestehende Gewalt ohne von Gott"[3]. Diese christlichen Grundsätze lässt nun Johannes den Herrn der Gemeinde selbst vor der Behörde erörtern, indem er umsomehr auf diese Auseinandersetzung kommt, als diese Epistelsprüche auf das Weisheitsbuch und damit auf den bei der Gottessohnschaftsfrage citirten 82. Psalm zurückgehen[3]. Also *Pilatus sagt zu ihm* — verwundert nach der Synopse: *Mit mir redest du nicht? Weisst du nicht, das ich Gewalt habe dich loszulassen und Gewalt habe dich zu kreuzigen?* Eine unbewusste Selbstironisirung des Mannes, der vollständig dem Willen der verachteten Juden sich dienstbar zeigt. *Jesus antwortete ihm*, indem er ihn an den göttlichen Ursprung, aber (nach Weisheit) mehr an die Abhängigkeit als (nach Paulus) an die Hoheit seiner Gewalt erinnert: *du hast*[4] *gar keine Gewalt wider mich, wenn sie dir nicht von Oben gegeben wäre*[5]. Der Römer ist als rechtmässige Behörde eben Gottes Organ, auch wenn er Unrecht thut: und hier thut er doch schliesslich Gottes Willen; dagegen der Jude, der sich einerseits in Judas

[1] Plin. X, 97. [2] D. 102. 103. Ps. 22, 15. [3] Röm. 13. I Petr. 2, 13 ff. cf. Tit. 3, 1. I Tim. 2, 2. Weish. 6. Siehe zu 10, 34 f. [4] Diese schwierigere Lesart, welche eine Anakoluthie veranlasst, ist contextgemässer. [5] 10, 18. Vgl. den eigenthüml. Ausdruck: „der Menschensohn wird in Menschenhände ausgeliefert" Mt. 17, 22. Mc. 9, 31.

andrerseits im Hohenpriester persönlich zuspitzt, warf sich ohne Noth und Beruf zum Richter und Ankläger auf, er ist der Angeber und Ueberlieferer, wie ihm in der Synopse und Apostelgeschichte so schwer vorgeworfen wird[1]: er „thut den Willen seines Vaters, des Teufels", und so nimmt Juda auch die Verantwortung der Blutschuld auf sich. Daher bei der so naheliegenden Abwägung der Grösse der Schuld für Jude und Römer dem Pilatus zu sagen ist: *darum der mich dir überlieferte, hat grössere Schuld.*

Dieser zweite Verhörversuch machte nach der Synopse einen tiefen Eindruck auf Pilatus, der Jesus von da an loszugeben versuchte; zum drittenmal erklärt er nach Lucas Jesu Unschuld und den Vorsatz: „nachdem ich ihn gezüchtigt, will ich ihn loslassen". Auch Johannes meldet diesen Eindruck: *Daraufhin suchte Pilatus ihn loszugeben,* nämlich, wie jetzt zu verstehen ist, ohne weiteres: er wollte Jesus freisprechen. Es heisst aber weiter: „Sie hielten aber an mit gewaltigem Geschrei und begehrten seine Kreuzigung. Und es überwogen ihr und der Hohenpriester Geschrei". Für diese Ueberwältigung der Bedenklichkeit des Pilatus werden nun nach Johannes die Gründe gleicher Art sein müssen wie die letztberührten für Jesu Freilassung. Hat Jesus den Landvogt auf seine amtliche Stellung von seinem d. h. dem religiösen Gesichtspunkt hingewiesen, so thun's die Gegner von ihrem d. i. dem weltlichen Standpunkt aus. Diese beiden Gegensätze und den Conflict, in den durch sie einerseits der Richter andererseits der Verurtheilte hineingeräth, darzustellen muss den Evangelisten als Christen und als Dichter anziehen und mit Worten, die den Christen selbst geläufig sind, thut er dies. „Die Landvögte sind vom Kaiser bestellt zur Bestrafung der Uebelthäter d. i. Aufrührer; und wer sich also der Obrigkeit widersetzt, wird sich Verurtheilung zuziehen. Darum wenn du Böses thust, so fürchte dich". So sagen Petrus und Paulus selber; diese Grundsätze lässt Johannes die Juden sich aneignen, indem *sie schreien und sagen: Wenn du diesen loslässest, so bist du des Kaisers* Diener und Beamter, oder wie es Plinius war, sein *Freund nicht. Denn wer sich selbst zum König macht, widerspricht dem Kaiser* d. h. seiner Autorität und der Idee des Kaiserthums.

[1] Mt. 26, 45 f. 27, 2. Mc. 14, 4. 15, 1. Lc. 23, 14. Act. 3, 13.

So ist nun hier, wie es überhaupt in dem Process vor Pilatus von Anfang geschah, der Messias und der Kaiser, der Vertreter der Himmelreichsidee und der Träger der Weltmacht im Princip (bemerke die feine Wendung „widerspricht“ statt „widersetzt“ sich) einander entgegengesetzt und Israel hat zwischen beiden zu wählen. Das wird nun auch sichtbar vor die Augen gestellt: *Als Pilatus diese Worte gehört, führte er Jesus heraus* und stellte so dem Volke den vor, welcher der Träger und Erfüller der Reichsidee und Königshoffnung Israels war, *und sprach zu den Juden: Siehe, euer König!*[1] „Der Herr“ und „Messias“, „der Heilige“ ist Israels König, wie unzähligemal von den hl. Sängern und Sehern gesagt ist[2]. Aber diesen ihren König haben „sie verworfen“ und zwar von Anfang an und immer. Das Volk wollte nicht auf Samuel hören. „Nein“ sagten sie zu ihm, „ein König soll über uns sein, wie alle Heiden haben“, „da doch der Herr ihr König war“[3]: und Gott gab ihnen einen König in seinem Zorn zur Strafe, eben den sie erwähleten[4]. Das zeigte sich auch bei dem Judenkönig, den ihnen Pilatus lassen wollte. Sie „verleugneten ihn“, heisst es in der Apostelgeschichte und riefen: „Weg mit ihm“! und wählten einen andern, zunächst den Barabbas, im letzten Sinn aber den Weltfürsten, den Kaiser, den alle Heiden hatten. *So schrieen nun Jene,* als ihnen Pilatus ihren König darstellte: *Hinweg, hinweg!*[5] *kreuzige ihn! Sagt Pilatus zu ihnen: Euern König soll ich kreuzigen? Antworteten die Hohepriester: Wir haben keinen König, als den Kaiser!* Mit dieser feierlichen durch den Mund ihrer heiligen Vertreter abgegebenen Erklärung haben die Juden den Messiasglauben und das Königthum Jahvehs in Jesus verleugnet, haben sich losgesagt vom Gottesreich und sich unter das Weltreich gestellt. Damit hat die Provocation, die in der Rolle des Pilatus für die Juden und ihre Schuld lag, ihr Ziel erreicht, und er übergab Jesus, wie Lucas schreibt, ihrem Willen“ welcher aber dem Willen ihres Herrn und Vaters dienstbar war[6]: *da nun*

---

[1] I Sam. 12, 1. [2] Z. B. Ex 15, 18. Ps. 2, 6. 89, 19. 96, 10. Jes. 33, 17. 22. 43, 15. Lc. 1, 33. Joh. 12, 15. [3] I Sam. 8, 4—8. 18—21. 12, 19. 12. 13 cf. Psalm 2. Ev. Nic. 9. [4] I Sam. 8, 9ff. 22 cf. Hos. 13, 9—11. [5] ἆρε, der uns geläufigen Vorstellung (Nieder! *à bas*) entgegengesetzt, weil es auf die Erhebung von der Welt (vgl. „aus der Welt schaffen“) deutet cf. Jes. 53, 8: αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς. [6] 8, 44.

übergab er ihn (nicht etwa an die Kriegsknechte, sondern an diejenigen, die sein Blut über sich kommen lassen wollten) *an sie, damit er gekreuzigt würde. Und sie übernahmen nun Jesus*[1].

Die Hohepriester nennt Johannes hier, denn sie sind's, welche die Schlachtung des Passahlammes vollziehen sollen. Als solches nämlich ist Jesus gestorben, wie's der Prophet des A. B. im Passionsorakel weissagt und wie's der Seher der Apokalypse in himmlischen Gesichten schaut, wie's Paulus ausdrücklich gesagt und Petrus in der Rede vom unbefleckten Lamme darstellt, wie's auch der Schreiber an die Hebräer andeutet[2]. So muss sich's auch kundgeben durch die gottgeordnete „Stunde". Sein Todestag muss der Passahtag, die Todesstunde die Zeit der Lämmerschlachtung sein, das ist vom Mittag an. Des Allegoristen Pflicht nun ist es, die Zeichen der Zeit anzuzeigen, damit der Wissende sie deute und erkenne, dass Gott seinen Sohn als wahres Passahlamm der Welt gebe und mit seinem Tode das grosse Erlösungsfest der Menschheit aus dem Diensthause der Weltknechtschaft und das grosse Neujahr der Heilsgeschichte eingetreten sei. So bemerkt der Evangelist: *Es war aber der Rüsttag des Passah und ungefähr die sechste Stunde.* So mag auch der Ort durch seinen Namen ein „Zeichen" sein und der Mosaikboden des römischen Prätoriums als ein Sinnbild und Gleichniss des Steinpflasters im Tempelhof, wo das Todesloos über das Passahlamm fiel. Also wird als bedeutungsvoll hervorgehoben, Pilatus *habe sich auf den Richtstuhl gesetzt*[3] *an einem Ort, genannt Steinpflaster.* Aber auch der andere Typus, der bei der Verwerfung Jesu aus dem A. T. hereinspielt, mag, und zwar durch einen *hebräischen* Namen angedeutet werden. Der Ort desjenigen, um dessenwillen Israel seinen wahren König verwarf, ist Gibea bezw. Gabaa, Gabathe, Gabatha[4], leicht zu verwechseln mit Gabbatho[5]. Dieser Ort wird vom Propheten grade-

---

[1] Verschmolzen aus Luc. und Mt. (Mc.). [2] S. o. S. 75. 84. 103. 256. [3] Mt. 27, 19. Act. 25, 6. 17. [4] LXX: Gabaa, Jos. Ant. VI, 4, 6 cf. B. J. V, 2 1: Gabathe, Eus. onom. 129. 131: Gabatha; Gabbatho(n) Jos. 19, 44. 21, 23. I Kön. 15, 27 ist zwar nicht desselben Stammes, aber derselben Bedeutung, daher kann auch die Schreibart wechseln, namentlich da bei beiden Städten die Philister erwähnt werden. — Gegen die früher versuchte Erklärung des Namens (Z.-Schr. f. w. Th. XX, 320) spricht, dass Nadab als sündiger König nicht wohl Typus Jesu sein kann.

zu als Ort der Sünde sprichwörtlich genannt[1]. Er ist ferner merkwürdig dadurch, dass dort eine „Colonne der Philister" (LXX „eine Erhöhung der Fremden") sich befand, was auf die Besatzung der modernen Philister auf dem dortgenannten „Hügel Gottes" weist, und namentlich dass dort nach der griechischen Bibel ein „Fremder, Nasib" seinen Sitz hatte, dessen hebräischer Name auf Pilatus weist[2]. So wird durch diesen berühmten Ortsnamen in apokalyptischer Weise an die Thatsache der principiellen Verwerfung des Herrn durch Israel, also an den Typus und die Idee der von Johannes dargestellten Scene erinnert, ähnlich wie der Name Armagedo in der Apokalypse auf das gleiche Ereigniss hinweisen soll, das typisch im A. T. bei Megiddo sich zutrug[3]. —

Sie übernahmen nun Jesus, heisst es von den Executoren, den Hohenpriestern bezw. ihren Werkzeugen, den Soldaten, von denen Matthäus das „Uebernehmen Jesu" meldet. Aber nicht soll es heissen wie in der Synopse: „sie führten ihn hinaus", sondern zum Zeichen seiner freien That schreibt Johannes *und er ging hinaus*[4]. Auch darf ihm kein Anderer das Kreuz tragen, wie es in der Synopse erwähnt wird. Denn was diese Allegorie vom Kreuzträger des Herrn besagen will, dass nämlich „Simon Kyrenaios" = Simon Christianus d. i. Simon Petrus ihm mit dem Kreuze nachfolgen müsse, hatte Jesus bei Johannes schon ohne Bild geweissagt[5]. Zum andern ist dieses Bild gerade hier bedenklich und störend, weil es nicht nur der Gnosis den Anlass zu ihren doketischen Aufstellungen gab[6], sondern auch das Vorbild Jesu im Kreuzestragen verwischt. Ferner hat der Typus Christi, der geliebte eingeborne Samen Abrahams bei seiner Opferung das Holz selbst zum Berge getragen, auf dem er geschlachtet werden sollte[7]. Endlich aber ist, wie der Apologet und Märtyrerphilosoph angelegentlich nachweist, das Kreuz das höchste Symbol der Macht und Herrschaft nach dem Propheten-

---

[1] Hos. 9, 9. 10, 9. [2] I Sam. 10, 5. 13, 3. נְצִיב = *pila* Pfeiler, wovon Pilatus abzuleiten der Vorname Pontius veranlasst. Auch *Bama* (vgl. βῆμα) ist als Ort dort genannt. [3] Apoc. 16, 16 (Sach. 12, 11). Ueber den doppelten Namen cf. Ap. 9, 11. [4] Auch nicht „sie gingen", um Jesus hervortreten zu lassen. [5] 13, 36f. 21, 18f. cf. Mt. 16, 16. 22. 24. Hebr. 13, 13. Siehe Z.-Schr. f. w. Th. XVIII, 202 ff. [6] Seite 135, 7. Iren. I, 24, 4. — Auch Ev. Nic., das sonst die Leidensgeschichte so sehr ausschmückt, meldet nichts von Simon Kyr. [7] Gal. 3, 16. S. o. S. 542. 547.

wort: „Seine Herrschaft ist auf Seiner Schulter“ [1]: *Also er trug sein Kreuz sich selbst.*

Dass das Kreuz der Königsthron Christi gewesen, sagte auch ein Spruch im christlichen Psalmbuch, wahrscheinlich schon seit Barnabas, jedenfalls aber schon zu Justins Zeiten: „Der Herr herrschte als König vom Holze“ [2]. Das Kreuz aber war zum Königsthron erklärt feierlich und leserlich für alle Welt durch die Inschrift über seinem Haupt. Diese Schrift, welche „die Ursache“ seiner Kreuzigung kundgab, enthielt den Titel, den Pilatus selbst erfunden hatte; sie konnte also nur von ihm herrühren, wie darum Johannes constatirt, wobei er den lateinischen Ausdruck *Titel* wählt, der die doppelte Nebenbedeutung von Rechtsgrund und Ehrennamen hat. Für die Juden musste diese Schrift wie ein Hohn klingen, namentlich ihren Widerspruch herausfordernd lautet sie nach Matthäus: „Dies ist Jesus der Judenkönig“. Dagegen für Jesus selbst musste das Wort wie die Kaiphasweissagung ein Gottesspruch sein, den Pilatus unbewusst zu Christi Verherrlichung verfasste, und deshalb unwiderruflich wie Bileams Prophetie [3]. Dies hervorzuheben benutzt der Evangelist sein bekanntes Motiv des Einspruchs und der gesteigerten Bekräftigung des Zeugnisses für Christus. Dabei bereichert er den Titel nach dem römischen Herkommen durch Beisetzung der Herkunft Jesu, was wieder Gelegenheit zu bedeutsamem Doppelsinn gibt. Schon Matthäus berichtet die prophetische Bedeutung der Heimat Jesu; er sollte nach Gottes Fügung Nazoraios „der Erlöser“, oder Nezer der „Königssprosse“, oder Nasir „der Geweihte“ heissen, wie auch die hebräischen Christen den Spottnamen Nazarener zum heiligen Ehrennamen stempelten, indem sie sich Nazoräer nannten [4]. So schreibt denn Pilatus auch in diesem scheinbar spöttlichen Wort eine prophetische Verherrlichung. Leserlich für alle Welt aber musste die Schrift sein, daher in den Sprachen der drei weltgeschichtlichen Völker, für welche Christi Königthum bedeutsam und bestimmt war: *Es schrieb aber Pilatus auch einen Titel und setzte ihn an's Kreuz. Es war aber geschrieben: Jesus der Nazo-*

[1] Jes. 9, 5. Just. Ap. I, 35. 55. [2] Ps. 96, 9 christl. Zusatz cf. Ap. I, 35. 41. 55. D. 73. Tert. Ambr. Aug. Barn. 8: Jesu Königthum auf dem Holze. [3] Num. 23, 20: Ich segne und kann's nicht ändern. [4] Mt. 2, 23. Jes. 11, 1. 53, 2. Gen. 49, 26. Richt. 13, 5. 7. Act. 24, 5. Joh. 1, 46 f.

räer der Judenkönig. Diesen Titel lasen nun viele der Juden, denn der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, war nahe bei der Stadt[1] *und es war hebräisch, römisch und griechisch geschrieben. Da sprachen die Hohepriester der Juden zu Pilatus: schreibe nicht „der Judenkönig“, sondern, er habe gesagt: „Ich bin der Judenkönig“. Pilatus antwortete: Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben.*

Um dies Königthum Christi am Kreuz bestimmter darzustellen, bringt der Evangelist die von ihm breit ausgedehnte Notiz von der Aufschrift von vornherein sofort bei der Kreuzigung; dadurch kommt sie aus der Nähe der Verspottungen bei den Synoptikern, nach denen sie auch als eine solche erscheint. Ferner lässt Johannes diese Verhöhnungen selbst hinweg, indem er sie verdrängt durch die ausführlichen Berichte von der Aufschrift und Kleidertheilung, welche er beide als symbolhaltige Semeia ausmalt. So hat er auch die weinenden Weiber des Lucas sonst untergebracht[2], desgleichen mit Lucas den Trank zur späteren Berücksichtigung aufgehoben; die Fürbitte für die Feinde aber ist ihm nach eigener Erklärung unmöglich[3]. All diese Auslassungen dienen hier dazu, um die Darstellung und das Verständniss der Ideen, die er den übrigen Momenten der Geschichte unterlegt, durch jene unbrauchbaren Stoffe der Synopse nicht stören zu lassen.

4. Das Vermächtniss Jesu.

XIX, 23—42.

Von den Ereignissen unter dem Kreuz war besonders die Kleidertheilung bedeutsam. Sie ist im Passionspsalm „von dem Propheten (David)“ in auffälliger Weise angezeigt, worauf schon mehr oder weniger die Synoptiker hindeuten, indem sie, namentlich der zweite, den Vorgang mit dem Psalmworte berichten. „Sie vertheilten seine Kleider, indem sie das Loos darüber warfen, wer etwas bekomme“[4]. Johannes citirt den Spruch ausdrücklich, um anzuzeigen, wie wichtig diese Schrift und ihre Erfüllung sei. Spielt ja doch schon der Prophetenmantel im A. T. eine bedeutende Rolle und sind vor allem die Kleider des

---

[1] Nach Hebr. 13, 12. [2] 11, 33. [3] 17, 9. [4] Marc. 15, 24. Mt. 27, 35 Δ citirt den Spruch mit der Einleitung „von dem Propheten“.

Hohenpriesters und was ihnen geschieht voll mystischer Bedeutung[1]. „Dies Gewand des Hohenpriesters als Typus des Logos, sagt Philo[2], besteht aus den vier Elementen"; es ist ja nach Weisheit Symbol der Welt. „Er zerreisst auch sein Gewand nie, denn er hält die Theile des Weltalls zusammen". Als Hohepriester aber soll Jesus am Altare des Kreuzes erscheinen, wie er als König vom Throne des Holzes herrscht. Die Kleidung des Messias wird von den Christen mystisch gedeutet. Sein Gewand, das er nach dem Jacobssegen in Traubenblut wäscht, wird von dem alexandrinisirenden Philosophen Justin d. M. auf die Gemeinde bezogen. Die Vermittelung für diese Anschauung bildet wohl der Spruch im Eingang der Apokalypse, wo die Christen sagen: „Er hat uns gewaschen in seinem Blut"[3]. Diese beiden Stellen, welche durch ihre gegenseitige Beziehung diese Allegorie ergeben, sind aber auch dem Evangelisten bedeutsam, so dass auch für ihn diese Symbolik nahe liegt. Diese wird aber um so interessanter, wenn man bei der Kleidertheilung bedenkt, was dem Evangelisten aus der Anschauung oder aus der Lectüre der Apostelgeschichte bekannt ist, dass die Execution von vier Soldaten vollzogen wurde, die Kleider Jesu also in vier Theile zerlegt wurden[4]. Das ergibt dann im Anschluss an die Allegorie Salomos und Philos die symbolische Beziehung, dass die Gemeinde Christi in die vier Enden der Welt vertheilt worden ist — und zwar gerade durch die Gegner, die ja bekanntermassen mit ihrer Verfolgung zur Zerstreuung und dadurch zur Verbreitung der Kirche beitrugen[5]. Also berichtet Johannes die Kleidertheilung folgenderweise, indem er die Römer in Vordergrund schiebt an Stelle der jetzt abtretenden Juden: *Die Soldaten nun, als sie Jesus gekreuzigt hatten* (womit an den synoptischen Zusammenhang angeknüpft wird[6]), *nahmen seine Kleider und machten vier Theile, jedem Soldaten einen.*

Nun aber wird neben der Vertheilung noch eine Verloosung berichtet. Das Kleidungsstück, das sie trifft, sollte also gleich dem Gewand des Logos-Hohepriesters nicht vertheilt, nicht getrennt werden. Vorauszusetzen ist, dass es nicht wohl trennbar war,

---

[1] I Kön. 19, 13. 19. II Kön. 2, 8. 13. 14. Weish. 18, 24 f. S. o. S. 24, 3. [2] I, 562. 369. [3] Gen. 49, 11 cf. Jes. 63. Ap. I, 32. Dial. 54. 63. 76. Apok. 1, 5 f. [4] Act. 12, 4. [5] Act. 8, 1. [6] Mt. 27, 35: Als sie ihn gekreuzigt hatten, vertheilten sie s. Kleider.

also einheitlich, ohne Naht, kein Stückwerk und Flickwerk, sondern ein ungetheiltes und untheilbares Ganze, wie Josephus den priesterlichen Leibrock beschreibt[1]. Das deutet auf die innere wesenhafte Einheit der Kirche[2]. Diese wird bei Paulus versinnlicht durch den Leib Christi, den einen, einheitlichen Organismus der Christenheit, vor dessen Trennung und Spaltung gerade sehr eindringlich gewarnt wird[3]. Nun kann aber der Leib selbst mit einem Gewande verglichen werden, wie es z. B. bei Philo und Paulus öfters geschieht; am besten geschieht dies mit dem „Leibrock“, der unmittelbar den Leib umhüllt und selber wieder von den äusseren Kleidungsstücken als Hüllen bedeckt ist[4]. Zudem ist ein solcher „Leibrock“ (Chiton) ein besonderes Kleid des Hohenpriesters, als welcher Jesus ja gerade in seinem Opfertod erscheinen soll. Der Leib Christi ist aber von Oben, von Gott wunderbar zugerichtet, wie der Hebräerbrief aus einer Psalmstelle herausliest[5]. Darum kann der stellvertretende Leibrock ebenso als ein wunderbar zubereitetes Gewand geschildert werden, welches ohne Naht ist und gewoben „von Oben durch das Ganze“, ähnlich wie der innere Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligsten. Von diesem aber wird berichtet, er sei bei Jesu Tod zerrissen „von Oben an bis unten“ d. h. das Judenthum ging durch Jesu Tod in Trümmer und Stücken, wie Jesus gesagt hatte: der Tempel Gottes werde zerbrochen[6]. Aber freilich einen unzerbrechlichen hat er im Leibe seiner Gemeinde, in der Körperschaft seiner Kirche erweckt. Der untheilbare Leibrock soll aber nicht zerrissen werden, so wenig wie das hohepriesterliche Gewand, und dazu bietet sich dann als Auskunftsmittel die Psalmstelle, welche so auch mit der Verloosung neben der Vertheilung genauer erfüllt wird. Diese Ideen stellt Johannes allegorienweise an der Kleidervertheilung dar: *Es war aber der Leibrock ungenäht, von oben* (zweideutig!) *gewirkt durch das Ganze. Sie sagten*

---

[1] Ant. III, 7, 4. [2] Philo I, 369 f.: Das (äussere) bunte Gewand des Hophenpriesters deutet auf den Verkehr mit der Welt, das innere auf den mit Gott. [3] Röm. 12, 4. I Cor. 12, 12. 27. 10, 16 f. [4] II Cor. 5, 2 ff. I Cor. 15, 53 f. Philo I, 76. 134. [5] Hebr. 10, 5. Ps. 40, 7 f. [6] Vgl. über diese Auslegung bei Keim III, 440. Wol die älteste derartige Auffassung findet sich im Test. XII. Patr.: Der Herr wird (am Kreuz) Gericht halten über die Menschenkinder; das Gewand des Tempels zerreissen, so dass es eure Blösse nicht mehr bedeckt (vgl. II Cor. 3, 13). Levi 4. 10. Benj. 9.

nun zueinander (nach der dialogischen Vorliebe des Evangelisten): *Lasst uns ihn nicht zerreissen, sondern über ihn loosen, wessen er sein soll.* Dies Alles aber geschah, wie der Evangelist nachdrücklich hervorhebt, *damit die Schrift erfüllt werde, welche sagt: Sie vertheilten meine Kleider unter sich und über mein Gewand warfen sie das Loos*[1]. *Das thaten nun die Kriegsknechte.*

Das ist die Verlassenschaft Christi und ihr Schicksal in der Welt als äussere Ordnung, als Organisation angesehen. Welches Erbe aber vermacht er den Seinen? und welches ist das Schicksal der Gemeinde selber in den Händen seiner Apostel? Auch dies Testament Jesu ist unterm Kreuz darzustellen[2]. Dazu fordert die Anwesenheit „aller seiner Bekannten" und insbesondere der galiläischen Weiber auf, die ihm dienten, als: Maria Magdalena, Maria, die Mutter des jüngeren Jacobus und des Jose und Salome, die Mutter des Zebedaiden.

Nun hat Jesus nach Lucas bei seinem Abschied als seinen letzten Willen kundgegeben, seine Jünger sollten in der Stadt sich niederlassen und auf die Ausrüstung mit dem hl. Geiste warten. Und so findet sich nun auch die galiläische Gemeinde thatsächlich in Jerusalem, darunter auch die Mutter Jesu; und insbesondere ist das Haus einer Maria, deren Sohn ein Johannes ist, die Herberge und Zuflucht der Christen[3]. Diese Nachricht gibt nun für den Evangelisten den Stoff, dies Auftreten der Weiber und Bekannten Jesu die Einkleidung zu einer weiteren mystischen Scene. Die galiläische Gemeinde hat Johannes schon früher als „die Mutter Jesu" (ohne Namen) gezeichnet bei der Kanahochzeit. Als Witwe erscheint sie nach dem Tode Jesu in dem Gleichniss vom ungerechten Richter[4]. Somit bedarf sie des Annehmers und Stellvertreters für den geschiedenen Herrn, in der Allegorie: eines Sohnes und zwar eines solchen, der sie aufnehmen kann in sein Haus in der hl. Stadt. Wer soll das sein? Es kann Niemand anders sein als der Busenjünger Johannes. Er ist der Sohn Salome's. Salem ist aber der alte und dichterische Name Jerusalems, dort also will der Herr seine Gemeinde haben, wie's schon im Psalm heisst mit Anspielung auf die

[1] Vgl. S. 695, 3. [2] Vgl. den Uebergang v. 24f. „die Soldaten einerseits, die Frauen andererseits". [3] Luc. 24, 49. Act. 1, 12—14. 12, 12. 5. Findet vielleicht eine Verwechslung der beiden Johannes statt? (vgl. Hitzig, Joh. Mc.). [4] S. 413f. Lc. 18, 3. 7 cf. Joh. 16, 19. 21.

Bedeutung des Namens Jerusalem: „In Salem wird seine Hütte sein und seine Wohnung in Zion" [1]. Der Sohn Salems ist nun Johannes; und als Jerusalemiten hat der Evangelist ihn durchgängig gezeichnet: als Jünger des Judäers Johannes, als Bekannten der Thürhüterin und des Hohenpriesters. Salem selber aber ist die Schwester Galiläas, bezw. der Nazoräer-Gemeinde. Darnach ordnet nun der Evangelist die Weiber und Bekannten Jesu unter dem Kreuz mit Anknüpfung, aber auch Abänderung der synoptischen Darstellung. Er bringt in erster Reihe *die* dort nicht genannte *Mutter Jesu und* Salome als *die Schwester seiner Mutter*[2]; ferner in fortgesetzt umgekehrter Ordnung *Maria,* die Mutter des jüngern Jacobus und des Joses, das ist *des* Alphai (Chalpai) Gemahlin, den der Evangelist mit dem Emmausjünger *Klopas* identificirt[3], *und* endlich *Maria Magdalena. Sie standen* da (Lc.), nicht von ferne, sondern *bei dem Kreuze Jesu,* denn wie zu dem Schächer und den Soldaten soll er auch zu ihnen sprechen; der dem Missethäter die Aufnahme in seine Paradiesesheimat verheisst, will auch seiner verlassenen Gemeinde ein Heim geben. Statt „aller Bekannten" des Lucas bringt der Evangelist den Vertreter derselben, den Vertrauten, den Busenjünger und übergibt diesem seine Gemeinde aus Galiläa: *Jesus nun, da er die Mutter sah und den Jünger, den er lieb hatte, dabeistehen, spricht zu seiner Mutter: Weib*[4]*, siehe, dein Sohn! Darauf sagt er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von Stund an nahm sie der Jünger zu sich.*

So ist das Testament Jesu, das Lucas am Schluss seines Evangeliums im Wortlaut mittheilt, hier als lebendige Charade dargestellt. Damit hatte Jesus seinen „letzten Willen" kundgethan, seine Liebe, „mit der er die Seinen liebte bis an's Ende" [5]. Das ist nun gekommen. Er kann jetzt das Positive zu dem, was die Synoptiker missverständlich[6] mit dem Psalmspruch von der Gottverlassenheit ausdrücken lassen, aussprechen: sein Verlangen heimzukehren zu Gott um beim Vater zu sein, mit dem

---

[1] Gen. 14, 18. Hebr. 7, 1 ff. Jos. Ant. I, 10, 2: Das frühere Salem nannte man später Jerusalem. Psalm 76, 3 cf. N. 4; vergl. das Wortspiel Psalm 122, 6. Joh. 3, 23. [2] Johannes liebt paarweise Aufzählung 1, 35 ff. 6, 5. 8. 12, 22. 18, 15 f. 20, 2. 21, 2. [3] Matth. 10, 3. 27, 56. Luc. 24, 18. Eus. IV, 22. Uebrigens heissen auch die beiden (nach Jesu) älteren Söhne Marias der Mutter Jesu nach Marc. 6, 3, Jacobus und Joses. [4] Siehe S. 413. [5] 13, 1 f. [6] Daher von Lucas ausgelassen. Valentin missbraucht es gnostisch (Iren. I, 8, 2).

Worte des Heimwehpsalms, den er so oft im Munde geführt[1]. Als „Dürsten der Seele“ drückt der Beter dies herzliche Verlangen aus. Das aber versteht die Welt nicht[2]. Sie gibt dem Heiligen nach dem Leidenspsalm „Essig zu trinken für seinen Durst“, wie auch die Synoptiker bei Jesu Tod berichten, d. h. sie lassen ihn „den bittern Tod schmecken“[3]. *Nach diesem also, da Jesus wusste, dass schon alles vollendet sei, spricht er, damit die Schrift vollends erfüllt werde*[4]*: Ich dürste!* Er fordert somit den Todeskelch statt sich dagegen zu sträuben, wie die Synoptiker in Gethsemane und beim Beginn der Kreuzigung gemeldet; freilich fordert er ihn erst jetzt „am Ende“, zur gottbestimmten Stunde, indem er auch nach Johannes dem Tode auswich, solange diese noch nicht gekommen war und ihm die Feinde nach ihrem Willen ihn anthun wollten. Er fordert aber den Todeskelch mit den zweideutigen Worten, welche für den sinnlichen Augenschein eben einen bittern Trank bedeuten, für den Eingeweihten aber ein Hingeben der Seele in des Vaters Hände[5]. Dies darzustellen malt Johannes einerseits — wie es scheint nach Augenzeugenschaft bei Hinrichtungen — die Tränkung; aber nicht ohne symbolische mystische Bereicherung, während er den Tod selbst nach der Anschauung des Gläubigen berichtet: *Es stand aber ein Gefäss voll Essig da. Sie füllten aber einen Schwamm mit Essig, thaten ihn* nicht nach der Synopse um ein Rohr, sondern nach dem heiligen Brauche der Juden bei Sprengungen, insbesondere beim Passah[6], *um einen Ysop und brachten ihn zu seinem Munde,* statt „tränkten ihn“, denn das Trinken soll eine freiwillige That Jesu sein, daher auch die Hervorhebung der Annahme des Gereichten: *Da nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er* aus, was vorher als sein Bewusstsein gemeldet worden: *Es ist vollbracht! Und* — gleichsam den göttlichen Willen bejahend — *sein Haupt neigend übergab er den Geist* in Gottes Hand, wie er's nach Lucas selber sagte[7].

[1] Ps. 42, 2 vgl. Ps. 22, 8. Mt. 27, 43. [2] Celsus (Orig. II, 27) spottet über den Durst Jesu, ähnlich wie die Soldaten über sein Verschmachten. [3] I Sam. 15, 32. Sir. 28, 25. 41, 1. Joh. 8, 52. [4] Act. 13, 29: „Nachdem sie Alles vollbracht, was über Ihn geschrieben stand“. . . [5] Vgl. den Tod des Sokrates. [6] Lev. 14, 4. 51. Num. 19, 6. Ps. 51, 9. Hebr. 9, 19. Ex. 12, 22. Der Ysop wurde in ein Becken getaucht; darnach „das Gefäss“ (oder soll dies an den „Kelch“ erinnern?). [7] 10, 18. 29 cf. Weish. 3, 1. S. 569. 572; nicht „gab auf“ (Mt. 27, 50) noch weniger (mit Mc. Lc.) „hauchte aus“.

Der erste Evangelist schrieb: Jesus gab seinen Geist auf, indem er mit gewaltiger Stimme schrie und die Erde erbebte und der Vorhang zerriss oder — nach der Redaction der Nazaräer — die mächtige Oberschwelle des Tempels stürzte ein zum Zeichen der Zerstörung des Tempels und Jerusalems[1]. Das ist ein Seitenstück zur Apokalypse, wo ein grosses Erdbeben entstand, durch das die grosse Stadt in drei Theile zerfiel, als der letzte Strafengel seine Schale ausgoss bezw. ihr den Kelch des Zornes Gottes reichte; da ging eine gewaltige Stimme aus dem Tempel vom (göttlichen) Thron: „Es ist geschehen"[2]. Offenbar will Johannes ein Seiten- bezw. Gegenstück zu diesem apokalyptischen Wahrzeichen geben, will einmal durch das Wort Jesu: es ist vollbracht! erinnern an „das Gericht, das jetzt über die Welt ergeht", sodann aber durch die Form dieses Worts und durch Weglassung der Wunderzeichen darauf hinweisen, dass die „Stunde" Jesu, der ja selbst den Kelch der Leiden trinkt, nicht eigentlich ein Strafgericht, sondern eine Heilserfüllung bedeute. So ist auch das Zerreissen des Tempelvorhangs in positiver Weise verwendet im Nichtzerreissen des Gewandes Christi. Die Todtenauferstehung hat Johannes schon in der Geschichte des Lazarus verarbeitet[3] und die Verdunklung der Sonne bei Jesu Tod ist ebenso dort berücksichtigt. Kurzum all das, was die Synopse erst äusserlich in Todeswundern darstellt, ist bei Johannes schon zuvor vollbracht, und nur mit einem Worte ist an diese Heilserfüllung zu erinnern[4].

Doch vermag der Evangelist die in diesen Todeswahrzeichen ausgedrückten Ideen mit zu berücksichtigen in einem einzigen neuen, das er aus der jüdischen und christlichen Prophetie zu entwickeln weiss und das zu gleicher Zeit dazu dient, die andere Hälfte des Vermächtnisses Jesu darzustellen, die Verheissung des hl. Geistes.

---

[1] Hier. Ep. 120 ad Hed., comm. in Matth. 27, 51. ep. ad Dam. 18; nach Jes. 6, 4. S. o. S. 696. [2] Ap. 16, 17 ff. vgl. Jos. b. j. VI, 5, 3 die Stimmen aus dem Tempel: „lasst uns von hinnen ziehen" als Anzeichen der Zerstörung. [3] S. o. S. 574 ff. S. auch zu 5, 25—28. Zur Idee derselben vgl. Ign. ad Magn. 9: „Unser Leben ging auf durch seinen Tod" (cf. Joh. 12, 24). Test. XII Patr. Levi 4: der Herr wird (am Kreuz) Gericht halten über die Menschen, die Steine zerreissen, den Hades berauben. (Joh. 12, 31.) [4] S. zu 9, 5. 11, 9 f. 12, 31 bis 36. 3, 19 f.

Beim Tode Jesu wird von der Synopsis auf zwei berühmte Schriftstellen angespielt. Zunächst auf die Schilderung vom Leiden und Tod des Frommen und Gerechten in der Weisheit, eine Lieblingsperikope auch des Johannes. „Seine Seele ist in Gottes Hand und keine Qual rührt sie an. Sein Hinscheiden scheint Zermalmung, aber er ist in Frieden. Seine Seele war dem Herrn wohlgefällig, darum eilte er mit ihr aus diesem bösen Leben. Dagegen der Ungerechten Ende ist böse. Und sie müssen sagen vom Gerechten: der war's, den wir zum Spotte hatten; wie ist er nun unter die Söhne Gottes gerechnet". So heisst's nun auch im Psalm: „der Herr behütet alle seine Gebeine, nicht eins davon wird zerbrochen werden. Der Tod der Sünder aber ist böse" [1].

„Keins seiner Gebeine aber soll zerbrochen werden" — das ist ja auch vom Passahlamm gesagt! somit deutlich der Gerechte als Passahlamm gezeichnet. Das Zerbrechen der Beine [2], das crurifragium war eine der Kreuzigung ähnliche Hinrichtungsart, und wie sie an jüdischen und christlichen Märtyrern vollzogen wurde, so hat sie nach dem Leidenspsalm („Sie haben meine Gebeine gezählt d. h. mit Beschlag gelegt") dem Herrn auch von den Feinden gedroht [3]. Aber sie ist nicht, wie der Christenfeind glauben machen will, an ihm vollzogen worden [4], sondern laut des andern Psalmes durch Gottes Behütung verhindert. Die Veranlassung zur Beinzerschlagung kann man leicht in dem hereinbrechenden Feiertag finden, welcher nach dem Gesetz eine Abnahme der „Gehenkten" (so heissen nach Lucas die Gekreuzigten) erforderte [5], wie denn auch der zweite Evangelist die Abnahme des Leichnams Jesu durch Joseph mit der von Johannes wörtlich benutzten Bemerkung begründet, dass es „schon Abend geworden und Rüsttag, das ist Vorsabbat, war". So pragmatisirt nun der Evangelist: *Die Juden nun, damit die Leiber den Sabbat über nicht am Kreuze blieben, da es Rüsttag war, (denn gross war der Tag jenes Sabbats;* als erster Passahtag und Sabbat

[1] Lv. 23, 46—48 cf. Mt. 27, 54. Weish. 3, 1. 5. 10. 19. 4, 13 f. 16. 19. 5, 3—5. Ps. 34, 21 f. S. 514. [2] σύντριμμα Weish. 3. 2, Polyb. hist. I, 80, 13: die Schenkel zerschlagen συντρίψαντες; dasselbe Wort beim Passahlamm Ex. 12, 46 und Psalm 34, 20. [3] II Macc. 6, 30 (cf. 29 mit Weish. 5, 4). Hebr. 11, 35. [4] Der Jude bei Celsus nennt Jesus ἀνθρ. ἀτιμότατον ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυμπανισθέντα (Or. II, 31). [5] Lc. 23, 39. Dt. 21, 23.

im mystischen Sinn freilich auch „gross" als Ruhetag Christi) — *baten den Pilatus, dass die Beine derselben zerschlagen und sie abgenommen werden möchten. Es kamen nun die Soldaten und zerschlugen dem ersten die Beine und dem andern mit ihm Gekreuzigten.*

Das war „das böse Ende der Gottlosen: Zerschlagung". An Jesu aber hatte sich nach der evangelischen Geschichte die Bewahrung offenbart, die dem Gerechten im Gegensatz zu ihnen zugesagt und was typisch von ihm als dem Passahlamm geboten war: es durfte ihm kein Bein zerbrochen werden. Denn er war wunderbar rasch verschieden, so dass Pilatus sich wunderte und es kaum glauben wollte; „Gott hatte" eben „Wohlgefallen an seiner Seele gehabt und war mit ihr aus der Mitte der Bosheit geeilt", wie die „Weisheit" sagt. *Als* darum die Soldaten *zu Jesus kamen und* zu ihrer Ueberraschung *sahen, dass er schon gestorben, da zerbrachen sie ihm die Beine nicht.*

Somit ist Jesus thatsächlich beglaubigt als das, was er nach dem Bekenntniss des Hauptmanns ist: ein Gerechter; beziehungsweise als das, was er nach dem höheren Rathschluss Gottes sein soll: das unschuldig leidende heilige Passahlamm; weshalb auch auf beide Schriftstellen hingewiesen wird mit dem allgemeinen Ausdruck: *Das geschah, damit die Schrift erfüllt würde* und mit der Vermischung beider Sprüche in dem Citat: *Ein Bein an ihm soll nicht gebrochen werden;* welche Nichtzerbrechen dem Johannes so wichtig und charakteristisch erscheint, dass er sogar schon bei der Wunderspeisung das „Brechen" des Brotes wegliess[1].

Aber noch mehr denn das, als „Gottessohn" selbst haben nach der Synopsis der Hauptmann und die Soldaten Jesus bekannt, und so „schlugen auch alle anwesenden (jüdischen) Volksmengen, als sie das Geschehene sahen, an ihre Brust"[2]. Dies ist die Erfüllung einer andern berühmten Prophetenstelle, einer Parallele zur Ueberführung der Gottlosen in der „Weisheit"[3], in der (nicht nach der gewohnten griechischen Judenbibel, sondern nach einer von allen urchristlichen Schriften gebrauchten Uebersetzung) gesagt wird: „Sie werden sehen (auf mich), in welchen sie gestochen haben; und sie werden klagen (wörtlich „schlagen" nämlich die Brüste = *plangere*) über Ihn eine Klage wie über einen Geliebten (Einzigen) und eine Trauer anstellen

---

[1] 6, 11 vgl. die synopt. Parr. [2] Lc. 23, 48. Mt. 27, 54. [3] 701, 1.

wie über den todten Erstgebornen“ [1]. Auf diese Prophetie geht vielleicht schon die Rede Pauli in seiner Apokalypse: „der Erstling von den Todten“ [2]; bestimmt aber die Weissagung in der synoptischen „Kleinen Apokalypse“, wo es nach der Verfinsterung der Sonne und Erschütterung der Weltkräfte heisst: „dann wird das Zeichen des Menschensohns erscheinen und dann werden klagen (= sich an die Brust schlagen) alle Geschlechter der Erde und schauen den Menschensohn kommend auf den Himmelswolken in seiner Herrlichkeit“ [3]. Wie hier die zweite Hälfte der Sacharjastelle, so ist in der grossen Johannesapokalypse am Anfang das Ganze berücksichtigt und zwar mit Benutzung der synoptischen Apokalypse: „Siehe er kommt mit den Wolken des Himmels und schauen wird ihn jedes Auge und welche ihn gestochen haben und klagen werden alle Geschlechter der Erde“ [4]. Ebenso findet der Evangelist die Anwendung dieses Spruches bei dem geistesverwandten Barnabas und zwar in eigenthümlicher Beziehung auf das Gottessohn-Bekenntniss der Kreuzeswache bezw. den Kreuzeshohn der Juden [5]: „Wenn sie Ihn dann an jenem Tage sehen werden in dem Scharlach-Talar um sein Fleisch, werden sie sagen: Ist dieser nicht der, den wir gekreuzigt, verachtet und zerstochen haben und verhöhnt? Wahrhaftig dieser war's, der damals sagte, Er sei Gottes Sohn“.

Alle diese Stellen und vielleicht noch deutlicher ein vierter Synoptiker weisen darauf hin, dass bei Jesu Kreuzigung ein Stechen vorkam und zwar eines, das wohl als ein vom „durchbohren der Hände und Füsse“ mittels der Kreuzesnägel, was im Psalme geweissagt war, verschiedenes angesehen wurde, wie gerade die Bezugnahme nicht auf diesen Vers des Leidenspsalms, sondern auf die Sacharjastelle in ihrer eigenthümlichen christ-

[1] Sach. 12, 10. In diesem Vers (s. Hitzig. z. d. St.) kommt noch die gematrische Mystik der Schriftgelehrten in Betracht, wonach das יהוה = את gesetzt wird, so dass auch der Apokalyptiker 1, 8 bei seinem Citat den Herrn Sich das A und Ω nennen lässt und das Tetragrammaton übersetzt: der Seiende, War und Künftige. [2] I Cor. 15, 23ff. Daraus möchte sich dann die Todtenauferstehung des Matth. 27, 52f. entwickelt haben. [3] Matth. 24, 29f. Parr. [4] Ap. 1, 7. [5] Barn. 7, 8. Mt. 27, 54. 43:Er hat gesagt: er sei Gottes Sohn. Lc. 23, 35: wenn er Gottes Liebling ist. So auch ähnlich Just. Ap. I, 52. Dial. 14. 32. 62. 64. 121. 126. 701, 1. 702, 3. Ev. Nic. c. 10 hat den Lanzenstich des Longinus sogleich bei der Kreuzigung und zwar in Verbindung mit den Spottreden der Juden; also ähnlich wie Barnabas.

lichen Abweichung beweist. Also hat Jesus einen Stich erfahren, wie er sonst wohl als Gnadenstoss mit der Lanze üblich war und zwar ins Herz, so dass dieses ihm zerbrochen ward statt der Beine, wie der 34. Psalm beides erwähnt[1]. Ja der Evangelist sieht diese Thatsache so deutlich von dem Apokalyptiker beglaubigt, dass er diesen feierlich als Augenzeugen aufruft, der dieses Geschehniss in seiner Schrift bezeugt habe; und weil der Apokalyptiker seinen Spruch mit der Bekräftigung schliesst: „Ja", „Amen", so beruft sich der Evangelist auch auf dessen Versicherung der Wahrheit seiner Worte: *Einer von den Soldaten stiess ihn mit der Lanze in die Seite . . . und der das gesehen, hat es bezeugt (und er weiss, dass er wahr redet), damit auch ihr glaubet.*

Der Lanzenstich ist aber für den Evangelisten noch von weiterer Bedeutung. Er lässt mehr als die Kreuzigung an die Schlachtung des Gotteslammes denken. Von einem „geschlachteten" Lamme aber redet durchaus die Apokalypse und gerade das an ihren Eingang gestellte Sacharjawort ist sozusagen eine historische Erklärung dieser Bildrede. Bei einem Lanzenstich kann man auch eher an vergossenes Blut denken, woran doch stets im N. T., unter Anderm auch gerade in unmittelbarem Zusammenhang des Sacharjacitats in dem Prolog der Apokalypse geredet wird: „er hat uns gewaschen von unsern Sünden in seinem Blute". Da sollte man nun denken, dass der Lanzenstich, der zudem dann als Gnadenstoss eher äusserlich veranlasst wäre, nicht nach, sondern vor dem Tode Jesu zu erfolgen gehabt habe, (wie's nach den Pilatusacten geschieht[2]), da ja nur in diesem Fall eigentlich Blut fliesst. Aber dies widerspräche wieder der johanneischen Anschauung von der Initiative Christi, der sich das Leben nicht gewaltsam nehmen lassen kann, sondern es frei gibt, wenn er Alles erfüllt und seine Stunde gekommen weiss, ganz abgesehen von der synoptischen und allgemein-christlichen Tradition, welche ein Sterben Jesu am und durch's Kreuz voraussetzt. Ferner spricht die Sacharjaprophetie von einer Geistausgiessung, deren Folge eben jene Bekehrung zu dem „Durchstochenen" ist: „Ich will ausgiessen über Davids Haus und alle Wohner Jerusalems den Geist der Gnade und der Erbarmung, dass sie schauen auf mich, den sie durchstochen

[1] Ps. 34, 19 vgl. Ps. 22, 14. [2] 703, 5.

haben. Darnach will Johannes darstellen, dass aus dem Leibe Christi der Geist als strömendes Wasser fliesse, wie er's von dem Gläubigen gemeldet hat; diese Geistesausgiessung aber geschah nach allgemeiner christlicher Geschichts- und Lehranschauung erst nach Jesu Tod. So öffnet also der Lanzenstoss wie ein Mosesstab den Leib „des geistigen Felsens d. i. Christi“ [1] *und sogleich* (im Gegensatz zu dem zweimaligen Schlag Mosis?) *kam Blut und Wasser heraus* [2], das sind die Zeichen von Leben und Geist; Leben und Geist sind ja seine Worte, Leben und Geist ist er selbst, der Logos, wie er in der Abendmahlsrede sagt[3], Leben und Geist ist's also auch was er der Welt bietet in seinem Tode. Sein Wesen also vermacht er der Menschheit, wie er's in der synoptischen Bildhandlung der Eucharistie mit Beziehung auf seinen gebrochenen Leib und sein vergossenes Blut gethan. Das ist also sein Vermächtniss an die Welt und sie, die ihn jetzt durchstechen, werden sich umkehren zu Jesus Christus und seine „Gabe empfangen“, und zwar, wie Petrus an Pfingsten sagt: „die Nahen und Fernen“ nach Ort und Zeit, Juden und besonders Heiden, oder wie Johannes diese Verheissung ausdrückt nach der Sacharjastelle: *Und wieder sagt eine andere Schrift*: *Sie werden schauen* (auf ihn), *in welchen sie gestochen.*

Wem aber wird nun der heilige Leib Christi selber zu Theil als theures Erbe? wer wird „Christus gewinnen“ als heilige Beute? Diese Frage beantwortet das Begräbniss Jesu. Dabei schliesst sich zunächst Johannes möglichst an die hier fast gleichlautende dreifache Quelle der Synopsis an. Matthäus und Marcus beginnen, Lucas schliesst den Begräbnissbericht mit je einer Zeitbestimmung. Johannes benutzt beide, die am Anfang zur Motivirung der Beinbrechung, die andere am Schluss zur Motivirung der Begräbnissart. Da er nun die Uebergangsformel schon verwendet hat, so bringt er seine beliebte allgemeine Uebergangswendung: *Nach diesem.*

---

[1] 7, 39 f. I Cor. 10, 4. Num. 20, 11: M. schlug den Felsen mit seinem Stab 2mal und es kam viel W. heraus cf. Ex. 17, 6. Dt. 8, 15. Ps. 78, 15 f. 105, 41: zerriss den Felsen; vgl. die Verheissung einer Wiederholung des Wunders: Jes. 48, 21. [2] Medicinische Bedenken braucht dies dem Johannes noch weniger zu machen als der Blutschweiss dem „Arzt“ Lucas (22, 44). Vgl. übrigens, wie Celsus (Or. II, 36) spottet über den *Ichor*, das ätherische Blut, „wie's den seligen Göttern entquillet“. [3] S. o. S. 498 ff. 298.

Es tritt *Joseph von Arimathia* auf. Von seinen vielen rühmlichen Prädicaten, die ihm die Synoptiker so reichlich spenden, findet Johannes zunächst nur die Bemerkung des ersten Evangelisten am Platze, dass er „zu Jesus in einem Schülerverhältniss stand“; dies Verhältniss charakterisirt der zweite Synoptiker noch weiter durch den Ausdruck: „er wagte es“, um den Leichnam Jesu zu bitten. Beides erklärt und verbindet der Johannist so: *Er war ein Schüler Jesu, aber heimlich aus Furcht vor den Juden*[1]. Dieser Joseph „nun bat Pilatus um den Leib Jesu“, sagen übereinstimmend die Drei. Bestimmter erzählt Johannes nach dem Erfolg, den Lucas nachher mit den Worten: er nahm ihn herunter, meldet: *er ersuchte den Pilatus, dass er den Leichnam Jesu abnehmen dürfe;* denn nur um die Ermöglichung der Abnahme hatten die Juden bei Pilatus Schritte gethan. *Und Pilatus erlaubte es. Also kam er und nahm seinen Leib* (ab)[2].

„Bei Reichen und Gewaltigen“ war dem Knecht Gottes im Passionsorakel sein Ende und Grab versprochen „in seinem Tode“. Die Weissagung stellt die Synopsis als erfüllt dar, indem der „reiche und angesehene Rathsherr“ Ihn in sein eigenes neues Grabmal bestattet und zwar mit einigem Pompe, da er ihn „in feines Linnen hüllt“. Ferner sehen die Frauen noch eine weitere Ehre vor, indem sie thun wollen, was schon das Bethanische Weib gethan hat, nämlich ihn „mit Aromen und Myrrhen salben“. Indess ist diese Erfüllung der jesajanischen Weissagung nicht ganz zutreffend, sofern ja nur von einem einzigen Reichen die Rede ist. Aber Lucas redet in der Apostelgeschichte schon von einer Mehrheit Bestattender und zwar, wie es scheint, hervorragender Juden, ja solchen, welche zu denen gehörten, die auch sonst. „Alles vollendeten, was geschrieben ist über ihn“[3]. Dem Geiste dieser weiteren Person, die die Weissagung und die Ueberlieferung dunkel im Sinne hat, gibt nun Johannes Fleisch und Blut und lässt sie als Doppelgänger des Joseph von Arimathia auftreten. Johannes hatte ja diesen Mann schon von Anfang an bereit gehalten, hat aus den vielen Attributen, welche die Synopsis für den Bestatter Jesu aufgehäuft hatte, einen zweiten Träger aufgestellt, der „auch auf das Reich Gottes wartete“, auch bei Jesus der Jüngerschaft sich

[1] 9, 22. 12, 42. [2] Lc. Mc. „nahm ab“, vgl. Act. 13, 28. [3] Act. 13, 29.

beflissen hatte, ein — wenigstens in seinen Augen — guter und gerechter, auch angesehener Mann und (nach der synoptischen Grundgeschichte) ein reicher Rathsherr war, der auch in ihren Rath und Handel nicht gewilligt hatte bei Gelegenheit des ungerechten Gerichts[1]. Also aus der Seite des Einen Menschen hatte der schöpferische Evangelist eine Rippe genommen und daraus einen andern geschaffen, der Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein war, und der jenem nun als Gehülfe dienen und um ihn sein konnte, da es den grossen schönen Liebesdienst galt. Der „reiche Archon", der sein Geld nicht den Armen geben wollte, hatte nunmehr eine Gelegenheit, an Jesus ein gutes Werk zu thun, sein Alles hinzugeben für den Herrn und somit es dem Weibe gleichzuthun, die ihr Erspartes ungespart Jesu spendete, und konnte zeigen, dass er viel liebe; denn ihm waren auch viele Sünden zu vergeben.

Nämlich der „reiche Archon" ist Paulus, „der über die Massen die Gemeine Gottes verfolgte und verstörte und meinte, er müsse viel zuwider thun dem Namen Jesu von Nazaret, im selbstgerechten Eifer für die väterlichen Satzungen", die für die höchste Ehre und das grösste Gut gelten. Er war reich im Judenthum, überragend alle Alters- und Zeitgenossen, wie es von dem berühmten Nakdimon, dem „Schüler der Weisen und Rathsherrn" in der Sage des Talmud in äusserlicher Weise gerühmt wird. Aber Alles, was ihm Gewinn war, hat er für Schaden, für nichts geachtet und hingegeben, um Christus zu gewinnen, er hat ihm nicht nur Weihrauch und Myrrhen gebracht, wie die Weisen Arabiens dem jungen Christkind, er hat sein Alles, sein ganzes Selbst und Sein dargegeben zum „Wohlgeruch Christi", wie er sagt[2]. Der Idee, dem tiefern mystischen Sinne nach ist also von dem reichsten und grössten christlichen Proselyten und Schüler Jesu geschehen, was die jüdische Sage erzählt, dass der jüdische Proselyte und Mitschüler des Apostels, Onkelos seinem und des Paulus Meister Gamaliel gethan, dass er nämlich zweimal vierzig Pfund Wohlgerüche zu dessen Begräbniss gespendet habe. Gleicher, ja grösserer, königlicher und mehr als gewöhnlicher Ehre ist auch der wahrhafte Lehrer Israels, ja der König

[1] Joh. 3. 7. S. 428 ff. 527. 587 f. [2] Phil. 3, 4—10. Gal. 1, 13 f. Act. 26, 9. 9, 13—16. II Cor. 2, 15. Keim II, 223 III, 514. 517 f.

Israels, den „Gott gesalbt mit Freudenöl vor all seinen Genossen", theilhaftig geworden, nicht die doppelte jüdisch-theologische Vielzahl, sondern die in aller Welt gültige Vollzahl an Würzen wird ihm gewidmet, und nicht verbrannt wurden sie, sondern er ward darein eingehüllt, so dass an ihm erfüllt ward, was in dem Psalm von dem „Geliebten" und „König" gesagt ist, vor dem „die Reichen des Volks mit Geschenken erscheinen": „Myrrh und Aloe sind all deine Kleider"[1]. So begreift sich die Berechtigung, aber auch der Sinn dessen, was der Evangelist bei dem Begräbnisse Jesu als wichtig und mystisch meldet: *Es kam aber auch Nikodemus, der zuerst bei Nacht zu ihm kam, und trug ein Gemisch von Myrrhe und Aloe, an die hundert Pfund.*

Somit war für die beabsichtigte und vereitelte Salbung der Synopsis ein reicher Ersatz zur Hand und die Frauen, die zudem nichts beim Begräbniss zu thun haben, können füglich übergangen werden, so dass der Leib Jesu also allein den Händen der Beiden überlassen ist. Es waren der begrabenden Reichen und Vornehmen nunmehr zwei und es konnte für den König Israels ein standesgemässes Begräbniss vor sich gehen. Das „Einwickeln in Linnen", welches die Synoptiker melden, kann nach der regel- und kunstgerechten Art der Bestattung nur von Streifen oder Binden verstanden werden. Dies und insbesondere das Einbalsamiren, welches ja auch die zwei mittleren Evangelisten vorsehen, hält Johannes übereinstimmend mit gleichzeitigen Geschichtsschreibern für jüdische Sitte; hatte daher das Gleiche schon bei Lazarus gemeldet[2]. Also schreibt er: *Sie nahmen nun den Leib Jesu und banden ihn in Leinwandstreifen mit den Würzen, wie es bei den Juden Sitte ist zu bestatten.*

Paulus hatte die Auferstehung mit dem Aufgehen eines Saatkorns verglichen; Jesus selber hatte von einem Senfkorn geredet, das ein Mensch in seinen Garten säete und das aufging zu einem grossen ausgebreiteten Baume. Beide Gleichnisse hatte Johannes verbunden und auf Christus bezogen als das Weizenkorn, welches begraben werden und vergehen müsse in der Erde, um viele Frucht zu bringen[3]. An diese Gleichnisse, ins-

[1] Wetstein p. 957. II Chron. 21, 19. 16, 14. Jer. 34, 5. Ps. 45, 1. 8. 9. 13 cf. S. 587, 3. [2] Tacit. hist. V, 3; auch Talmud Megill. f. 26, 2. Herod. II, 96. Keim III, 520, 2. [3] S. o. S. 596. Vergl. Ign. ad Magn. 9: Am Herrntag ging unser Leben auf.

besondere das synoptische, will nun Johannes den Leser beim Begräbniss Jesu erinnern, darum bringt er aus der synoptischen Parabel ein Stichwort bei: „den Garten", der übrigens noch einem weiteren mystischen Zwecke dient, wie die Auferstehungsgeschichte zeigt. Indem Johannes aus der Bemerkung des Lucas vom hereinbrechenden Sabbat den Grund einer solchen Bestattungsweise als eine göttliche Fügung erschliesst, erzählt er also: *Es war aber an dem Ort, wo Er gekreuzigt worden, ein Garten, und in dem Garten ein neues Grab, in welches noch Niemand gelegt worden war. Dahin nun legten sie Jesus wegen des Rüsttags der Juden, weil das Grab nahe war.*

5. Die Offenbarung des Auferstandenen.

XX.

Für die Erscheinungen des Auferstandenen bietet sich ausser den sonstigen Quellen der Synopsis und etwa der Acta noch eine weitere Autorität, Paulus in seinem ersten Korintherbrief. Dagegen wird eine andere Quelle zweifelhaft, nämlich die des Marcus, welche am Ende versiegt oder sich mit fremden Wassern mischt. Dass der heutige Marcusschluss nicht der ursprüngliche ist, erleidet keinen Anstand mehr. Aber fraglich kann sein, ob er vor oder nach Johannes entstanden, ob er also ihm Quelle war oder selbst, wenigstens theilweise, von ihm herfliesst. Das Urtheil in diesem Abhängigkeits- und Eigenthumsprocess ist dahin zu fällen, dass Deutero-Marcus nicht von Johannes abhängig ist[1]. Wohl ist Deutero-Mar-

[1] Entscheidungsgründe: Es ist nicht abzusehen, wie M. nach Durchlesung des ersten joh. Christuserscheinung auf die aus einer entfernt stehenden Notiz des Lucas genommene Bemerkung gekommen sein sollte, dass von der Maria M., der sie zu theil wurde, sieben Dämonen ausgefahren seien; da ja gerade diese Erinnerung den Unglauben und Hohn erregen musste, der denn bei Celsus wirklich sich findet, indem dieser über die Vision eines halb wahnsinnigen Weibes spottet (Orig. II, 55. 59)! Wohl aber ist es begreiflich, wie Johannes diese Notiz (wie alle Besessenen-Geschichten) auslassen konnte. Ebenso ist es weniger wahrscheinlich, dass der Verfasser des Marcusschlusses aus den Abschiedsreden bei Johannes das Klagen und Weinen der Jünger entnommen und zur Wirklichkeit verdichtet habe, als das umgekehrte Verhältniss, dass der Johannist hier wie sonst aus den Endgeschichten Material geholt und in die Abschiedsreden verflochten hat; dabei kann man sich nicht klar machen, warum D.-M. wohl

cus eine jüngere Bildung, aber nur im Verhältniss zu der Synopsis. Und wohl ist er darin mit Johannes verwandt, dass er wie dieser die vorhandenen Quellen — auch andere als die kanonischen Synoptiker — ausnützt und harmonisirt; aber der Schluss des zweiten geht dem vierten Evangelium offenbar voran. Zum mindesten könnte Johannes mit Deutero-Marcus dieselbe ausserkanonische Quelle benutzt haben. Johannes fand aber auch in seinem Marcus, den er ja unwiderleglich benutzt, entweder den heutigen, oder den in den Haupteigenthümlichkeiten mit dem heutigen übereinstimmenden alten Schluss vor.

Die vier bis sechs Quellen nun, die sonach dem jüngsten Evangelisten vorlagen, sind so mannigfaltig und so spröde gegen eine Harmonisirung, dass sie eine vereinigende Wiedergabe nur im allerfreiesten Sinn, mittels eines durchgreifenden Verschmelzungsprocesses zulassen; und da die historischen Bildungen sich schwer zu einer Neugestaltung eignen, so ist's am sichersten, die freie Gussform der Allegorie und des Typus anzuwenden.

Die Masse der Ereignisse nach dem Begräbniss Jesu zerfällt der Hauptsache nach in zwei Partien: der Besuch der Jüngerinnen (und eines und des andern Jüngers) am Grabe, und der wiederholte Besuch Jesu bei seinen Aposteln; jener fällt am Morgen, dieser auf dem Abend des Ostertages bezw. verschiedene Tage später. Der Ostertag wird schon in der Synopse durch die Gleichheit des Ausdrucks mit dem ersten Schöpfungstag in typische Beziehung gesetzt, was Johannes beibehält[1]. Also in der tiefen Dämmerung stehen die Jüngerinnen auf, gehen zur Stadt hinaus mit Würzen, den Herrn zu sehen

---

diesen Zug der Trauer aus Joh. entnommen haben sollte, nicht aber auch die Verwandlung derselben in Freude, welche dort so nachdrücklich betont wird, während er gerade das Gegentheil meldet: fortdauernde ungläubige Bestürzung, was doch weniger natürlich erscheint als die umgekehrte johanneische Schilderung. S. S. 642 ff. Endlich entscheidet sich die Antwort auf die Frage: was ist früher möglich gewesen, was der Markusschluss bringt, die Verheissung, dass den Gläubigen selbst Zeichen folgen sollten; oder die Zumuthung, mit welcher Johannes sein Evangelium schliesst, dass die Christen an Jesu Zeichen glauben sollten? — wiederum zu Gunsten des früheren Alters des Markus-Schlusses.

[1] Vgl. Philo I, 7. 34 über den eigenthümlichen Ausdruck Gen. 1, 5. Barn. 15: der 8. Tag als Tag der Auferstehung und Auffahrt Jesu bedeutet den Anbruch des Gottesreichs. Justin Dial. 24. 41. 138.

und zu salben; sie suchen, aber sie finden ihn nicht, sie treffen geheimnissvolle Grabeshüter an, die ihnen Auskunft geben über den Gesuchten, vor ihnen fliehen sie und treffen dann plötzlich den Herrn selbst, den sie begrüssen und dem sie die Füsse umfassen. Das ist vollständig der Vision der Braut im Hohenliede[1] gleich, wo sie erzählt: „Des Nachts auf meinem Lager, da sucht ich den meine Seele liebt; ich suchte, doch ich fand ihn nicht, ich rief ihn, doch er hörte mich nicht. Da stand ich auf, streift in der Stadt und suchte den meine Seele liebt; ich suchte, doch ich fand ihn nicht. Mich trafen die Wächter in der Stadt: „saht ihr nicht den meine Seele liebt"? Um ein Kleines, da ich mich von ihnen wandte, da fand ich den meine Seele liebt (mein Freund war in den Garten gegangen zu den Urnen mit Würzen). Ich fasst ihn an und liess ihn nicht"[2].

Um diesem Typus die evangelische Erzählung noch mehr zu nähern, nimmt Johannes aus der Zahl der Weiber eine heraus, welche als Vertreterin derselben, überhaupt als die der Jüngergemeinde gelten kann. Es kann dies keine andere sein als diejenige, welche in allen Verzeichnissen von Jüngerinnen als erste genannt ist, so auch unter den grabbesuchenden Weibern und welcher nach dem Marcusschluss allein die erste Christuserscheinung zu Theil wurde (wie dem Petrus als dem Vertreter des Apostelkreises die seine); sie, welche nach der Allegorie die um des Retters Schicksal besorgte „Hoffnung" bedeutet und die zugleich mit der Bethanischen Maria für identisch gehalten werden kann, welche die Glaubensjüngerschaft darstellt[3]: *Maria Magdalena. Am ersten der Woche* also *kommt sie*, allein oder doch als Führerin von Andern, deren Anwesenheit allerdings als möglich offen gelassen wird[4], *früh, als es noch finster war,* wie's im Hohenliede verlangt wird, *zu dem Grabmal* mit den Gewürzurnen *und sieht* — schon von weitem — *den Stein aus dem Grabmal* — nicht gewälzt, was auf Mühe und Engelhände schliessen liesse, sondern, weil nach Johannes Jesus selbst aufgestanden und nicht von Engeln erweckt ist, — *weggenommen.* „Sie suchte und fand also den Geliebten nicht", und wie die

[1] Auf welches das Brautlied des Psalters bei dem Begräbniss schon vorbereitet S. 708. [2] H.-L. 3, 1—4. 6, 1 LXX. [3] Philo I, 677 nach Ex. 2, 5 Mariam=Elpis. S. o. S. 587 ff. [4] Vgl. die Begleiterinnen der Braut, welche dieser den Bräutigam suchen helfen wollen H.-L. 5, 17 f.

Maria von Bethanien „zum Grabe" des Geliebten „hinausgeht dort zu weinen" [1], so *stand nun Maria bei dem Grabe und weinte.* Und wie die synoptischen Frauen „in ihrer Bekümmerniss um ihn zwei Männer (nämlich „Engel") in weissen Kleidern" im Grabe zur Rechten „sitzen sahen" [2], so erzählt Johannes von Maria: *Wie sie nun weinte, bückte sie sich in's Grab und sieht zwei Engel in Weiss dasitzen, einen zu Häupten und einen zu Füssen, da wo der Leib Jesu gelegen war* [3]. *Und diese sagen zu ihr,* weil sie um einen Todten weint, wie Jesus gesagt hatte zu denen, die um Todte weinten, welche er doch wie Schlafende erweckte, der Witwe zu Nain und den Trauerleuten vor Jairus Hause [4]: *Weib, was weinest du? Spricht sie zu ihnen: Sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiss nicht, wohin sie ihn gelegt.* Ehe sie aber Antwort geben, *wandte sie sich* — wie die Braut im Hohenliede von den Wächtern — *rückwärts und sie sieht Jesus dastehen und wusste nicht, dass es Jesus ist,* wie Sunamit die Braut im Garten nicht wusste, was ihr geschah, bis es hiess: „wende dich, dass wir dich anschauen"; und wie den Emmausjüngern Jesus „in anderer Gestalt erschien". *Jesus spricht zu ihr* dasselbe, wie die Grabeswächter, wie auch nach der Synopse Jesus das Engelwort wiederholt: *Weib, was weinest du, wen suchest du? Sie meint, es wäre der Gartenwächter* und fragt ihn ebenso: *Herr, hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt, ich will ihn holen* [5]. Den Emmausjüngern offenbart Er sich durch das Symbol seines Wesens. Aber bei Johannes hatte Jesus gesagt, dass ihn die Seinen an der Stimme erkennen, wenn er sie bei ihrem Namen ruft. So heisst's auch im Hohenlied, die Liebe schläft und Niemand soll sie wecken; als aber die Stimme des Freundes ertönt; da erwacht die Seele zum Bewusstsein: das ist die Stimme meines Freundes [6]. Also nennt Jesus seine Jüngerin bei ihrem Namen, und zwar ihrem eigensten Namen im vertrautesten ergreifendsten Laute der Muttersprache, wie einst seinen grossen Feind und Apostel [7]. *Jesus spricht zu*

[1] 11, 31. [2] Lc. 24, 4. 23: „weiss" nach Mt. Mc., „zur R. sitzen" nach Marc. [3] Matth. 28, 2: „den Ort, wo er gelegen war". [4] Mc. 5, 39. Lc. 7, 13. 38. 8, 52. Lc. 24, 5: Was sucht ihr den Lebendigen bei den Todten? [5] Vgl. Röm. 10, 6 ff.: Christus braucht man nicht vom Himmel oder aus dem Abgrund zu holen, er ist nahe. Marc. 16, 12. Luc. 24, 16. [6] H.-L. 2, 7. 8. Vgl. wie die Magd Rhode den aus dem Gefängniss befreiten Petrus an der Stimme erkennt: Act. 12, 14. [7] Act. 26, 14. Vgl. überhaupt den ähnlichen

ihr: Mariam! Es wandte sich aber jene und spricht zu ihm hebräisch: Rabbuni[1]*, das heisst Lehrer!*

In der Synopsis war Magdalena mit der andern Maria herbeigekommen zu dem Auferstandenen, „hatte seine Füsse umfasst und sich vor ihm niedergeworfen". Sie fasste ihn also an, will ihn nicht los-, nicht fortlassen wie die Braut im Hohenliede, weil sie den kaum Gefundenen nicht verlieren, sondern festhalten will; wie auch die Emmausjünger, wie die drei Jünger auf Tabor und die Apostel alle den gen Himmel Fahrenden: nach dem Vorbild des Elisa bei der Himmelfahrt seines Meisters. Stets aber ward das ungestüme Sehnen verwehrt[2]. So verweist auch nach Johannes Jesus der Maria ihr durch die beredte Geste bezeugtes Verlangen: *Fasse mich nicht an!* Zur Begründung dessen gibt er ihr die Botschaft an die Brüder, von der in der Synopsis die Rede ist. Nur fasst Johannes diese Worte als Allegorie: „Ich werde vorausgehen nach Galiläa; dort sollen sie mich sehen", das bedeutet im Symbol: ich steige auf in's geistige Oberland dahin, wo ich zuvor war, in mein himmlisches Vaterland, das auch dasjenige der Jünger ist, wo er ihnen eine ewige Stätte bereitet statt der vergänglichen, die sie ihm thörichter Weise hienieden bauen wollen[3]. So lautet in johanneischen Worten der Auftrag des Auferstandenen an seine Jüngerschaft: Fasse mich nicht an. *Denn ich bin noch nicht aufgestiegen zu dem Vater; gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige eben*[4] *auf zu meinem Vater und zu euerm Vater, zu meinem Gott und zu euerm Gott*[5]. Und wie es in der Synopsis gesagt ist, so erfüllt sie den Auftrag des Herrn: *Es kommt Maria Magdalena und verkündet den Jüngern, dass sie den Herrn gesehen und dass er dieses zu ihr gesprochen habe.*

Nach Lucas ist der Herr den Weibern auf ihrem Grabesgang gar nicht erschienen, was für sie auch nicht nöthig war, da er ihnen nur sagte, was die Engel auch. Bei ihm melden die Frauen nur ihren Auftrag. Und darauf hin folgt eine Unter-

---

Bau dieser Scene mit demjenigen der Bekehrung Pauli: insbesondere ist hier wie dort Frage, Anrede und Auftrag.

[1] Mc. 10, 51 redet ein Blinder (cf. Joh. 9) Jesus so an, der ihn sehend machen soll. [2] H.-L. 3, 4. Lc. 24, 28 ff. 9, 33. Act. 1, 17. II Kön. 2. 4, 27. Vgl. übrigens Apoc. 19, 10. [3] S. o. S. 620 f. H.-L. 8, 5. [4] Wie nach Barn. 15 Auferstehung und Auffahrt unmittelbar an Ostern folgt. [5] H.-L. 8, 1. 5.

suchung des leeren Grabes durch Männer, deren Zeugniss in der alten Welt allein gültig war und jedenfalls mehr gelten musste als das von Frauen, „deren Rede" ja den Aposteln selbst als Märlein dünkte". Eine solche Untersuchung des Grabes war um so nöthiger und wichtiger, als den Christen schon früh der Vorwurf gemacht wurde, den Leichnam Jesu gestohlen zu haben; ein Vorwurf, dem Matthäus schon mit dem apokryphischen Zusatz von der Grabeswache begegnet[1]. Lucas aber malt geflissentlich aus demselben apologetischen Interesse die Ueberraschung und den Zweifel der Apostel. Johannes geht noch einen Schritt weiter und verlegt die unbefangene Ueberraschung schon in die Seele der Magdalena, und zwar kehrt er den jüdischen Vorwurf des Leichendiebstahls in feiner Weise um in das Vorurtheil, als ob der Leichnam Jesu durch Juden oder Dritte weggetragen worden sei. Also *läuft sie ohne* weitere Nachforschung zurück[2] und meldet im Namen der Jüngerinnen bezw. aller Christen: *Sie haben den Herrn weggenommen und wir wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben*[3]; und dieselbe nüchterne Rede lässt der Evangelist die Jüngerin, der man ja so leicht wahnsinnige Schwärmerei nachsagen möchte, wieder und wieder vorbringen. Aber auch die Inspection des Grabes lässt er zur sicheren Bewährung der Thatsache, wie es vorgeschrieben, durch zwei Zeugen vornehmen. Nämlich nach Lucas[4] „stand Petrus" auf die Meldung der Frauen „auf und lief zum Grabe"; nach genauerer späterer Meldung waren es aber „Einige". Unter der Begleitung des Petrus ist aber für jeden Leser, insbesondere Johannes sein ständiger Doppelgänger zu denken, *der andere Jünger, den Jesus lieb hatte.* Also es lief nicht nur Petrus zum Grabe, wie Lucas anfangs schreibt, sondern es *liefen die beiden zusammen.* Ein solcher gemeinsamer Lauf, der dem Glaubens- und Liebeseifer genug thun sollte, eignete sich aber zur Darstellung des Charakters der beiden Jünger und wohl auch ihres Lebenslaufes, der ein Gang zu Christus und zum Grabe war, wobei der eine seinen grössern Eifer beweisen konnte, der andre sein früheres Eingehen in das Grab. Also *der andere Jünger lief schneller als Petrus, diesem voraus und kam zuerst zum Grabe,*

[1] Mt. 27, 26ff. 28, 11f. Just. D. 108. [2] Vgl. Act. 12, 14. [3] Marc. 15, 47: M. M. u. M. des Joses schauten, wohin er gelegt war. [4] Der Vers Lc. 24, 12 ist um so mehr echt, als er weder mit v. 24 noch mit Johannes stimmt.

und indem er sich hineinbückte, sieht er die Binden daliegen, wie's bei Lucas wörtlich von Petrus heisst, *er ging jedoch nicht hinein. Es kommt ihm nun S. Petrus nach und ging in's Grab und sieht die Binden daliegen und das Schweisstuch, das auf seinem Haupte gewesen war, nicht bei dem Linnen liegen, sondern besonders zusammengewickelt an einem eignen Platz. Da nun ging auch der andre Jünger, der zuerst gekommen war, hinein in das Grab. Und er sah und glaubte,* statt zu glauben ohne den sinnlichen Augenschein; während von Petrus nicht einmal jenes gesagt wird. *Denn noch nicht kannten sie die Schrift, dass er von den Todten auferstehen müsse,* wie Lucas ausführlich an den beiden Emmauswanderern zeigt.

Das ordentliche Daliegen der Leichentücher, welches schon Lucas andeutet, Johannes aber eingehend malt, soll beweisen, dass Jesus nicht als Todter aus dem Grabe entfernt worden sei, sondern dass er als Auferstandener diese Hüllen selbst abgestreift, die Bande des Todes sowohl wie die Decke des Fleisches, die seine Herrlichkeit verdeckte, so dass die Christen nunmehr in das unverhüllte Antlitz des Verklärten schauen konnten. Freilich lag noch auf ihrem eigenen Antlitz und Herzen eine Decke. Diese musste erst durch des Herrn Erscheinung selbst weggenommen werden[1]. Dazu bildet die Offenbarung Jesu vor Maria einen Beweis, aber auch eine Ueberleitung zur Erscheinung des Auferstandenen vor den Aposteln, worauf hier einstweilen die aus Lucas genommene Bemerkung vorbereiten soll: *nun gingen die Jünger wieder nach Hause.*

Auch die Jünger sollten den Herrn sehen, wie dieser ihnen selbst gesagt habe, ist in der Synopse bemerkt[2]. Diese Voraussagung Jesu hat Johannes sehr eingehend in der Abschiedsrede berichtet, viel deutlicher als es irgend die Synoptiker thun. Ihre traurige Verlassenheit und seine tröstliche Wiederkunft, welche Marcus und Lucas hier berichten, ward ihnen zuvorgesagt auf Grund der Prophetenstelle, wonach Israel gleich dem kreisenden Weibe sich eine kleine Weile in der Kammer verbergen und verschliessen soll[3]. Nun berichtet Lucas die Erscheinung des Herrn am Osterabend nach der correspondirenden Stelle im

---

[1] Vgl. Act. 2, 24. II Cor. 3, 18 cf. Lc. 24, 16. 25. 30f. Siehe oben S. 583.
[2] Mt. 16, 7. [3] 16, 19—24. Mc. 16, 10. 14f. s. o. S. 642f.

Hohenliede: die Braut hat ihre Füsse gewaschen und ihr (Fest-)Gewand schon ausgezogen; da erscheint der Bräutigam in der thauigen Nacht vor der verriegelten Thüre Einlass begehrend, er klopft und ihr Herz wallt ihm in Freude entgegen und er isset bei ihr Brot und Honigseim[1]. Noch deutlicher Bezug nimmt Johannes auf die Grundstellen, wenn er nunmehr die Erfüllung jener Zusage der Wiederkunft Jesu schildert: *Da es nun Abend war an diesem ersten Wochentage und die Thüren, wo die Jünger sich befanden, aus Furcht vor den Juden verschlossen waren, da kam*[2] *Jesus und stellte sich in ihre Mitte,* wie er verheissen, mitten unter ihnen zu sein, wo sie in seinem Namen versammelt wären[3].

Sie brauchten nicht beunruhigt zu sein, lässt Lucas den Herrn sagen; das wendet Johannes positiv und tiefer, indem er Jesus den feierlichen heiligen Gruss Israels aussprechen lässt statt des griechischen, mit dem Jesus die Weiber begrüsst: *Friede sei mit euch! und als er das gesagt, zeigte er ihnen,* wie bei Lucas, *seine Hände und Seite* zum Zeichen, dass er selbst es sei „und kein Fremder"[4]; und wie bei Lucas hier angedeutet und bei Johannes vorausgesagt ist, *freuten sich nun die Jünger, da sie den Herrn sahen;* „den Herrn" soll hier wohl bedeutsam sein für den Verklärten und Erhöhten[5]. Der Herr gibt nun seinen Aposteln bei seiner Erscheinung in ihrer Mitte auch noch einmal Aufträge und Verheissungen nach allen Synoptikern. Auf die Mission in Wort und Werk sendet Er sie zu allen Völkern um in seinem Namen zu verkündigen Busse und Sündenvergebung. Dazu verheisst er ihnen seine Nähe, seinen Beistand, seinen Geist, aus dessen Kraft und Vollmacht sie die Schlüsselgewalt üben. Diese Kraft und Vollmacht nebst dem Geist als die höchsten Güter lässt nun Johannes wenigstens im Symbol den Aposteln mittheilen, um so das Evangelium abzuschliessen. Den apostolischen Friedensgruss der Mission und den welterneuernden schöpferischen Geisteshauch[6] theilt er ihnen

---

[1] H.-L. 5, 1—5. Offb. 3, 20. 7. Lc. 24, 36 ff. cf. Act. 12, 12 ff. Mt. 18, 20.
[2] Bemerke den eschatologischen Zusatz „kam", den Lc. nicht hat, cf. Joh. 14, 3. 18. 23. [3] Matth. 18, 20. 28, 20. [4] Nicht etwa im Gegensatz zu „Gespenst", wie bei Luc., daher kein Constatiren der Körperlichkeit durch Essen. Daher auch nicht „Wunden" oder „Narben", sondern Nägelmale erwähnt sind, vergl. *stigmata Jesu* Gal. 6, 17. S. zu 6, 20. 10, 5. S. 718 f. [5] Phil. 2, 11. Act. 2, 36. [6] 3, 8. 6. Gen. 2, 7. Weish. 7, 25. Act. 2, 6. 16 ff.

mit für ihren Beruf[1]: *Und wieder sagte er: Friede sei mit euch! Wie mich mein Vater gesandt, so sende ich euch. Und als er das gesagt, hauchte er sie an und spricht zu ihnen: Empfanget heiligen Geist. Wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen, wem ihr sie behaltet, behalten*[2]. Das ist die Ausführung der in den Abschiedsreden (16, 19—24) angekündigten Scene.

Somit haben die Seinen von Jesus ihre letzte Ausstattung empfangen, für ihre Person als Jünger: Friede und Freude, für ihren Beruf als Apostel: Friede, hl. Geist und Schlüsselgewalt. Es muss ihnen aber noch etwas genommen werden, damit sie völlig beseligt seien als Christen und geheiligt als Evangelisten: der letzte Zweifel ist aus ihrer Mitte zu tilgen. Der ist ja peinlich und unleidlich bei denen, welche nach der ausdrücklichen Bestimmung des Herrn und wiederholt „Zeugen" von allem Geschehenen und besonders der Auferstehung sein sollen[3].

Alle Synoptiker betonen nämlich den hartnäckigen Unglauben, welchen die Jünger der Botschaft von der Auferstehung entgegensetzen. Der erste Evangelist freilich redet am Ende nur von einigen Zweiflern, der Dritte versucht die Zweifel zu lösen. Johannes, welcher die verschiedenartigen Momente zu sondern pflegt, damit in den einzelnen Bildern die Stimmung und Tendenz scharf hervortrete, ungestört durch trübende Schatten und fremde Lichter, liess die Zweifel bei der ersten Erscheinung Jesu bei Seite, um sie nun zusammenzufassen, plastisch darzustellen und jeden Anschein der Berechtigung, ja der Möglichkeit ein für allemal zu zerstören.

Da fällt ihm nun auf, dass der Zweifel nach Matthäus nur auf bestimmte Personen sich concentrirte; ganz besonders aber dass nach Paulus der Herr den Aposteln zweimal und zwar zuerst nicht allen Zwölfen (bezw. Elfen) erschien[4]. Der Grund dieser zweiten Erscheinung lässt sich leicht darin finden, dass eben jene erste nicht alle überzeugte, weil, wie Paulus ausdrücklich sagt, nicht alle zugegen waren. Wer aber soll der Zweifler sein? Da kein Name zur Verfügung stand, so ist es für

---

[1] Salz (Geist) und Frieden auch Mc. 9, 50. [2] Vgl. Matth. 28, 20 mit 18, 18—20. [3] Luc. 24, 48. Act. 1, 21. 10, 41 f. Joh. 15, 27. [4] Eine Doppelerscheinung kann man wohl auch bei Lucas finden, wenn man sich eine Pause denkt zwischen v. 43 u. 44 oder 49 u. 50, die ja auch auf verschiedene Orte weisen, bezw. verschiedene Gespräche enthalten.

den Allegoriker am gerathensten, aus den Aposteln den herauszulesen, dessen Namen auf solchen Zweifelscharakter hinweist, um ihn als Vertreter des Zweifels darzustellen. Ein solcher Name ist nun Thomas = Zwilling, dessen Wurzel Zwi — auf die grundgemässe Zwiespältigkeit, den Zweifel deutet, wie schon mehrfach hervorgehoben wurde[1]. So unterscheidet nun Johannes nach Paulus eine doppelte Erscheinung des Verklärten vor den Aposteln, und verlegte in die erste die Aufträge und Ausrüstung derselben, in die zweite den Zweifel und dessen Ueberwindung; also die umgekehrte Reihenfolge, wie sie bei Lucas erscheint. Gerade wie Paulus sagt Johannes bei der ersten Erscheinung nichts davon, dass der Jüngerkreis nur unvollständig war und bringt dies nachträglich erst als Einleitung zur zweiten und zwar in einer Weise, welche deutlich verräth, dass er des Paulus Bericht vor Augen hat; denn während alle Synoptiker nach des Judas Ende consequent von den Elfen sprechen, redet Johannes wie Paulus von den Zwölfen. Somit erzählt das Evangelium: *Thomas aber, einer aus den Zwölfen, der da heisst „Zwilling“, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Sagten ihm nun die andern Jünger: Wir haben den Herrn gesehen*[2]. Er aber wollte „in Herzenshärtigkeit denen, die ihn geschaut hatten, nicht glauben“, er forderte das heraus, was Jesus den Jüngern angeboten hatte, nicht nur, wie's bei Johannes ist, die Wundenmale bezw. „die Hände und Füsse „anzusehen“, sondern nach Lucas ihn zu „betasten“, weil der Zweifler meinte, sie hätten nicht sowohl ein Gespenst, als Jemand anders gesehen[3]. So sagt er mit Eifer: *Wenn ich nicht an seinen Händen das Nägelmal gesehen habe und meinen Finger gelegt in das Nägelmal und meine Hand gelegt in seine Seite: so werde ich nicht glauben.*

Der Zweifel ist wie ein Flecken, der gereinigt werden soll; eine solche Reinigung aber — von Aussatz, des Nasiräats, die Beschneidung u. A. — fiel nach dem Gesetz auf den achten Tag[4]. Daher verlegt auch der Symboliker unter den Evangelisten die Reinigung des Thomas von der Befleckung des Zweifels auf diesen Tag, damit fallen die beiden Erscheinungen auf

---

[1] 11, 16. 14, 5. [2] I Cor. 9, 2: habe ich nicht den Herrn J. gesehen? [3] Philastrius 69 lässt Jesus zu Thomas sagen, was er Lc. 24, 39 zu den Jüngern allen sagte. [4] Lev. 14, 10. 15, 13. 19. 12, 3. 22, 27. Num. 6, 9 f.

denselben Wochentag, womit sie sich zugleich auch als ergänzende Seitenstücke darstellen, und die ganze Erscheinungsweise ist als die gleiche wie das erstemal gezeichnet; nur wird an Thomas die Aufforderung gerichtet, welche Lucas allen Jüngern zu Theil werden liess [1], und die Erscheinung ist so überwältigend, dass der Ungläubige die Probe ebenso wenig noch begehrt und ausführt, wie es bei Lucas der Fall scheint, dass er vielmehr in Freude und Verwunderung wohl niederfallend in das höchste Bekenntniss ausbricht, das dem Christen und jedem Geschöpfe zukommt gegenüber dem himmlischen „Herrn", der nun in „göttlicher Gestalt" war [2]. Diese Scene gestaltet sich also folgenderweise: *Und nach acht Tagen waren die Jünger wieder drinnen* [3] *und Thomas war bei ihnen. Kommt Jesus bei verschlossenen Thüren, stand in die Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Darauf spricht er zu Thomas: Bringe deinen Finger hieher und siehe meine Hände und bringe deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig. Antwortete Thomas und sprach: Mein Herr und mein Gott!* Das sind nach Philo die höchsten Namen und Erscheinungsweisen der Gottheit [4].

Das ist die gewaltigste Offenbarung und Kundgebung des Logoschristus, welche auch den hartnäckigsten Widerstand niederschlägt, einen Thomas-Zweifel, einen Saulus-Unglauben. Dem aber entspricht auch das höchste Bekenntniss, die erhabenste Erkenntniss und der stärkste Glauben an die Herrlichkeit und Göttlichkeit Jesu. Es ist nämlich eine Stufenleiter in der Offenbarung wie der correspondirenden Glaubensüberzeugung, welche sich in den verschiedenen Osterscenen zeigt. Zuerst eine falsche Meinung durch sinnliche Anschauung bei Magdalena; dann eine verwunderliche Stimmung durch äussere Untersuchung bei Petrus, ein glaubensvolles Ahnen durch negative Erfahrung bei Johannes; ferner eine Verehrung Jesu als Lehrers durch Anschauung des Auferstandenen bei Maria Magdalena; endlich eine gläubige Anerkennung des Verklärten als „des Herrn" durch die Wirkungen und Gaben des himmlisch Erhabenen; zuletzt eine

---

[1] Vgl. S. 718, 2. [2] Phil. 2, 6—11 cf. Joh. 9, 38. 20, 17. Apoc. 19, 10. [3] D. h. in Stadt und Haus cf. Lc. 24, 50. Act. 1, 13. 2, 1. [4] Anfang des Dekalogs: „Der Herr dein Gott" Ex. 20, 1 LXX vgl. 3, 14. Ps. 35, 23: „Mein Gott und mein Herr". S. o. S. 45, 1. 713. Vgl. Apoc. 22, 8.

Anbetung Christi als „Gottes“ bei der siegreichen Ueberwältigung der verstandesmässigen Gedanken.

Diese letzte Ueberzeugung soll das Bekenntniss Aller werden, auf dass alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Sohn und als solcher Herr und Gott sei zur Ehre des Vaters. Darum wird am Schlusse auf alle Gläubigen hingewiesen[1], welche diesen seligen Glauben an den Gottessohn in aller Folgezeit haben werden, ohne so zu sehen, wie die Apostel und ersten Christen gesehen haben. Jene werden getröstet, aber auch gepriesen mit einem Worte aus dem Petrusbriefe, wegen ihres „köstlichen Glaubens als die Jesus Christus lieben ohne gesehen zu haben und an ihn glauben ohne ihn zu schauen“[1]. So *spricht Jesus* als Schlusswort des Evangeliums *zu Thomas* aber im Hinblick auf alle Christen: *Weil du mich geschaut hast, bist du gläubig, selig sind die nicht sehen und glauben.*

Die verschiedenen Phasen der Kundgebungen des Auferstandenen und Verherrlichten und der dem entsprechenden Herzensstellung der Menschen aber sind überhaupt ein Abbild im Kleinen von der Wirksamkeit Christi und der Empfänglichkeit der Menschen, wie sie im Evangelium geschildert wird und wie sie überhaupt die Anschauung und Lehrweise des Evangelisten ausmacht[2]. Die Ostergeschichte ist gleichsam ein Evangelium im Kleinen. Sie beschreibt die grosse Woche der geistigen Schöpfung: Finsterniss, Verlassenheit, Rathlosigkeit in der Zeit ohne Christus, dann sein Kommen mit Frieden und Freude, mit Geist und mit Glauben und Schauen und Bekennen.

Mit dem höchsten Bekenntniss ist das als Glaube ausgesprochen aus dem Herzen und Mund eines Jüngers, was am Anfang des Evangeliums als Axiom und Dogma hingestellt war. Der Process der Logosoffenbarung ist also dahin gediehen, dass die objective Wahrheit im gläubigen Gemüth als subjective Erfahrung gefühlt wird. Damit ist der Kreislauf der Wirksamkeit des Logos erfüllt, das Evangelium als Beschreibung dieses Offenbarungsprocesses hat ein Ende.

Was nun Jesus bezweckte durch seine Kundgebungen in Werk und Wort, das bezweckt aber der Evangelist durch seine

[1] I Petr. 1, 8 f. [2] So erklärt sich der scheinbar seltsame Ausdruck v. 30.

Darstellung derselben in der Schrift; wie Christus auf seine Jünger wirkte, so will der Evangelist auf seine Zeitgenossen wirken; Glauben an Ihn als den Sohn Gottes und in diesem Glauben Beseligung, wie Paulus sagt, oder „Leben“ nach dem Begriffsalphabet des Evangelisten. Jene haben „geschaut“, erlebt die Zeichen, die er vor ihnen that, diese können das nicht mehr — mit sinnlichem Auge; aber es wird ihnen vor ihrem geistigen Auge reproducirt und zwar in vergeistigter Form, in der Zurechtlegung durch die Kunst des allegorischen Dichters: es sind „Zeichen“, die er schreibt. Somit verknüpft Johannes das Nachwort zu seinem Evangelium auf's Engste mit dem Grundgedanken desselben.

Ein solches Nachwort aber fühlt sich der Verfasser gedrungen seinem Büchlein als Begleitbrief und Empfehlungsschreiben mitzugeben. Nicht nur die Tendenz und Absicht, die er hat, möchte er ganz bestimmt aussprechen. Er hat auch ein väterliches Gefühl gegen das Kind seines Geistes, was sein Buch ja mehr ist als jedes andere Evangelium, er fühlt sich als Schriftsteller mehr noch denn Lucas, dem er in Bearbeitung bereits gültiger und verehrter Quellen gleicht. Er schreibt also ein Nachwort für seine Schrift, wie jener ein Vorwort. Ein Nachwort, weil ja thatsächlich und naturgemäss jedes sogenannte Vorwort ein solches ist; sodann weil dies der Oekonomie des Evangeliums besser entspricht, da es sich leicht an das Ende als Nachklang anschliesst und da er sich sein kunstvoll und grossartig angelegtes Portal des Prologs nicht verdecken lassen will.

So knüpft Johannes sein Nachwort zunächst an die Schlusspartie des Buchs an, wie Lucas sein Vorwort an den Anfang. Während aber Lucas sorgfältige Vollständigkeit verspricht, so bekennt Johannes absichtsvolle Auswahl seines Stoffes. Soll das geschichtliche Material, das Lucas seinem Leser darbietet, dienen zur Festigung der dogmatischen Ueberzeugung, in der er schon steht; so soll umgekehrt die Erzählung der Zeichen Jesu in den Lesern des Johannes-Evangeliums eine bestimmte dogmatische Ueberzeugung wecken oder doch fördern in solchen, welche schon anderwärts die äussere Geschichte Jesu kennen. Gibt Lucas einen bestimmten Namen an, dem er sein Werk widmet, so hat auch Johannes bestimmte aber unbenannte Personen im Sinn, und zwar ist es noch eher und mehr als das

historisch gehaltene Lucasbuch eine esoterische Schrift für diejenigen, die angeredet werden. Also mit Beziehung auf das Lucasvorwort schreibt Johannes sein Nachwort, aber auch mit bewusster Abweichung. Die Wendung übrigens, in die das Buch schon einmal ansetzte und hier am Schluss ganz übergeht, ist der gewohnte Briefstil des Neuen Testaments, den der grosse Apostel aufgebracht hat und dem auch der Apokalyptiker sich so sehr anschliesst, dass er das Vorwort zu seinem Buch in nicht weniger als sieben Sendschreiben erweitert. Gewissermassen ein kurzer Nachklang dieses Briefeingangs und -Ausgangs der Apokalypse ist der johanneische Schluss; in seinem Gedanken und Wortlaut schliesst er sich aber an den „Anfang des Evangeliums" nach Marcus an, welches „Jesus, den Christus, den Gottessohn" als Gegenstand seiner Darstellung bezeichnet. *Auch noch viele andere Zeichen hat Jesus vor seinen Jüngern gethan, welche nicht in diesem Buche beschrieben sind. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen.*

Anhang.

Summa einer Apostelgeschichte.

Lucas hat seinem ersten Bericht von allem Wirken und Lehren Jesu bis zu seiner Aufnahme als Fortsetzung eine Geschichte der Apostel hinzugefügt, die allerdings auch eine Geschichte des nicht nur nach seinem Tode vierzig Tage mit ihnen verkehrenden Auferstandenen, sondern auch des stets und alle Tage ihnen sich offenbarenden und in und durch sie wirkenden Herrn vom Himmel sein soll[1]. Es lag für den Nachfolger dieses Geschichtschreibers, bezw. den Herausgeber seines Buches, nahe, auch eine solche Kirchengeschichte zu versuchen oder doch in einem Anhang einen Ueberblick derselben zu geben. Als Anhang zum Evangelium musste diese Uebersicht in die Zeit der irdischen Postexistenz des Auferstandenen fallen, welche die Apostelgeschichte so verschiedentlich erwähnt, in die Zeit, wo der Herr seinen Aposteln „sich lebend darstellte nach seinem Leiden und seiner Auferstehung in vielen Erweisungen", wobei sie „mit ihm assen und tranken"[2]. Nach dem ganzen Charakter

[1] S. 360 f. [2] Act. 1, 3. 10, 40 f. 13, 31.

des Evangeliums muss aber der ihm beigefügte Nachtrag diese Apostelgeschichte in „Zeichen“ d. h. typischen Bildern darstellen. Dafür findet sich nun auch in Evangelien und Apostelgeschichte reichlicher Stoff, der noch unbenutzt liegt und doch dem Schreiber oder Verehrer des Zeichen-Evangeliums sehr zusagt.

Die Apostelgeschichte dreht sich um zweierlei: die Mission und Schicksale der Apostel, unter den Zwölfen vor allem des Petrus und Johannes. Erfolge und Misserfolge hat die Mission aufzuweisen, letztere namentlich im Judenthum, erstere besonders im Heidenthum. Die Schicksale der Apostel, die damit eng verbunden sind, sind theils Bewahrungen durch den Herrn, der aus allerlei Trübsal erlöst, theils Nachfolge des Herrn in Leiden und Tod. Somit wird ein apokalyptisches Symbolbild der Kirchengeschichte zwei Theile enthalten, jeden mit Licht- und Schattenseite.

Für die Mission und ihre Erfolge gibt es schon am Eingang der Synopsis ein Programmbild typisch-apokalyptischen Charakters, eine Skizze, die es nur auszuführen gilt, um ihre Idee deutlich darzulegen. Es ist der Fischzug Petri. Da werden die Apostel als Menschenfischer dargestellt, die Welt als „Meer Galiläas“, die Misserfolge im Judenthum als selbstgewählte beutelose Fahrt in der Nacht, der reiche Erfolg im Heidenthum als fischreicher Zug auf der Höhe des Meeres, im Gehorsam gegen Jesu Wort. Dabei spielen Petrus und die Zebedaiden, also die vertrautesten Jünger eine Rolle, namentlich jener[1]. Diese Erzählung lässt sich nach der Combinationsmanier des Evangelisten bereichern durch das Gleichniss vom Fischzug, worin das Christenthum mit einem Netze verglichen wird, darin man allerlei Art sammelt, und wie es voll ist, ziehen es die Fischer ans Ufer, setzen sich hin und verlesen sie[2]. Und noch weiter damit verknüpft werden kann die Nachtfahrt der Apostel, während welcher der Herr am Ufer bleibt. Alle diese Erzählungen weisen ja auf die Geschichte des Christenthums in der Folgezeit[3]. So wählt denn der Nachtrag den Lucanischen Fischzug als Grundlage seines Geschichtsbildes, das er durch Züge aus den beiden andern Erzählungen ausmalt.

Mit der Formel, welche fast jede Kulissenverschiebung im

[1] Lc. 5, 1—11 cf. Mt. 4, 18—22. Mc. 1, 16—20. [2] Mt. 13, 47f. [3] S. 487ff.

vierten Evangelium ankündigt[1]: *Nach diesem* wird der Leser an den neuen Schauplatz versetzt, der gleichfalls johanneisch benannt ist, *am Meer von Tiberias.* Hier sind die Apostel, wie beim Fischzug Petri die Fischer, die nachher berufen werden, in grösserer Menge, und zwar nach Johannes in der heiligen Siebenzahl versammelt, vor allem *Simon Petrus;* dann die beiden überzeugten Zweifler: *Thomas der sogenannte Zwilling und Nathanael von Kana in Galiläa,* ferner *die* Söhne *des* Fischermeisters *Zebedäus und zwei andere Jünger. Sie waren beisammen,* wie die wartenden Jünger nach der Himmelfahrt und an Pfingsten, und ihnen *offenbarte Er sich*[2]. *Simon Petrus* tritt, wie beim Fischzug der Synopse und bei der Mission in der Apostelgeschichte, als Führer auf und *sagt: Ich gehe fischen.* Die andern, insbesondere Johannes begleiten ihn hier, wie dort als „Gehülfen" *und sagen zu ihm: Wir gehn auch mit dir*[3]. *Sie gingen nun hinaus und stiegen ins Schiff,* wie es nach der Wunderspeisung heisst[4]. *Und* wie Petrus und seine Begleiter in der Synopse die ganze Nacht hindurch arbeitend nichts bekamen, so auch *fingen*[5] *sie in selbiger Nacht nichts.*

Am Tage nun nach jener mühevollen Nacht „stand Jesus beim See" als noch Unbekannter für die Fischer — so in der Synopse; gegen Morgen auch erscheint Jesus in der Sturmnacht. Darnach Johannes: *Als es bereits Morgen wurde, trat Jesus ans*[6] *Ufer.* Aber bei der Seefahrt erkennen sie den Herrn nicht, bis er sagt, dass er's sei; und nach seiner Auferstehung erscheint er überhaupt in anderer Gestalt, so dass wie Magdalena im Garten[7] auch hier *die Jünger nicht wussten, dass es Jesus ist.* Dass er es wirklich sei, zeigt Jesus am Osterabend bei Lucas, indem er fragt: „Habt ihr etwas zu essen hier"? und vor ihren Augen ass. Nach Johannes aber ist solche Probe für seine Körperlichkeit unnöthig; dagegen bedeutet bei ihm die Speise, welche Jesus begehrt, die Missionswirksamkeit[8]. In diesem Sinne kann er also auch hier fragen: *Kinder, ihr habt wohl nichts zum Essen?*[9] d. h. keine Missionserfolge. *Sie antworteten: Nein!* Sie hatten aber nicht an der rechten Stelle ihr Netz ausgeworfen und nicht

---

[1] 3, 22. 4, 43. 5, 1. 6, 1. 7, 1 cf. Marc. 16, 12. [2] Act. 4, 14. 2, 1 14, 40 cf. Matth. 18, 20. Marc. 16, 12. 19. [3] 11, 16. [4] 6, 16. 17 cf. Lc. 5, 3. [5] πιάζειν vom gewaltsamen Ergreifen, also tadelnd. [6] 6, 17. 20, 19. 26. [7] 20, 14. [8] 4, 34. [9] cf. Lc. 11, 11.

auf den Befehl Jesu, „ohne den sie nichts thun können“ [1]. Jetzt aber gibt er ihnen beides an. *Er spricht zu ihnen: werfet das Netz* [2] *auf die rechte Seite des Schiffes und ihr werdet finden. Sie warfen nun und konnten es nicht mehr herausziehen vor der Menge Fische* [3], wie in der Synopse „das Netz zum Zerreissen voll war durch die grosse Fischmenge“.

„Als S. Petrus das sah, fiel er Jesu zu Füssen“ und redete ihn „Herr“! an, „denn Staunen hatte ihn und alle bei ihm ergriffen; desgleichen auch den Jacobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, die Genossen Simons“, und dieser sagte, Jesus möge von ihm als sündigem Mann weggehen. Dem entgegengesetzt ist die Scene bei dem Meerwandeln Jesu. Als die Jünger ihn auf dem Meere wandeln sahen, erschraken sie, bis er sie beruhigte, er wäre es selbt. Da antwortete ihm Petrus: Herr, wenn du's bist, so heisse mich zu Dir übers Wasser kommen. Er sprach: komme! und Petrus stieg vom Schiff und wandelte über das Wasser, um zu Jesus zu kommen. Daraus bildet nun der Verfasser des Anhangs ein neues Bild, in dem er das Wasserwandeln Jesu und Petri übergeht und nur das Kommen desselben zu Ihm darstellt und zwar als Beweis eines ausserordentlichen Liebeseifers des Petrus; ganz in johanneischem Sinne aber legt er dem *Jünger, den Jesus lieb hatte,* die innigere Erkenntniss der Liebe bei, indem dieser zu *Petrus sagt: Es ist der Herr. S. Petrus aber, hörend, dass es der Herr ist, gürtete sich den Ueberwurf um* [4]*, denn er war ohne Oberkleid* [5]*, und warf sich ins Meer.* Es war ein übertriebener Eifer, *denn sie waren nicht weit vom Land, ungefähr zweihundert Ellen* wie nach johanneischer Vorliebe für genaue Einzelheiten bemerkt wird. *Die andern Jünger aber kamen mit dem Schiff, indem sie das Netz mit den Fischen nachschleppten;* wie es im Gleichniss gesagt ist [6]. So können sie nun auch nach der Schilderung desselben an's Ufer sitzen und die Fische verlesen.

Der befriedigende Erfolg der Mission, der Lohn und Genuss, der in ihr selbst liegt, soll nun als besonderes Moment dargestellt werden, das geschieht unter dem johanneischen Bild des

---

[1] 15, 5. [2] „Werfen“: Mt. 4, 18. Das Netz (statt Netze Lc. 5, 4) nach Mt. 13, 47 (Luc. 5, 5). [3] ἰσχυον—ἰχθυων Wortspiel? [4] Dies Moment wegen v. 18. [5] S. o. S. 672, 4. [6] Vgl. Offb. 14, 13.

Essens. Dazu bedarf es *Feuer und Brot,* das *sehen sie da liegen, als sie nun ans Land herabkamen.* Auch bei der Nachtfahrt und dem Meerwandeln kommt eine Speisung vor und zwar voraus; und auch dort fordert Jesus seine Jünger auf, die Speise selbst zu beschaffen: „Wie viele Brote habt ihr? gehet hin und sehet nach". Und da sie sich erkundigt hatten, sagten sie: fünf Brote und zwei Fische. So *spricht* auch hier *Jesus zu ihnen: bringet von den Fischen, die ihr nun gefangen habt! Da ging S. Petrus,* der Eifrige und Veranstalter des Fischzugs auf's Schiff *hinauf und zog das Netz an's Land, voll Fische.* Wie viele werden es sein? Nach der Apokalypse werden aus Israel hundertvierundvierzig Tausende auserwählt, aus den übrigen Völkern und Geschlechtern und Nationen und Zungen sind der Erwählten eine unzählbare Menge; umgekehrt ist es im A. T. Da sollen die Kinder Israels selbst nicht gezählt werden, dagegen die Fremdlinge in Israel werden von Salomo gezählt und es ergeben sich „hundertdreiundfünfzig Tausende" bezw. „Geschlechter", was in der heiligen Sprache dasselbe ist, nebst einem Ueberschuss von einigen Hunderten. Diese Fremdlinge nennt die griechische Bibel „Proselyten" und sie werden versammelt, um den Tempel zu bauen, so das dieser also eigentlich von ihnen errichtet wurde[1]. Dies Alles lässt diese 153 „Tausende" oder „Geschlechter" als Typen für die Heidenchristen erscheinen, welche vor Allem „die Behausung Gottes im Geiste erbauen als Mitbürger der Heiligen und nicht mehr als Fremdlinge und Beisassen; denn ihr seid das hl. Volk des Eigenthums", sagt Petrus den „erwählten (heidnischen) Beisassen Asiens"[2] So bestimmt nun der Allegoriker die Zahl *der grossen Fische* d. h. der „Tausende" oder nach dem Gleichniss vom Fischnetz: der „Geschlechter" von Heidenchristen auf *hundertdreiundfünfzig,* während die Hunderte als kleine Fische ungezählt bleiben. Diese Zahl ist um so bedeutsamer, als sie vielleicht schon vor Johannis Zeiten als Zahl der Nationen und Geschlechter und Völker und Zungen angesehen wurde[3]. Sonach will der allegorische Schriftsteller dasselbe sagen, was man aus der Parabel entnehmen kann: im Netz der Kirche werden alle Geschlechter der Welt versammelt. Im Hinblick aber auf die

---

[1] Ap. 7. II Chron. 2, 17 vgl. I, 22 (23), 1ff. [2] Eph. 2, 19—22. I Petr. 2, 4—10. 1, 1. [3] Mt. 13, 47. Hieron. in Ez. 47, 12 vgl. Dt. 32, 8 LXX.

Bemerkung im Fischzug bei Lucas, dass die Netze zum Zerreissen voll waren, wird hier ganz in johanneischer Anschauung hervorgehoben: *Und obgleich es so viele waren, zerriss das Netz nicht*[1], das heisst: in den Verband der christlichen Gemeinschaft kam durch die Menge der Heidenchristen kein Riss, was allerdings drohte, aber von dem Heidenapostel vor allem verhindert wurde; wie's auch beim Leibrock Christi verhütet ward.

In der Wunderspeisung sind es nur scheinbar die Jünger, welche die Nahrung beschaffen, Jesus selber ist's, der die Wunderspeise spendet für so Viele, und zwar ist er nach der Synopse wie nach Johannes selbst das Eine genügende Wunderbrot vom Himmel. Aber auch als die Zukost, von der in allen Wunderspeisungen die Rede ist, kann er bezeichnet werden, als „der Fisch", wie er nach sehr früher Mysterienbezeichnung von den Christen abgebildet wurde mit Ausdeutung der Chiffern dieses Namens und Seines Monogramms[2]. Daher meldet der Verfasser, bei dem Feuer sei in erster Linie *ein Fisch gelegen und Brot;* damit soll Christus selbst bezeichnet sein und das Feuer auf die Feuertaufe seines Leiden deuten, durch das er eben zu einer Seelenkost zubereitet wird[3]. Jesus nun zeigt sich auch als der eigentliche Wirth, der die Menschenfischer mit seinem eigenen Wesen bewirthet. *Kommt her und haltet das Frühmahl,* lädt er sie ein. Und als sie zu zögern scheinen, *kommt Jesus und nimmt das Brot und gibt's ihnen und desgleichen die Zukost* (des Fisches): das sind die Formen und Formeln der Eucharistie, in der Jesus den Seinen sein Wesen mittheilt als Brot und Zukost[4]. In diesem „Zeichen" hatte sich der Auferstandene den Emmausjüngern geoffenbart. Aber hier hatten sie ihn schon zuvor erkannt an dem, was nach Johannes das Charakteristische seiner Gegenwart und Offenbarung für die Jünger ist: in dem Segen der Mission. Und so konnte sich erfüllen, was er geweissagt: an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen[5]. Also *keiner der Jünger wagte ihn zu fragen: wer bist Du? indem sie ja wussten, dass es der Herr sei.*

Mit dieser Schilderung des Mahles als Sinnbild für den

[1] ἐσχίσθη (gegen Luc. 5, 6) wie vom Tempel-Vorhang Mt. 27, 51 und Leibrock Christi. Joh. 19, 24. [2] I. X. Θ. Υ. Σ. [3] Mc. 10, 38. Lc. 12, 49 f. Joh, 6, 14. [4] S. 498 f. Die gefangenen Fische scheinen nur gezählt zu werden. [5] 16, 23 cf. 30.

Genuss und Lohn oder die Freude über den Missionserfolg ist die eine Idee der Apostelgeschichte vollends dargestellt. Und zum Abschluss dieser ersten Hälfte des Gemäldes bringt der Verfasser eine Redactionsbemerkung in Manier und Stil des Evangelisten: *Bereits das drittemal offenbarte sich Jesus so den Jüngern, nachdem er von den Todten erweckt war*[1].

Zum Andern wäre nun das Schicksal der Apostel in prophetischem Bilde darzustellen und zwar an den beiden concurrirenden Hauptgestalten der Zwölfe, an Petrus und Johannes. Die Scene der Namengebung des Petrus als ersten Bausteins der christlichen Kirche, welche die Stellen des Petrus- und Epheserbriefs nahelegen, ist aber schon im Eingang bei der Berufung des Jüngers verbraucht; ebenso das Bild, das sie an die Hand gibt: der Tempelbau, der zudem wenig geeignet ist, das widrige Schicksal des Apostels darzulegen[2]. Um so mehr ist dies aber der Fall mit dem specifisch-johanneischen Bild von der Kirche, dem Hirtengleichniss. Daran erinnert schon in der ersten Missionsinstruction der Spruch, welcher am schärfsten und charakteristischesten das Loos der Apostel malt: Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Als Hirte, der unter dem Erzhirten seine Herde weiden soll und als Zeuge bezw. Theilnehmer der Leiden Christi bezeichnet sich Petrus am Schlusse seines Trostbriefes in Verfolgungen[3]. Und ebenso ermahnt der grosse Heidenapostel bei seinem Abschied die Bischöfe, auf die ganze Herde zu achten und die Gemeinde Christi zu weiden, wobei auf schlimme Wölfe hingewiesen wird, gegen die sie schützend eintreten müssten, gleichwie er sein Leben nicht zu theuer geachtet habe, um seinen Beruf zu vollführen, indem er entschlossen Banden und Trübsalen entgegengehe[4]. Dieses Hirtenbild benutzt nun der Verfasser, um dem Petrus seine Hirtenpflichten und das damit zusammenhängende Martyrium darzulegen.

Dabei kommt aber nun in Betracht, dass Petrus nicht mit so gutem Gewissen wie Paulus auf seine Laufbahn zurückblicken kann. Es legt sich die Erinnerung nahe, dass Petrus bei der ersten Probe im Märtyrerthum schmählich gefallen ist,

---

[1] 2, 11. 4, 54 vgl. 2, 22. 19. Act. 10, 40. Doch s. u. S. 423. [2] 1, 43 cf. 2, 13ff. I Petr. 2, 4f. Eph. 2, 20f. [3] I Petr. 5, 1—4. [4] Act. 20, 28f. 23f.

während er sich doch, und zwar als Jesus sich den Hirten der Jünger nannte[1], gerade zudringlich vermass, Jesu ins Leiden nachzufolgen. Dies und nichts anderes will ja das Meerwandeln und Sinken des Petrus im Gleichnissbilde veranschaulichen. Deshalb kommt die Erzählung nicht nur jetzt darauf, die Verleugnung darzustellen, sondern sie wurde vorhin schon angedeutet: Petrus hat den Andern sich vordrängend sich ins Meer gestürzt um zu Jesus zu kommen, und am Meeresufer muss er ein Kohlenfeuer[2] sehen, das ihn an seine Schuld erinnert. Eine grössere Anhänglichkeit und Liebe „als alle Andern" hatte er im Worte zugesagt und auch mit überkühnem Muth zu beweisen versucht. So fragt ihn nun Jesus, indem er ihn nicht mit dem Christen- und Apostelnamen seiner göttlichen Berufung, sondern mit seinem menschlichen Namen, den ihm Fleisch und Blut gegeben, anredet[3] und so gleichsam den Verlust jener zu Gemüthe führt: *Simon Johanna, liebst du mich mehr als diese?* Aber Petrus kommt von seinem übermässigen Selbstgefühl zurück und antwortet in bescheidener Innigkeit: *Ja Herr, Du weisst, dass ich Dich lieb habe*[4]. Die Liebe zu ihm aber muss sein Jünger mit der That beweisen und zwar der Apostel mit der That der Mission, wie vielfach in den Abschiedsreden ausgeführt war. Also *sagt ihm Jesus: So weide meine Lämmer.* Aber dreimal hatte Petrus den Herrn verleugnet, dreimal daher muss er seine Liebe bekennen und dreimal die Aufforderung zur Bewährung seiner Liebe im Missionswerk vernehmen[5]. Das ist die Busse, die dem Verleugner auferlegt wird und von der im Evangelium bisher nichts gemeldet ist; das ist der Sinn des Blickes, mit dem Jesus den Petrus nach der Verleugnung ansah und der in ihm „eine gottgemässe Traurigkeit wirkte", eine „Reue der Rettung" gegenüber der tödtlichen Reue des andern Apostels[6]. Jenem stummen Blick Jesu und den bittern Thränen des Petrus verleiht der Verfasser Sinn und Worte, meldet aber auch ausdrücklich, dass *Petrus traurig wurde, weil er ihm zum drittenmal sagte: Hast du mich lieb?*

Mit der Anempfehlung und Uebergabe seiner Schafe an

[1] Luc. 22, 31. [2] Vgl. 18, 18. [3] Matth. 16, 17. 23. Luc. 22, 31 f. Von Joh. 21, 27 an heisst er blos Petrus. [4] 18, 17. 25. Lc. 22, 52. Nein — ich weiss nicht. Zum Gedanken: Joh. 16, 30. 2, 25. Ps 40, 10. [5] πάλιν δεύτερον 16 = 4, 54. [6] Luc. 22, 61 f. I Cor. 7, 10. S. o. S. 674 f.

Petrus ist dieser wieder restituirt, oder wie das Bild vom Meerwandeln sagt, Jesus hat ihn aufgerichtet und ins Schiff der Kirche zurückgeführt. Aber gerade bei dieser Gelegenheit empfiehlt es sich, auf das endliche Martyrium des Petrus hinzuweisen, dem er doch nicht entgehen kann, wie schon früher bei der Ankündigung der Verleugnung angedeutet wurde. Dazu nun bietet die Weissagung des Martyriums, die dem Paulus auf seinem letzten Gange nach Jerusalem geworden ist, ein passendes Bild, das gerade dem vordringenden Wesen des Petrus entspricht. Der Prophet Agabus nimmt dort des Paulus Gürtel, bindet sich Hände und Füsse und weissagt, dass dem Eigenthümer des Gürtels also geschehe[1]. Darnach sagt Jesus dem Petrus: *Wahrlich, wahrlich ich sage dir, da du jünger warst, gürtetest du dich selber und wandeltest, wohin du wolltest* (wie vorhin durch das Meer[2]); *wenn du aber alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein Anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst,* d. h. in Gefängniss und Tod, wie Petrus in der Synopse versprochen und Jesus bei Johannes bestätigt hatte, und zwar wohl ans Kreuz; denn darauf hatte Jesus bei der Versuchung Petri, dem Vorspiel seiner Verleugnung hingedeutet, indem er Allen, insbesondere aber dem Petrus sagt: wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir[3]. Also *dies* Wort vom Händeausstrecken und Binden *sagte er andeutend, mit welchem Tode er Gott preisen werde; und da er dies gesagt, spricht er zu ihm: folge mir nach!*

Da wo Jesus in der Synopse seinen Nachfolgern, insbesondere dem Petrus das Kreuz weissagt, setzt er aber auch eine Verheissung für Andere hinzu: „Wahrlich ich sage euch, es stehen Etliche hier, welche den Tod nicht schmecken, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich bezw. seiner Glorie“[4]. Da mochte wohl bei den christlichen *Brüdern die Rede ausgehen, jener Jünger stürbe nicht,* der verheissungsweise des Herrn Herrlichkeit geschaut auf dem Berg und selber Seine Ankunft in Seinem Reiche und Seiner Herrlichkeit geweissagt in der Offenbarung, wie er denn auch die beiden andern Vertrauten überlebte[5]. Aber nur vom Erleben Seiner Ankunft in Herrschaft

[1] Act. 21, 11. [2] Jenes Gürten v. 7 ist offenbar erst durch diesen Spruch v. 18 veranlasst. [3] Mt. 16 a. E. cf. II Petr. 1, 13 ff. S. o. S. 692. [4] Mt. 16, 28. Glorie: (25, 31) Theod. exc. 4. [5] Theod. exc. 4. Ap. 1, 7. 22. 10.

und Herrlichkeit hatte Jesus an jener Stelle geredet. Und überhaupt nur unbestimmt und bedingt, nur zur Mahnung und Tröstung hatte er in der Synopse seine Verheissungen für die Zukunft gegeben[1]. Dabei hatten sich die andern Jünger eifersüchtig auf die Ansprüche des Zebedaiden gezeigt, Petrus insbesondere lohnsüchtig mit der Frage: „Was wird uns dafür?“. Darauf erzählt Jesus das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg und lässt den Hausherrn zu einem murrenden Arbeiter sagen: „Nimm das Deine und gehe hin! Ist mir's nicht erlaubt, mit dem Meinen zu machen was ich will, oder siehst du böse dazu, dass ich gütig bin?“ So hatte auch Paulus die Christen zu beruhigen, welche darüber sich Gedanken machten, dass die Ueberlebenden den Entschlafenen etwas voraus hätten[2]. Mit Rücksicht auf diese Schriftstellen und mündliche Ueberlieferungen wird nun *Petrus* geschildert, *wie er sich umwendet und den Jünger* (wie bei dem Gang ins Gericht ohne Versprechen und ohne Aufforderung freiwillig) *folgen sieht, den Jesus liebte, der auch beim Abendmahl sich an seine Brust gelehnt und gesagt hatte: Herr, wer ist es, der Dich überliefert? Diesen* Bevorzugten *sehend sagt Petrus zu Jesus: Herr, was aber mit diesem? Spricht Jesus zu ihm: wenn ich will, dass dieser bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?* Daraus bildete sich nun die Rede von dem Nichtsterben des Apostels, welche später noch weiter ausgebildet wird in der Sage von dem im Grabe schlummernden Johannes in Ephesus[3]; eine Rede, welche aber der Schriftsteller hier auf ihren historischen Grund und Ungrund zurückzuführen versucht.

Dieser überlebende *Jünger,* der an Jesu Busen lag und das Geheimniss des Verräthers empfing, ist der Apokalyptiker; er mochte aber auch als der Evangelist bezeugt werden, *der über dieses gezeugt und dieses geschrieben hat;* denn leicht lässt sich in dem Schreiber des Evangeliums ein Augenzeuge von Christi Herrlichkeit im Leben und Tode[4] erschliessen. Die Leser seiner Schrift können aber ihm das Zeugniss, das er anzurufen scheint, aus eigener Erfahrung ausstellen und bekennen: *wir wissen, dass sein Zeugniss wahr ist*[5]. Auch das Wort, mit welchem jener sein Evangelium ursprünglich geschlossen, kann von Späterlebenden

[1] Matth. 16, 24. 27. 19, 27—30. Luc. 13, 23 f. [2] Matth. 19, 27 ff. 20, 14. 15. 25. I Thess. 4, 15. [3] Aug. in Jo. tr. 124. [4] 1, 14. 19, 35. [5] 19, 35. 20, 31 vgl. Ap. 1, 2. 22, 6—20.

bestätigt werden: „In diesem Buche sind nicht alle Zeichen Jesu beschrieben", ja in einem Buche können sie überhaupt nicht beschrieben werden, weil sie eben unendlich sind und Christi Wirksamkeit bei und in den Jüngern nach dem Matthäusschluss dauert „bis an der Welt Ende", wie es nach dem vorher berührten Psalm heisst: „Viel sind der Wunder und Rathschlüsse bei uns; wollte ich sie verkünden und aussprechen: sie sind unzählbar" [1]. Daher liegt die Bemerkung nahe, die namentlich bei einem abgebrochenen Werke sich aufdrängt und welche entgegen dem Apokalypsenschluss wie eine Entschuldigung der eigenen und eine Aufforderung zu anderweitiger Fortsetzung lautet: *Es gibt aber auch noch vieles Andere, was Jesus gethan hat; würde dies zusammen geschrieben, die Welt würde, glaub' ich, die geschriebenen Bücher nicht fassen*[2].

[1] Ps. 40, 6. Der Psalm schildert überhaupt die Noth und Rettung des Petrus bei seinem Meerwandeln. [2] IV Esra 14. Ap. 22, 18.

Viertes Buch.

Die Geschichte des Evangeliums.

Erster Abschnitt.

Zweck und Bestimmung.

Bei einer Schrift, die sich als das eigenste Werk eines Einzelnen, zumal eines schöpferischen Autors offenbart, hat man, um sie zu verstehen eingehender als bei solchen, die als Werk eines Collectivs das Erzeugniss eines mehr unbewussten Triebes, eines historischen Processes sind, nach ihrer Geschichte zu fragen, vor allem nach der individuellen Idee derselben, nach dem Zweck. Dann werden die Verhältnisse der Verfasserschaft: Persönlichkeit, Ort, Zeit und andere Lebensumstände des Schriftstellers interessiren, ja zum vollen Verständniss des Werks zu kennen nützlich und nöthig sein. Und endlich haben wir auch zur Bestätigung unserer Ausführungen über die Entstehung des Buchs nach seinen Schicksalen zu fragen. So muss die Behandlung dieser Fragen einen grösseren Raum einnehmen als bei den meisten andern Schriften des heiligen Kanons.

Wenn ein Schriftsteller im Anschluss an Inhalt und Form einer vorhandenen Literatur ein neues Werk schreibt, so hat er natürlich die Absicht etwas besseres als die bisherigen Erscheinungen zu leisten und ein Zeitbedürfniss zweckentsprechender zu befriedigen, als sie thun; und zwar kann sich's bei Johannes nicht um eine Gelegenheitsschrift handeln, die wie etwa ein Brief eine augenblicklich hervortretende, örtlich und zeitlich beschränkte Veranlassung hat, sondern es ist eine bestimmte Denkungs- und Bildungsweise einer grösseren Gesammtheit und

einer längeren Entwicklungsdauer, der das neue Buch genügen will.

Diese Erscheinung, für die das Buch berechnet ist und aus der es hervorgeht, ist aber im allgemeinen die christlich-alexandrinische Geistesrichtung. Der Alexandrinismus bezeichnet nun seinem ganzen Wesen nach eine der gemein-volksthümlichen Vorstellungsweise gegenüber wissenschaftlichere, kunstvollere, mystische, kurzum höhere Auffassung der Dinge. Darum lässt sich einfach sagen, das Bessere, das der Verfasser mit seinem Buche leisten will, soll etwas Höheres sein, für feiner Gebildete, für fortgeschrittene Christen, wie verschiedentlich im Buch verrathen ist, für: „Erkenntnissgläubige". Daher erklärt sich — neben Anderm — der vornehmere Ton, der durch das Buch hindurchgeht und in Inhalt wie Darstellung sich kundgibt. Es ist einerseits etwas Esoterisches, andererseits wieder etwas Weltmässiges, Kosmopolitisches, was dem Buche anhaftet. Es macht da und dort den Eindruck des Mysteriums, indem das Beste und Tiefste verborgen und nur dem Auge der „Eingeweihten" verständlich ist. Sodann aber sind die Personen der evangelischen Geschichte, namentlich die Hauptperson der semitischen Nationaltracht und Localfarbe entkleidet und erscheinen im stilvollen Gewand des griechischen Weltbürgers; und aus der Bedingtheit der epischen Darstellung ist das Leben Jesu herausgehoben in die freie höhere Region des Dramas.

Die bekanntesten und angesehensten Bücher der christlichen Literatur, Apokalypse und Synopse entsprechen gerade am wenigsten dem, was dem Zögling des Alexandrinismus als Ausdruck und Ausfluss des wahren Christenthums gelten musste. Der Ideenwelt, in der er lebte, standen sie — in ihrem äusseren Wortlaut — am weitesten fern. Oder anders d. h. im Sinne des Schriftstellers gesagt: die geläufigsten Schriften, selbst die paulinischen drückten die logosophischen Ideen nicht bestimmt, nicht systematisch genug aus, enthalten sie zu zerstreut und verdeckt vom Stoff der äussern Wirklichkeit, als dass diese Bücher in den Augen des Logosophen den Ansprüchen der Zeit und Bildung genügen und gar die Lehrbücher der Zukunft bilden sollten. Zu plan und simpel, zu realistisch und werktäglich, zu kleinlich und zu local waren die Evangelien, zu wenig imposant und tiefsinnig für Männer, welche Plato lasen, für Jünglinge

welche die Rhetoren- und Philosophenschulen besuchten. Warum liess sich aus den gewaltigen Ideen der christlichen Dogmatik, einer paulinischen Theosophie, einer alexandrinischen Christologie nicht ein christlicher Plato herstellen? Konnte nicht nach den Apomnemoneumata dem Logoschristus Abschiedsgespräche vor seinen Schülern und Vertheidigungsreden vor seinen Richtern in den Mund gelegt werden, welche noch weit eindrucksvoller und ergreifender lauteten, als des sterbenden Sokrates Reden im Phädo und seine Apologie vor Gericht?

Daneben musste insbesondere ein christlicher Lehrer für höherstrebende oder höhergebildete Glaubensgenossen, welche wie er selber den vielgelesenen und vielgerühmten Philo studirten, wünschen, dessen Schriften ein christliches Buch an die Seite zu stellen, wie die griechische „Weisheit", der es sogar gelang in dem alexandrinischen Kanon Aufnahme zu finden; beziehungsweise er war in derselben Lage wie der Verfasser des Weisheitsbuches vor dem Hervortreten Philos: denn wie jener zu dem grossen alexandrinischen Gelehrten, so steht der Verfasser des Logosevangeliums zu dem christlichen Philosophen, der nach ihm die Logosidee in gelehrter Auseinandersetzung auf das Christenthum anwandte, Justin. Vor allem aber die Vita Mosis, in der der Stolz der jüdischen Gelehrten-Welt den ruhmreichen Stifter des Judenthums und sein Werk für Juden und Heiden apotheosirte, und welche schon früher ein christlicher Lehrer in einem Tractat zu Gunsten des Christenthums zu überbieten gesucht hatte: sie reizte zu einem berechtigten Versuch eines ungleich höher begabten Geistes, den überschwänglichen Panegyrikus des alexandrinischen Schulhauptes durch das glanzvolle Lebensbild des wahren Heilandes in Schatten zu stellen [1]. Darum wird ausdrücklich von vorneherein schon im Prolog der Sohn, der in des Vaters Schoosse sitzt und Mystagog ist aller Gottesgeheimnisse, dem Gesetzgeber gegenüber gestellt, von dem mit Unrecht behauptet wird, dass er Gott geschaut; und bei mancher Gelegenheit wird Moses mit seinen Schriften und Gaben nur als Zeuge und Typus dessen hingestellt, der der Weg ist und die Wahrheit und das Leben. Des Logos Wesenheit und Wirksamkeit als Licht und Leben wird dagegen in unzähligen

[1] 304. 307 f.

Variationen und Situationen dargestellt, ähnlich wie von Philo die dreifache Würde Mosis, welche aber auch Johannes seinem Christuslogos zuzuweisen nicht unterlässt[1].

Ausser diesen Anregungen des Beispiels musste namentlich die formale Eigenthümlichkeit des Alexandrinismus, die beliebte Allegorese, bei der Abfassung des alexandrinisirenden Evangeliums eine Hauptrolle spielen. Ferner wird die Stellung des Verfassers zur Kirchengeschichte, das ist zu den Richtungen und Parteien derselben, wie zu der Anschauung von der Vergangenheit und Zukunft des Christenthums einen wichtigen Punkt in der Berechnung des Verfassers bilden. Das Hauptgewicht liegt aber auf der praktischen Bestimmung, welche der Johannist seinem Evangelium im Gebrauch der Gemeinde oder Schule zuweist. Dies werden die hauptsächlichsten Verhältnisse sein, nach denen der Zweck des Evangelisten, den er mit seinem Buche hat, hervortritt. Dass sie ihn nicht ganz erschöpfen, ist selbstverständlich. Die Zwecke eines Buches sind manchfaltig, und um so vielfacher, je reicher der Geist des Schriftstellers ist und je verschiedenartiger die Beziehungen sind, in denen er zu seiner Umgebung steht. Diese Nebenzwecke des Johannesevangeliums werden aber auch, so weit sie noch nicht hervorgehoben sind, im Folgenden nebenher berührt werden.

1. Evangelien-Allegorie.

In den heiligen Schriften war man seit Alters gewohnt und gewöhnte sich mehr und mehr, insbesondere durch den Einfluss des Alexandrinismus, einen tieferen Sinn unter der Oberfläche des Wortlauts zu suchen. Dem Alexandrinismus ist die ganze geschöpfliche Welt der Natur wie die schriftliche der Bibel voll des Logos und der Logoi, alles Sichtbare ist Typus des Unsichtbaren, Alles Erscheinende Sinnbild und Gleichniss des Ewigen, alle Werke der Heiligen symbolische Handlungen, alle Namen bedeutsam, alle Personen Typen, die ganze heilige Geschichte eine Allegorie. Bei Philo ist diese Kunst der Allegorie zur ausgedehntesten Uebung gediehen. Aber der Einfluss dieser Richtung machte sich auch geltend auf die kanonischen Schrift-

[1] 1, 18. 17. 5, 39 f. 6, 32 f. 10, 1 ff. 14, 6. c. 16. 17. 18. S. 59.

steller der Christen. In Beziehung auf das Alte Testament finden sich einzelne Spuren schon bei Paulus[1], zahlreich traten diese Allegorien auf bei den christlichen Alexandrinern, dem Barnabas- und Hebräerbrief. Ja diese fangen an, auch evangelische Thatsachen typisch-symbolisch zu verwenden und namentlich die allegorische Mysteriensprache einzuführen. So wenn der Abendmahlstisch als Altar, der Bannbezirk der Stadt Jerusalem als Kreis des Judenthums aufgefasst wird und die christliche Taufe Photismus genannt; ganz abgesehen von der Himmelfahrt Jesu als Eingang in das Allerheiligste und andern typischen Auffassungen von Thatsachen des Lebens Jesu[2]. Ja auch bei Paulus ist das ganze Leben Jesu, seine Unterwerfung unter das Gesetz, sein Kreuzestod, Begräbniss und Auferstehung eigentlich eine grosse Allegorie, ein Typus für die Heilsökonomie der Menschheit und jedes Menschen[3]. Ganz in der Weise und Ausdehnung Philos wendet später der christliche Philosoph Justin die Grundsätze der Allegorie auf die Bücher des Alten und Neuen Testaments an, nur dass er im A. T. nicht die Kategorien der jüdischen Weisheit im Auge hat, sondern christliche Dogmen und Daten, Erscheinungen aus der Lehre und dem Leben Jesu und der Kirche dort symbolisch vorgebildet und geweissagt findet und ebenso in den Evangelien Verschiedenes typisch auffasst, wie das blutige Gewand Christi, das Kreuz, die beiden Esel des Einzugs und diesen selbst[4]. So waren auch dem Johannisten die heiligen Bücher des Neuen wie des Alten Testamentes eben als heilige auch allegorische, im todten für die Gegenwart werthlosen Buchstaben der Geschichte webte der lebendige Geist der Weissagung. Er selbst las diesen geistlichen Untersinn heraus, und auch Andere suchten ihn in den heiligen Schriften und bemassen darnach wohl ihre Geistesfülle, ihren prophetischen und göttlichen Gehalt. Schon aus diesem Grunde musste der Evangelist sorgen, dass in seinem Buche, das ja gleich den andern Evangelien ein heiliges, ein Gemeinde- und Vorlesebuch werden sollte, solche Typik und Symbolik herausgefunden werden konnte, er musste es von vornherein als Allegorienbuch abfassen. Insbesondere musste dies der Fall sein, weil er Thaten und

[1] Gal. 4, 24 selbst das Wort „Allegorie" 4, 1 ff. Röm. 7, 1 f. 10, 7 f. 15, 16. I Cor. 5, 7. [2] Hebr. 13, 10—13. 6, 3. [3] S. o. S. 89 f. [4] Ap. I, 32. D. 54. 53. 91. 94.

Schicksale des Logoschristus im Fleische beschrieb. Diese mussten gleich denen der Heiligen des A. T. und mehr als sie mystisch, bedeutsam und dadurch bedeutend werden. Vor allem wieder wird das Vorbild Mosis bei Philo bestimmend einwirken. Wenn nach diesem die Ereignisse, die Moses beschreibt oder erlebt und die Verordnungen, die er gibt, tiefsinnige Mythen enthalten, so müssen doch auch die Reden, Handlungen und Schicksale des Grösseren Allegorien einschliessen. Johannes musste also sein Buch anlegen als Evangelium allegoricum, musste in die äussern Formen der Buchstaben einen geistlichen Sinn legen, in die steinernen Krüge scheinbares Wasser giessen, das sich aber für den gläubig Kostenden als künstlich wunderbarer Wein herausstellte. Auch das liegt begründet in der alexandrinischen Geistesrichtung. Denn was der Allegoriker ausser sich schaut in Welt und Bibel, wie er die Natur betrachtet und die Schrift liesst, so wird sich ihm auch in seiner Anschauung und unter seiner Feder ein Geschichtsbild und ein Buch gestalten, das er selber entwirft.

In solcher Neubildung von symbolischen Zügen oder ganzen Allegorien sind ihm die christlichen Schriftsteller vorangegangen. Schon bei Paulus kann man Ansätze zu solcher Allegorienbildung finden, wenn er z. B. „nach der Schrift“ erzählt, dass Jesus begraben worden sei, und dieses Begräbniss die typisch-mystische Bedeutung hat, dass „wir durch die Taufe mit ihm in den Tod begraben sind“ und „auferweckt nach der Schrift“, „auf dass wir in einem neuen Leben wandeln“. Vor Allem aber verfahren die Synoptiker und Johannes in Apokalypsi derart; also die wichtigsten Schriften der Christengemeinde. Die weltgeschichtliche Bedeutung und die Urgeschichte des Christenthums ist in die mythenartigen Erzählungen der sog. Vorgeschichten und Auferstehungslegenden, der Plan und Sinn des Lebens Jesu in die Versuchungsallegorie eingekleidet, die Heilswirkung des Christenthums in zahlreiche Wunderlegenden. Die Apokalypse aber ist nichts anderes als eine bewusste, kunstvolle Einkleidung der Kirchengeschichte der Vergangenheit und Zukunft in einen Cyklus von traumartigen Allegorien. Dabei sind gerade auch alttestamentliche Züge zur Composition in starker Ausdehnung verwendet. Weil die Synoptiker schon Allegorien enthielten, so musste das neue Evangelium es auch thun, um zu einem heiligen

gestempelt zu werden. Weil's aber an ihnen nicht deutlich genug und zu vereinzelt hervortritt, so musste es der Johannist um so eingehender und sorgfältiger durchführen.

Somit ist das neue Evangelium genugsam veranlasst zu eigner Composition von Allegorien und je mehr es in dieser Hinsicht leistet, desto gehaltvoller, geistreicher und dem Zeitgeschmack entsprechender musste es erscheinen, desto grösserer Verehrung durfte es gewiss sein. Und so hat sich uns auch bei der Nachrechnung der Genesis des Buches herausgestellt, dass es allerdings diesem Zeitbedürfniss der alexandrinischen Geistesrichtung, die, wie Justin beweist, eben in der gebildeten christlichen Welt massgebend war, Rechnung trug und nicht blos das Material der heiligen Schriften „allegorisch" deutet, sondern auch zu eigenen Allegorien verwerthet.

Das Evangelium in seiner Erscheinung als äussere Erzählung gibt eine Darstellung von Jesu Leben und Sterben, die im Grossen und Ganzen an die geschichtlichen Verhältnisse sich anschliesst, wenn diese auch in's Erhabene gerückt sind und mit dem Glorienschein der Verklärung umleuchtet. Aber unter der Hülle der äusseren Geschichte steckt noch eine andere, wie unter der Larve die Gestalt, wie im Leibe die Seele. Diese Seele ist das Wesen und Wesentliche an der Erscheinung. Aber freilich nicht das Einzige: der Leib, die äussere Historie hat auch ihre eigene selbständige Bedeutung, gerade wie in Philos Augen die Geschichte der Erzväter historische Wirklichkeit ist und bleibt. Und wie es der Alexandriner als pietätlosen Rationalismus abweist, diese äussere Wirklichkeit zu leugnen, so war auch dem Johannisten die evangelische Geschichte, selbst diejenige, die er in so freier dichterisch schaltender Weise schreibt, an sich nicht gleichgiltig; trotzdem er freilich als echt idealistischer Alexandriner so gut wie Philo nicht Sinn und Pietät genug für die eigentliche Geschichte hatte und haben konnte, da bei jeder „allegorischen" Behandlung einer Schrift die Historie zu kurz kommt: bei jedem Doppelsinn der Schriftworte zerreisst der neue Wein die alten Schläuche, die nur für den alten Inhalt berechnet sind.

Die Lebensgeschichte Jesu nach Johannes, als welche sich sein Evangelium auf den ersten Anblick gibt, ist an und für sich nicht eigentlich unglaublicher als diejenige der Synoptiker,

was zunächst die Wunder betrifft. An wunderbaren Momenten halten sie sich beiderseitig die Wagschale, die Synopsis als Ganzes genommen und nicht etwa Marcus allein. Die synoptischen Genealogien bezw. Geburtsgeschichten z. B. heben eine menschliche Entwicklung und ein historisches Verständniss des Lebens Jesu fast ebenso von vornherein auf, wie die Logogonie des Prologs. Der Kanahochzeit steht dort eine zweite Wunderspeisung entgegen, der Lazaruserweckung sogar mehrere Todtenerweckungen. Allerdings mag man sagen, „die Fälle" dort sind „leichter"; aber sie sind auch zahlreicher: was dort auf viele Punkte vertheilt ist an Unbegreiflichkeiten und Uebernatürlichem, das ist hier zusammengezogen auf wenige Einzelmomente. Am Ende aber darf man auf wunderbarem Terrain und bei einer Wunderpersönlichkeit sich überhaupt nicht wundern über Wunder: das Wunder ist da eben das Natürliche, und zwischen gross und klein kaum abzumessen.

Daher ist nicht anzunehmen, dass Johannes etwa gemeint ist, das Wunderbare, also Göttlichgrosse in der historischen Erscheinung Jesu durch seine Darstellung auf eigene Rechnung willkürlich gesteigert zu haben, zumal da er doch durchaus synoptisches und kanonisches Material benutzt zu seiner Neugestaltung: er will durch diese nur das wahre Wesen Christi und des Christenthums in das rechte gebührende Licht setzen. Er will jedenfalls auch ein Leben Jesu geben, wenn auch nicht ein historisches in unserm modernen Sinn; denn den Begriff Geschichte in diesem kritischen wissenschaftlichen Verstand gab es im Alterthum kaum, bei den Semiten eigentlich nie und bei den Alexandrinern am allerwenigsten. Alle Erzählung der „heiligen" Geschichte ist dem Juden vorwiegend „erbaulich", daher auch ihre Verfasser für „Propheten" d. h. religiös inspirirte und wirkende Männer gelten: die „heiligen" Schriften sind eben religiöse; der Massstab „wirklich" sollte eigentlich ebenso wenig an sie gelegt werden wie an die künstlerisch-schönen Gebilde: dagegen gilt die „Wahrheit" von beiden; mit dieser aber sollte die „Wirklichkeit" nicht verwechselt werden. So ist auch der Begriff eines „Lebens Jesu" ganz modern: bis in die neuere Zeit hat man auch in der Christenheit nicht unterschieden zwischen dem Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte, „der historische" und der „ideale Christus" war eins. Johannes hält

für möglich, was er von Christus schreibt, darum ist's ihm auch wahr, es ist ihm garantirt theils durch die Synoptiker und durch die andern Schriften Alten und Neuen Testaments, theils auch durch den Logosbegriff, der ihm ebenso als Offenbarung aufging, als Inspiration durch den Vater vom Himmel, wie das Christusbekenntniss dem Simon Petrus (Matth. 16) oder auch wie der Logosbegriff dem Philo[1].

Somit kann der Johannist sein Buch als ein allegorisches eingerichtet haben und es doch zu gleicher Zeit für ein „Evangelium", eine Darstellung eines Lebens Christi halten und gehalten wissen wollen, beides so gut wie ihm die Synoptiker dafür erscheinen; nur dass er das eine Moment mehr hervortreten lässt.

Thatsächlich nun ergab sich uns aus der Composition, dass das Buch voller „Allegorien" sei. Alle Personen und Ereignisse seiner evangelischen Geschichte werfen einen typischen Schatten; die Figuren der hl. Geschichte erscheinen wie bei Philo als Collectivpersonen, als Repräsentanten von Geistesrichtungen, Religionen und Nationen, insbesondere als Beziehungen zum Logos. Als solche geben sie sich kund durch besondere Eigenschaften und Beschäftigungen, Schicksale und Thaten, oder sie sind charakterisirt durch Namen, Herkunft und Aufenthalt; diese sind also symbolisch, wie ihre Schicksale Mythen, ihre Handlungen Allegorien.

Johannes ist nicht etwa nur der Täufer der wirklichen Geschichte, sondern „die Stimme" der Prophetie, „der Zeuge" des Logos, „der Freund des Bräutigams", der vergängliche Lichtschimmer des Morgensterns nach langer Nacht des Judenthums vorm Aufgang der Christus-Sonne[2]. Die Jünger sind die dem Logos „Nachfolgenden", wo er weilt, die „Berufenen und Auserlesenen", die Seher des himmlischen Wesens, die Kinder des Logosgeistes, die Freunde, die eingeweiht sind in die Rathschlüsse und Mysterien der Gottheit, die von seinem Geist angewehten und mit seiner erlösenden Kraft ausgestatteten Gesandten des Logos. In der Berufungsgeschichte ist geschildert, wie die Jünger Christi zu Ihm, bezw. zu seiner Erkenntniss, zum Bekenntniss und zur Anerkennung seiner im Glauben kom-

[1] S. o. 43, 3. [2] Vgl. II Petr. 1, 19.

men und welche Wandlung sie da durchmachen. So bezeichnen auch die verschiedenen Jünger verschiedene Charaktere: Petrus zeigt sich als das wort- und werkschnelle Temperament; der ungenannte Busenjünger ist im Gegensatz dazu die stille, sinnende und treu liebende Seele, ein Vertreter des Mysticismus, der in die Geheimnisse des Herrn eingeweiht ist und sein theuerstes Vermächtniss empfangen hat. Thomas bezeichnet den bedenklichen und nüchtern prüfenden Verstand. Nikodemus ist ein Vertreter der Weisen und Klugen, der Vornehmen und Grossen der jüdischen Welt, ein Typus des Rabbinismus, der ans Christenthum anknüpft, indem er nach weltkluger Gamalielart von dem Erfolg auf seine Bedeutung schliesst. Diesem schwerbekehrbaren Judenthum gegenüber zeigt sich die Samaritis als glaubenswilliges Halbjudenthum bezw. proselytisches Heidenthum; ähnlich ist's mit dem Kaiserlichen als starkgläubigem Römerthum, welchem Heil widerfuhr durch den Herrn, ohne dass er selbst zu ihm kam; und wenn auch nicht dem alten Geschlecht, so geschieht dieses Heil doch der kommenden Generation: Kind und Kindeskind. Dass aber überhaupt der kranken Menschheit durch Christus Heilung kommt, zeigt die Geschichte des „kranken Menschen". Die allgemeine Nothwendigkeit der „Gnadenrechtfertigung" zeigt die Ehebrecherinperikope, wornach „sie allzumal Sünder sind", Juden und Griechen. Die Art der Bekehrung als „Photismus" stellt die Blindenheilung dar, als Erweckung die Geschichte des Lazarus. Die Seligkeit der Gläubigen zeichnet provisorisch die Kanahochzeit, endgiltig das Bethaniamahl. Christi Einzug in das neue Jerusalem, das ihn jauchzend empfängt, ist das Kommen im Namen des Herrn, dem „alle Welt" nachfolgen wird, Juden und Hellenen, die beide ihre Hoffnung und Sehnsucht erfüllt sehen.

Die Fusswaschung fasst als allegorische Schlusshandlung Jesu gesammte Wirksamkeit zusammen und zeigt sie als einen Liebesdienst der Sühnung, indem er sein Leben gibt für Viele. In Gethsemane zeigt er sich im Kampfe als der allgewaltige Logos-Jhvh, der die Welt überwindet und ihren Fürsten und seine Diener zu Boden schlägt. Das Kreuz an seiner Schulter ist das Zeichen des Menschensohnes, das keinen Schatten wirft, sondern selbst im Glorienscheine strahlt; für ihn der Königsthron seiner Herrschaft über die Welt, für die Menschen das Sym-

bolon soterias, von dem er seine Heilandsarme ausstreckt über ein ungehorsames Volk, an dem er aber als der Himmelsleiter die Seinen nachzieht, während er selbst daran erhöht wird. Sein Todesloos charakterisirt ihn durch zahlreiche Wahrzeichen als Passahlamm, wie die Thaten seines Lebens bald als Licht bald als Leben. So ist Er selber die grosse Hieroglyphe für den Logosnamen, dessen einzelne Lettern durch seine „Zeichen" gebildet werden, gleichwie alle Personen des Evangeliums Personificationen, alle Erzählungen Figuren und Tropen sind.

Wie mit den Personen und Geschichten, so ist es nun auch mit Einzelheiten aller Art, die theilweise zur Vervollständigung der allegorischen Charakteristik dienen, theils auch selbständige Bedeutung haben. So sind, ausser den grossen Reden Jesu, welche ausgebildete Allegorien sind oder enthalten, viele Einzelsprüche Jesu, aber auch anderer Personen, räthselhaft, doppelsinnig, mystisch, prophetisch. So wenn Jesus von seiner „Stunde" spricht, oder von seiner Erhöhung, von seinem Hingang oder Hinaufziehen und von der Bewahrung der Seinen; wenn er ruft: „Es ist vollbracht!" wenn er fragt: „Habt ihr nichts zu essen?" oder auffordert: „Folge mir nach" oder „Kommt und seht"! Hieher gehört auch die Kaiphas-Weissagung und die Pilatusrede: Seht, den Menschen! wie auch das Epigramm am Kreuz; endlich der unwillkürliche Ausruf des Thomas, der ein Bekenntniss wird: Mein Herr und mein Gott![1] Auch sinnliche Dinge haben ihren geistigen Sinn: so Wasser und Speichel, Odem und Erde, vielleicht auch die Taube. So ist die Geissel als Symbol für die strafende Thätigkeit des Logos zu verstehen; das verächtlich bezeichnete „Lager" des kranken Menschen als Sinnbild für die elende Lage der Menschheit, bevor der Heiland kommt und ihm eine leichte Last auferlegt, mit der er aufrecht wandelt. So bezeichnet das Gefäss der Wasserschöpferin die Empfänglichkeit, die Steinkrüge bei der Kanahochzeit die leeren und schweren Formen „der jüdischen Reinigung"; vielleicht ist auch das Becken der Fusswaschung nicht ohne symbolische Bedeutung, es soll wohl auf die Schüssel deuten, mit der das Blut des Passahlamms aufgefangen und aus der dann die Passahfeiernden und ihr Haus gesühnt und geweiht werden[2].

[1] Vgl. auch S. 690. 693. 696. 699. [2] Vgl. das Gefäss unter Jesu Kreuz. Hier bei Joh. also sind die ersten Ursprünge der Gralsage.

Die Entkleidung Jesu zur Fusswaschung soll sein Annehmen von „Knechtsgestalt“ zeigen, das „Gürten“ aber vielleicht, wie dasjenige des Agabus, auf das Leiden hinweisen. Die Binden und das Schweisstuch des Lazarus und Jesu sind, wenn auch in verschiedenem Sinn, Symbole der Todesbande und der Mosesdecke. So sind auch andere Geberden und Bewegungen bei Jesus wie bei andern Personen des Evangeliums mystisch-symbolisch. Sein Schreiben auf die Erde und sein Neigen des Hauptes hat einen tiefern Sinn. Das Stehen und Anblicken des Täufers, das Wandeln des siechen Menschen und des erweckten Lazarus, die Lage des Lieblingsjüngers und die Umwendung und versuchte Berührung der Maria Magdalena — alles ist nicht ohne allegorischen Zweck geschildert.

Ganz besonders aber sind nach dem Vorgange Philos Namen und Zahlen, Oerter und Zeiten allegorienschwer, und zwar gilt dies sowohl von den historisch bekannten als den neu eingeführten.

So ist am Anfang der Name des Zeugen bedeutsam eingeführt als „Johannes“, das ist: die Zeit, da der Herr gnädig, ist erfüllt. Thomas ist der Typus des Zweiflers nach seinem Namen. Nikodemus verräth schon in seinem Namen, dass er das jüdische Vorurtheil, ja den Widerstand, den ihm seine Stellung und Nationalität bereitet, besiegen wird. Die Apostel mit hellenischem Namen haben einen gewissen Bezug auf die Hellenenwelt; während ebenso Mariam und Martha auf ihren Zusammenhang mit dem Volke Israels hinweisen. Judas Ischarioth muss ebenfalls — nicht nur um seiner That, sondern auch — um seines Namens willen der Abtrünnige sein, der's mit den Juden hält und der als Iskariot der Kaufmann und Kassier ist; dazu ist sein Stammbaum vermehrt, er ist der „Simonische“, ein Kind des Stammes, der einen verlornen oder übeln Namen im Alten und Neuen Testamente hat[1]. Simon Petrus wird stets mit dieser Doppelbezeichnung aufgeführt, um seine Doppelnatur zu bezeichnen als Verleugner und Bekenner Christi, als Jude und Christ; bei seiner Rehabilitation wird er bedeutsam nur mit dem ersteren Namen angeredet. Der neue Name Malchos soll auf

[1] Simon Magus, Simon Barkochba; aus diesem Grunde ist der eigentliche Name des Petrus im N. T. fast verschwunden.

den Auszug des Antichrists weisen, der in Begleitung des Namenkönigthums erscheint. Der Basilikos aber weist auf die Kaiserlichen, die Römer hin, bezw. auf den Cäsarienser Erstling unter den Heiden. Lazarus ist nach seinem Namen der Gottesfreund, dessen sich der Herr erbarmt, den er überhaupt lieb hat.

Aehnlich wie mit den Personen- ist's auch mit den Ortsnamen, die zum Theil gar nicht existiren oder ganz beliebig verwendet werden, also nicht topographisch sondern typisch zu nehmen sind[1].

Das erstgenannte „Bethanien" (Klagehaus) als Taufort des Johannes soll diesen als den Leichenbitter des Judenthums[2] anzeigen; der Zusatz: „jenseits des Jordans" deutet darauf hin, dass der Täufer als Antityp Mosis noch im Mosaismus jenseits des wahren Kanaans an der Grenze des Himmelreiches stehen blieb, während der wahre Jesua — seinem Namen gemäss — in dieses einführt. Auch das Bethania der Salbung entspricht seinem Namen Trauerhaus; freilich liegt dies im Diesseits und wird darum durch die Erscheinung und Einkehr Christi in ein Freudenhaus verwandelt, in ein Festhaus, das von Freudenöl duftet. Der Name „Bethsaida" als Heimat der Fischer-Jünger soll diese als einstige Fischer und jetzige Menschenfischer andeuten; denn der Wirklichkeit nach waren sie nicht aus dem geographischen Bethsaida[3]. Auch Kana ist im Johannesevangelium nicht als geographische Ortslage zu nehmen. Im Namen ist vielmehr angedeutet: wie der Logos am ewigen Anfang die Welt schuf, so schafft er am Anfang seiner zeitlichen Existenz oder Wirksamkeit eine neue Geisteswelt. Es steht hier also ein örtlicher Begriff für den zeitlichen, der in der Synopse an seiner Statt erscheint: „die Zeit ist erfüllt und das Himmelreich genaht". Dieses Kana oder diese Festzeit des Himmelreichs gehört aber dem Bereiche Galiläas an. Auch dieses Galiläa ist weniger örtlich als zeitlich zu nehmen und deutet auf die fröhliche Anfangszeit der synoptischen Wirksamkeit Jesu.

Am deutlichsten zeigen ihre allegorische Bedeutung die selbsterfundenen „Bei-", d. i. uneigentlichen, ideellen „Namen".

---

[1] S. 748, 2. 3. [2] Mt. 11, 16 ff. [3] Diese kurze Andeutung soll die synopt. Geschichte vom Fischzug ersetzen, weshalb diese sonst für Johannes so zusagende Geschichte fehlt. S. z. c. 21.

Sie bezeichnen fast durchgängig Wasserstätten d. h. Religionsformen. Da ist „Aenon“ und „Salem“[1], das ist: „Wasser“ und „Heil“, symbolische Bezeichnung der auf „Reinigung“ ausgehenden Täuferwirksamkeit in der Nähe des „Heilandes“. So ist auch statt eines geographischen Namens für die Stadt Samarias das prophetische Bild- und Scheltwort Sychar genannt: es ist die Trunkstadt falscher Religiosität, daneben der Jacobsbrunnen als altisraelitische Religionsquelle; zu beiden kommt der, welcher selbst die wahre Quelle ist. Der Teich Beth-Hesda ist mit sehr durchsichtiger Symbolik als das „Heilthum“ des Tempels beschrieben. Und der topographisch gleicherweise unfindbare Siloam gibt sich ähnlich leicht als das Taufbad des Christenthums zu erkennen. Als Heilthum gilt der Tempel aber nur für die Juden, daher er „hebräisch“ Bethesda genannt wird, während Siloam als Hinweisung auf den Amtsnamen des Heidenapostels griechisch verdolmetscht wird[2]. So erklärt auch der Zufluchtsort Christi vor den jüdischen Verfolgungen, Ephraim, seine ideelle Bedeutung durch seinen Wortlaut. Tiefer versteckt ist dagegen der symbolische Sinn von Lithostraton und Gabbatha[3].

Ausser den Ortsnamen sollen auch die Zeitangaben und Zahlenverhältnisse, sei es, dass sie ausdrücklich hervorgehoben oder nur angedeutet sind, dazu dienen, um die gesammte Lebensgeschichte Jesu wie die einzelnen „Zeichen“ derselben als unter den Maassen einer wunderbaren Bedeutsamkeit und göttlichen Oekonomie stehend zum Bewusstsein zu bringen[4].

Die Zeiten des Buches haben kein historisches Interesse, keinen chronologischen Sinn; sonst wäre unbegreiflich, wie in einem Athem gesagt werden konnte: „die Jünger blieben selbigen Tag bei Ihm“ und: „es war aber die zehnte Stunde“; ebenso ist chronologisch unmöglich, wie Jesus von Judäa aus am dritten Tage in Kana sein konnte und wiederum wie der „Basilikos“

---

[1] Jos. 15, 32 LXX Alex. Σελεὶμ καὶ Ἀίν. [2] S. o. S. 747, 1. Ueber die angebliche Oertlichkeit vgl. Tert. adv. Jud. 13, wo der Kirchenvater eine Apologie wegen des Nicht(mehr)vorhandensein des Teiches in dem beharrlichen Unglauben derselben aufstellen muss! [3] Ueber Bethanien jenseits des Jordan s. o.; weil es natürlich wie Origenes gesteht, nicht zu finden war, änderte man es seit diesem K.-V. (In Joann. VI, 21) in Bethabara ab! [4] Vgl. die Bedeutung der Zahlen bei Philo nach der Zusammenstellung bei Siegfried 180ff. S. o. S. 383, 1. Zu 2, 1. Den pythagor. Namen γάμος für 6, Clem. Al. Str. V, 593.

von Kapernaum dahin und zurück zwei Tage braucht. Vollends unverständlich ist, wie Jesus nach 1—1½ Jahren in Jerusalem von einer That und Rede spricht als wäre sie erst gestern geschehen[1]. Sodann würden einerseits die grossen Lücken auffallen, die zwischen den einzelnen Festen klaffen und andererseits, wie sich so vieles auf kurze Zeit zusammendrängt wie z. B. in den letzten Abend.

Aber diese Zeiten zeigen symbolisch verstanden einen guten, tiefen Sinn. Drei und ein halb Jahr etwa, die gebrochene heilige Siebenzahl, ist die Zeit des Unheils und der Kürze: so lange scheint das irdische Leben Jesu zu dauern, sein kurzes Zelten im Fleisch unter den Nachstellungen der heillosen Welt[2]. So wird vielleicht auch bedeutsam sein, dass im ersten Theile der Wirksamkeit Jesu stets Frühjahr ist, die Zeit des fröhlichen Säens, Sprossens und Wachsthums; im zweiten Theil wird's Herbst; zur Zeit der höchstgesteigerten Kämpfe ist, wie ausdrücklich bemerkt wird, der stürmische Winter eingetreten; endlich mit der Verklärung Jesu geht das Jahr auf. Dreimal fällt in Jesu Leben das grosse „Fest der Juden", das so bedeutungs- und verhängnissvoll für die Welt werden sollte, wie es einst für Israel gewesen war. Zum erstenmal ist Passah, wo das Wahr- und Vorzeichen des letzten, des grossen Weltpassah verhandelt wird: die Tempelreinigung, „das Zeichen" vom abgebrochnen und aufgerichteten Gotteshaus. Ebenso ist Passah, als Jesus die grosse Agape austheilt, die seine Abendmahlsstiftung bedeutet, den christlichen Ersatz für das jüdische Osterlamm. Am letzten erscheint Jesus als das Passahlamm selber: daher wird er gesalbt d. h. zum Tode geweiht gerade am Tage der Auswahl der Passahlämmer; daher ist sein Todestag der 14. Nisan und seine Todesstunde die Zeit der Schlachtung des Passah.

Nacht d. h. böse Zeit ist's bei dem Seesturm, der das Schifflein der Kirche zu verschlingen droht, Nacht d. h. übelgewählte, segenlose Zeit ist's auch, da die Fischerapostel am verkehrten Orte ihre Netze auswarfen; aber mit Jesus geht die Morgenröthe auf und Segen unter ihren Flügeln.

Drei Tage d. h. eine Stufenzahl umfasst das Zeugniss des Johannes. An zweierlei Tagen, d. h. zweierlei ist die Art der Be-

[1] 7, 21. [2] Apok. 12, 14. 11, 2. 13, 5. Dan. 7, 25. 8. 11.

rufung und der Berufenen; und zwar findet die erste um die zehnte Stunde statt, als der Zahl der Vollkommenheit, der Erfüllung und Befriedigung, die auf die unvollkommene Neun folgt, und damit zur Zahl des „Uebergangs vom Sinnlichen zum Geistigen", gleich dem Namen Passah, wird[1]. So fällt auch die Heilung des Knäbleins auf die siebente d. h. die Stunde des Heils. Zwölf d. h. eine Vollzahl[2] umfasst der Kreis der erlesenen Jünger; aber nur eine Siebenheit wird mit Namen genannt und eine gleiche Zahl geht zusammen fischen als Menschenfischer im Meer der Welt. Der über die heilige Zahl hinaus Genannte ist Judas, das verlorene Kind des Verderbens.

Sechsundvierzig ist die Zahl der Jahre des Tempelbaues; aber welches? auf den Tempel Zions passt es nicht, vergeblich bemüht man sich, diese Zahl zu belegen. So wird das Wort wohl oder übel auf den Tempel des Leibes Christi zu beziehen sein d. h. auf das Alter Jesu, das sich der Johannist nicht historisch auf dreissig Jahre berechnen mag, sondern auf $46 + 3^1/_2$ d. h. sieben mal sieben gehend, in das fünfzigste hereinreichend[3], weil dieses das grosse Jobeljahr, das Jahr des Heils und Freithums bezeichnet[4]. Volle hundert Pfund d. h. die Fülle seines ganzen geistigen Vermögens beträgt die Opferspende des Paulus-Nikodemus, wie auch Maria ein ganzes Maass als Ersparniss ihres Lebens spendet[5]. Auch die 153 grossen Fische im Anfang wollen etwas und vielleicht mehrfach Mystisches bedeuten: die Zahl der Proselyten und vielleicht auch der Fischarten[6].

Diese manchfachen möglichen Beziehungen der allegorischen Zahlen führen darauf, dass überhaupt wie bei Philo so bei Johannes die Allegorie nicht nur eine, sondern oft mehrere Auslegungen zulässt; ja dass bei dem Evangelisten schon Anfänge zu dem Schema des dreifachen Schriftsinnes sich finden, das bei

---

[1] Philo I, 534. Clem. Strom. II, 11, 51. [2] Apok. 7. 21, 14. [3] 2, 20. 8, 57. Iren. II, 22. S. u. Abschn. II, 2. Manche Handschriften corrigiren 8, 57 das 50 in 40! — Ueber die 6. Stunde 4, 6 vergl. Z.-Schr. f. w. Th. XXII, 51 f. [3] Die Synopsis scheint auf Grund derselben Prophetenstelle nur Ein Wirkungsjahr, eben als Jobeljahr anzunehmen. Luc. 4, 19. [5] Vgl. die Gleichnisse von den Talenten und Minen Mt. 25, 14 ff. Lc. 19, 11 ff. [6] S. Keim III, 564. Vergl. פ, נ, ן: *Kephas* (Petrus), *Nun* (Fisch), *Gedol* (gross) = 153.

den spätern alexandrinischen Kirchenvätern eine so wichtige Ausdehnung gefunden hat.

So bezeichnet „der Anfang der Zeichen Jesu und Offenbarung seiner Herrlichkeit", die Kanahochzeit, einerseits den heitern Beginn der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, dann aber überhaupt das „Princip" seiner gesammten Wirksamkeit. So ist „das Zeichen" bei der Tempelreinigung eine doppelte Allegorie von der Auferstehung Christi und der seiner Kirche. So bezeichnet der Kranke am Teiche Bethesda einmal Israel, dann überhaupt die Menschheit. Die Speisung symbolisirt die Agape und das Abendmahl, gleichwie die Rede das Lebensbrot bald auf das Wort Jesu bald auf den Christus-Logos selber bezieht. Die Blindenheilung kann ebenso den Photismos überhaupt symbolisiren, wie sie thatsächlich auf eine bestimmte Figur hinweist; ebenso ist es mit der Todten-Erweckung. Die Fusswaschung ist sowohl ein Paradigma des Liebesdienstes, den Jesus durch sein Leben und Leiden leistet: das ist der moralische Sinn des Werkes; aber sie bedeutet auch nach dem tieferen mystischen Verstande die Entsühnung, welche einmal geschehen ist durch das Wasserbad im Wort und immer wieder zu geschehen hat durch die Sündenvergebung.

Umgekehrt, wie eine Allegorie mehrfachen Sinn hat, bedeuten auch mehrere dasselbe, ganz wie bei der Allegoristik Philos. Des Nikodemus Alter, Vornehmheit und Weisheit ist dasselbe wie sein Reichthum; wird ja doch auch im Hebräischen und sonst so ziemlich dies Alles mit demselben Namen bezeichnet: „Gross" oder Senator; wenn ihm zugemuthet wird ein Neugeborner zu werden wie ein Kind: so leistet er dies am Ende, indem er Weisheit, Stellung und Besitz hingibt bei der Vertheidigung und Bestattung. Berauschung und Buhlerei, welche mit Sychar und der Samaritis bezeichnet ist, bedeutet die falsche Religiosität und Vielgötterei des Heidenthums. Wein, Wasser und Speichel, Wind und Hauch sind alles Sinnbilder des Geistes, nur mit Nüancen der Beziehungen desselben. Ebenso sind der Leib Christi und Maria Magdalena verschiedene Symbole der Kirche, Schafe oder Fische Bilder für die Christen.

Diese Räthselbilder sind meist einfach hingestellt oft ohne alle Anzeichen, dass es solche seien.

Vielfach aber ist die Allegorie durch allerlei Zeichen als solche angedeutet und damit zur Auflösung aufgefordert[1]. Dies geschieht nach den Regeln Philos durch allerlei Bemerkungen, welche an sich unnöthig oder dem Wortlaut nach widersinnig oder überhaupt durch irgend etwas auffällig erscheinen. Hiernach soll also gerade das, was für die historische Pragmatik unerklärlich ist, eben auf einen tiefern Sinn hinweisen. Solcherlei Art sind verschiedene Zeit- und Ortsangaben, die doch nicht zu den Verhältnissen passen und die meist an unerwartetem Platz eingestreut sind; wie die späte Stunde der Berufung, die unpassende des Wasserholens, die weite Entfernung Kana's von Kapernaum und die geringe des erstern von Judäa; die Synagoge von Kapernaum als Ort der Brotrede; die Lage des jenseitigen Bethaniens; die dreifach wiederholte Frage an Petrus und die auffällige Anrede desselben mit dem ungewöhnlichen veralteten Namen; wohl auch die hervorragenden einzelnen Abweichungen des johanneischen Berichtes von den synoptischen. Aber der Evangelist gibt nicht blos Merkzeichen, die den Leser aufmerksam darauf machen sollen, dass hier allegorischer Boden ist, wo er die Wünschelruthe der kunstvollen Auslegung anschlagen lassen soll, sondern er schreibt ihm auch das Zauberwort hin, welches den Bann der Augen löst und ihm die verborgenen Schätze offenbart. Der Weg zur Auflösung des Geheimnisses wird am einfachsten und gewöhnlichsten durch den Namen von Personen und Oertern angezeigt, die bedeutsam klingen, wie: Bethania, Kana, Sychar, Jakobsbrunn, Bethesda, Lithostraton und Gabbatha, Nathanael, Nikodemus, Lazarus, Simon Petrus, Judas Iskariot Simonis, Malchos.

Einen Schritt weiter in der Auflösung geht der Allegoriker schon, wenn er den hebräischen Namen eine Verdolmetschung beisetzt, wie bei Siloam, Kephas, Thomas, Rabbuni oder die Bezeichnung des Judas als Kind des Verderbens. Eine ähnliche Bedeutung hat das sogenannte Leitmotiv, das die auftretenden Personen avisirt nach ihrer ideellen bezw. allegorischen Bedeutung. So erscheint Judas als Antichrist stets mit höllischem Dunst umhüllt durch die Erwähnung von „Teufel, Satan, Verderben". Die Pharisäer werden als Kinder der Finsterniss ähnlich durch das

[1] Vgl. Siegfried a. a. O.

Lichtmotiv eingeführt. Der Hohepriester wird angelegentlich als Pseudoprophet signalisirt; Johannes tritt mit dem Zeugniss auf. Hierher zu rechnen ist auch die Umschreibung der Person bei fehlendem Namen. Wie die Auslassung des Namens nach einer Regel Philo's auf tieferen Sinn weist, so gibt die Beschreibung derselben die Bedeutung der Allegorie an. So wird von der Mutter Jesu geredet nach ihrer Verwandtschaft ohne ihren Namen, um ihre Figur als eine typische zu bezeichnen; ähnlich ist's auch mit deren Schwester Salome. Ganz besonders geheimnissvoll ist aber Johannes geschildert als „der andere", der „Lieblings- und Busenjünger", als derjenige, welcher in das Geheimniss der Person des Verräthers eingeweiht war; sein Name aber wird in jeder Weise umgangen.

Ein weiteres Mittel, das Verständniss der symbolischen Partien in den Erzählungen sowohl wie in den Reden zu erleichtern, ist die Hinweisung auf Bibelstellen, deren Wortlaut im Zusammenhang näheren Aufschluss über das kurzhingeworfene Wort oder Bild gibt. So die beiden Citate in der Tempelreinigungsrede und die andern beim Tode Jesu; so die Anspielung auf den Gottesknecht und das Opferlamm in dem Täuferwort, mit dem Jesus begrüsst wird als Gotteslamm; so der Anklang an den Anfang der Bibel zu Anfang des Buches, und überhaupt unzählige Punkte, welche wie die Parallelstellenzeichen der heutigen Bibelausgaben hinweisen sollen auf alttestamentliche Stellen, deren Erfüllung in dem betreffenden Stück behandelt wird. Andre Wendungen weisen auf neutestamentliche Parallel- oder Grundstellen hin, so die Einführung des Täufers mit denselben Worten, wie die allegorische Figur des Symeon in der Synopse eingeführt wird; ferner das apokalyptische Stichwort am Anfang der Handlung, mit welchem das Drama des Evangeliums wie das der Apokalypse beginnt: Komm und sieh! Der Evangelist aber macht auch offen und unverblümt aufmerksam auf tiefern Untersinn, der in einem Wort oder Zeichen steckt: so bei der Kaiphasweissagung und dem Lanzenstich. Ja er gibt selber die Erklärung mancher symbolischen Reden, die er berichtet: so erklärt er das Jesuwort vom Lebenswasser, das in den Gläubigen sprudle, von dem Geistesquell, den Jesus nach seiner Verklärung in den Seinen erwecken werde; und wo Jesus von seiner „Erhöhung" redet, legt er dies aus auf den Kreu-

zestod, den der Herr sterben müsse. Ja einen Nebengedanken, den er selbst hegt, legt er seinen evangelischen Personen in den Mund: dass Christus von den verstockten Juden zu den Heiden hingehen werde, sprechen die Juden als Vermuthung aus; dass das Lebensalter Jesu 46 bis 50 Jahre betrage, wird ihnen gleichfalls als Bemerkung zugeschrieben. Freilich wissen sie selber nicht, was sie reden, den tiefsten Sinn seines oder ihres Wortes verstehen die Gegner Jesu nicht. Diesen tiefsten Sinn sagt auch der Evangelist nicht deutlich heraus; er gibt blos den mittleren oder psychischen Verstand an, wenn er z. B. das Tempelwort Jesu auf die Auferstehung Seines Leibes deutet. Ja er gibt statt des höheren Sinnes, den eine Rede ursprünglich hat, einen äusseren fleischlichen an, wie er denn das Wort Jesu von der Bewahrung Seiner Jünger auf die Beschützung vor leiblichen Gefahren anwendet — freilich nur scheinbar, da diese Gefahr selber Sinnbild der Anfechtung durch den Satan ist. Ebenso ist die Deutung des Tempelworts auch nur eine scheinbare Verhüllung des mystischen Sinn's, da ja eben diese Hülle selber wieder Symbol ist. Aehnlich verhält es sich mit der Deutung der Fusswaschung: ausdrücklich wird diese nur als Paradigma erklärt, aber unter der Hand wird doch durchblicken lassen, dass sie auch ein Mysterium ist; dies geschieht theils in den Worten, welche die Handlung begleiten, theils in denen, mit welchen die Rede darüber, welche sie anscheinend nur als Beispiel erklärt, abschliesst.

Hier geschieht die Erklärung der Handlung, wenigstens nach ihrem psychischen Sinne, durch eine Rede Jesu. In solchen mehr oder minder ausführlichen Verhandlungen Jesu über eine Allegorie werden die meisten und eingehendsten Erklärungen der Sinnbildhandlungen gegeben; freilich wieder nicht direct, sondern selber in Bildreden, die die Deutung eine Stufe weiter schieben und etwa nur einen Anstoss zu weiterem Nachdenken geben sollen, wie in der Verhandlung über die Wunderspeisung oder in der Hirtenrede mit ihrem Bezug auf die Lazaruserweckung, oder in dem Worte von der Jacobsleiter als Erklärung zu der Bezeichnung „wahrer Israelit".

So zeigt sich Johannes in seinem Buche wieder als reflectirenden Alexandriner, der die Allegorien seines eignen Buches auflöst und deutet, nicht nur diejenigen anderer heiligen Schriften.

Er ist also nicht blos Allegoriker in dem Sinn, dass er eigne Allegorien dichtete, sondern in dem herkömmlichen Sinn der Schule, dass er darin die hermeneutische Technik der Allegorie handhabt.

Das Johannesevangelium ist also in jedem Sinn ein Allegorienbuch. Wie Philo in dem „Gesetze" überall Allegorien vorfindet, so soll der alexandrinisch gebildete Christ auch in dem Evangelium solche herauslesen. Diesem Zwecke gemäss gestaltet er den überlieferten Evangelienstoff so, dass eben der allegorische Sinn deutlicher als dort zu Tage tritt, und dazu gibt er Winke und Merkzeichen, dass und wo man ihn suchen und wie man ihn finden soll.

2. Evangelien-Apokalypse.

Schon als dramaartige Dichtung zeigt das Johannes-Evangelium in mancherlei Zügen repräsentative Momente: die Figuren erscheinen als Collectivpersonen; durch die Allegorie vollends erhalten alle concreten Erscheinungen abstracte Bedeutung: die Thatsachen sind Sinnbilder und Abschattungen geistiger Vorgänge.

Bei dem reinen Allegoriker Philo gehen diese symbolischen Bezüge auf Erscheinungen der ihm bekannten religions-philosophischen Geisteswelt, auf Stufen der wissenschaftlichen Speculation oder praktischen Thätigkeit, auf eigenthümliche Richtungen des Denkens und Strebungen des Willens, auf natürliche Temperamente und ethische Charaktere, wie sie überall und immer vorkommen oder doch vorkommen können. Individuelle Belege und Beispiele dafür in der wirklichen Menschengeschichte weiss und sucht darum der Philosoph selten aufzuzeigen; höchstens weist er auf das Volk Israel, die Essener, Moses als historisch-menschliche Erscheinungen der theosophischen Weisheit in einem Volk, einem Verein, einer Persönlichkeit. Der Philonismus ist eben Philosophie, und zwar eine idealistische, von der Wirklichkeit, insbesondere der Geschichte abgewandte Philosophie.

Dagegen das Christenthum ist eine positive Religion und zwar eine historisch entstandene und entwickelte, es ist überhaupt auch seinem Wesen, nicht blos seiner Erscheinung nach ein eminent geschichtlicher Factor. Es hat darum eine reiche

Geschichte, eine manchfaltige Entwicklung mit verschiedenen Richtungen, Parteien und Führern derselben, überhaupt mit ganz concreten Persönlichkeiten und praktischen Einrichtungen und Gestaltungen des wirklichen Lebens. Und in dieser geschichtlichen Entwicklung stehen der Verfasser und die Leser des Johannesevangeliums als lebendige Theilnehmer, als mithandelnde Personen, als bestimmte Partei mitten inne.

Also die Geschichte (nicht etwa die Natur und Geisteswelt wie bei Philo) und zwar die Geschichte des Christenthums sammt seiner Vorbereitung und seiner Zukunft ist die Erscheinungswelt von dem Reiche der Ideen, welches vor dem Geiste des Logosophen ausgebreitet und in seiner Dogmatik skizzirt ist. Daher wird der Johannist in ganz anderer Weise, als Philo es mit dem Judenthum thut, Bezug nehmen auf die Geschichte des Christenthums und seine Träger, auch auf die Parteien und Erscheinungen seiner eigenen Gegenwart, welche ja in viel unmittelbarerer und lebendigerer Weise in Berührung stand mit dem Religionsstifter, dessen Leben beschrieben wird, als etwa das Judenthum des philonischen Zeitalters mit Moses.

Die Gelegenheit und die Art und Weise, diese kirchengeschichtlichen Beziehungen in sein Evangelium hineinzutragen war aber dem Verfasser sehr nahe gelegt und günstig gestaltet: das repräsentative und das allegorische Moment, welches vermöge der poetischen und philosophischen Richtung des Verfassers dem Buche sich mittheilte, bot sich als Träger und Vermittler dieses weiteren Bedürfnisses an. Dürfen oder müssen die Figuren und Züge der evangelischen Geschichte nach dem Gesetze der dramatischen Symbolik ein typisches Gepräge tragen, so werden sich die Urbilder dazu naturgemäss aus der Erfahrung des Verfassers, das heisst aus den Erlebnissen und Begebnissen der christlichen Vergangenheit oder Gegenwart, aus der Kirchengeschichte darbieten.

So hat der Evangelist eben als symbolisirender Dramatiker und Allegorist genugsam Veranlassung und Gelegenheit, im engern Sinn sich als Typiker zu erweisen und sein Evangelium als eine versteckte Kirchengeschichte zu schreiben, als eine prophetisch-bildliche Darstellung der kirchlichen Entwicklung, das heisst als eine Art Apokalypse. Denn die Apokalyptik ist eine eigenthümliche Form prophetischer Geschichtsdarstellung, in wel-

cher die in die Gegenwart hereinragende und in ihr fortwirkende Vergangenheit und die aus ihr sich entwickelnde Zukunft von einem bestimmten Standpunkt in der Vergangenheit angeschaut und aus dem Geiste einer damals lebenden Persönlichkeit geschildert wird.

Auch die synoptischen Evangelien, namentlich Lucas haben in mancher Beziehung apokalyptischen Character und enthalten Züge aus der Kirchengeschichte, wie wir gesehen haben, dass sie die Johannesoffenbarung und Apostelacten zum Vorbild und zur Quelle haben[1]. Die Vorgeschichten, in denen Herodes, die Magier, die Mutter Jesu, Symeon und Hanna als Typen der feindlichen Weltmacht, des erlösungssehnenden Heidenthums und des messiasgläubigen Israel, und die Geschichten des jungen Christkindes als Gleichnissbild von den Schicksalen des jungen Christenthums dargestellt werden[2], die Zukunftsreden und Weissagungsgleichnisse oder Mythen (wie die Meerfahrt), vor allem die grosse prophetische Bilderrede am Ende, sind derlei apokalyptische Elemente, ja die letztere heisst geradezu und mit Recht „die kleine Apokalypse". Sodann weisen manche Züge und Geschichten des Lebens Jesu durchaus auf die Kirchenhistorie, sind nichts als Abschattungen späterer Ereignisse und Erfahrungen: so die Nazaretscene des Lucas, die als Programmgeschichte an den Anfang der Wirksamkeit Jesu gestellt und mit eigenthümlichen Zügen ausgestattet ist, dass sie als Typus auf die Mission des Paulus erscheint; so enthält die Apostelinstruction spätere Erfahrungen und Grundsätze; desgleichen das Gleichniss vom grossen Abendmahl, das bei Lucas bestimmt auf Paulus Rücksicht nimmt; so ist die Geschichte von den aussätzigen neun undankbaren Juden und dem einen dankbaren Samariter ein Bild von den Erfahrungen der Missionäre bei Juden und Heiden oder Halbheiden; so ist die Kananäerin als die Heidenschaft personificirt, deren schreiende Noth die Apostel erhören; so wird Paulus als der Exorcist gezeichnet, der die bösen Geister des Götzen- und Gesetzesthums nicht mit den Uraposteln, sondern auf eigene Hand hin, doch im Namen Jesu austreibt, so dass er auch von diesem als Mithelfer anerkannt werden soll im grossen

[1] S. 362 f. 366 f. [2] Vergl. bes. Luc. 1, 46—55 den Lobgesang Mariä. 2, 38 u. S. 382 f. 392 f. 366 f.

Feldzug zur Zerstörung des Teufelsreichs und Gründung des Gottesreichs, während derselbe Apostel als Gesetzesstürmer in der Bergrede bei Matthäus verschiedentlich desavouirt wird[1].

Dieses eigenthümliche Verfahren der synoptischen Evangelien geht aus einer bestimmten kirchenpolitisch-dogmatischen Tendenz hervor, welche eigne Anschauungen durch Verflechtung in die Geschichte Jesu rechtfertigen und sanctioniren oder doch überhaupt diese späteren Erscheinungen des Christenthums in lebendigen Zusammenhang mit der ursprünglichen Bewegkraft stellen will, und unter das Licht und Urtheil des Stifters und seines Lebens. Es erklärt sich auch zum Theil aus der Nöthigung, diese bestimmten Grundsätze in dem einzigen oder hauptsächlichsten Gemeindebuch unterzubringen und ihnen so eine stete Berücksichtigung in den Gemeindeversammlungen zu verschaffen. Diese beiden Gründe wirken nun ebenfalls bei dem jüngsten Evangelisten mit zur Veranlagung seiner Schrift als einer apokalyptischen Kirchengeschichte. Ja dies muss bei ihm in noch bedeutenderem Grade der Fall sein. Denn von dieser Kirchengeschichte liegt ihm eine grössere Entwicklung vor als den Synoptikern, als selbst Lucas, und er kann oder will nicht wie dieser ein besonderes Buch dafür schreiben. Diese Acta apostolorum sind ihm aber auch und noch mehr wie Lucas Acta Christi per apostolos, das Christenthum eine Entwicklung und Entfaltung des Lebens Christi innerhalb seines auferstandenen Leibes. Wie darum Lucas das Thun und Leiden der Christenheit als ein Thun und Leiden Christi darstellt, so wird es auch Johannes thun; wie die Werke und Passion der Apostel bei jenem gleich denen Christi sind und umgekehrt, so kann und muss Johannes in seinem einzigen Buch beides vereinerleien und zwar als Evangelist in dem Leben Jesu, um so mehr da ihm in noch höherem Grade als sonst einem Schriftsteller des N. T. Christus alles ist in allen. Dabei verfährt Johannes mehr in bewusster, consequenter und systematischer Weise, als die Verfasser bezw. Sammler und Ordner der evangelischen Ueberlieferung; und bei ihm concurrirt noch jenes doppelte Moment des dramatischen Symbolisirens und des dogmatischen Allegorisirens, das ihm nicht blos erlaubt, sondern sogar ihm die Auflage macht, die Ge-

[1] Lc. 4 vgl. I Cor. 12, 3. Lc. 9. 10. 14. Mt. 15. 5, 17—19. 7, 22 f.

schichte des Christenthums zu repristiniren und transponiren in die Geschichte Christi.

So sind denn die Aussagen des Evangeliums über Christus im Allgemeinen als solche über das Christenthum zu verstehen, seien's seine Wirkungen oder seine Schicksale, seine Passion oder seine Verherrlichung. So ist überhaupt das Lebensbild Jesu im Evangelium nicht das reale der Geschichte, sondern das ideale des Glaubens und zwar des Dogmas des zweiten Jahrhunderts, und die ganze Weltanschauung, die uns aus dem Buche entgegentritt, ist eine solche einer späten Phase der Kirchen- wie der allgemeinen Kulturgeschichte. Wie der Christus der beginnenden Gnosis vor der Welt reden und handeln würde, nicht wie der Jesus von Nazaret seiner Zeit vor den Augen seiner Jünger und Landsleute geredet und gehandelt hat, zeigt die Darstellung des Evangeliums. So sind im Besondern die Streitfragen, welche das Evangelium bewegen, weniger Zeitfragen des Lebens Jesu als vielmehr Fragen der apostolischen Zeit, der Zeit des Evangelisten. Ganz besonders liegt aber in dieser Richtung die eigenthümliche Erscheinung, welche sich bei der Composition des Buches in fast allen Theilen ergeben hat, dass nicht nur Data aus der apostolischen Zeit und speciell aus der Apostelgeschichte in die Construction der evangelischen Erzählungen verwebt sind, sondern dass diese selber ihrerseits durchgängig auf die Zukunft des Christenthums, auf die Kirchengeschichte hinweisen[1]. So beziehen sich die Erstlingszeichen Jesu, Kanahochzeit und Tempelreinigung auf den Anfang der Kirchengeschichte: das christliche Pfingstfest mit seiner Geistesausgiessung und Gemeindestiftung. Der Besuch des Pharisäeroberſten zeichnet die Stellung des empfänglichen Judenthums zum Christenthum; die Verhandlung über die Johannes- und Christustaufe das Verhältniss der Taufgemeinde zur Geistgemeinde Christi. Die Samaritergeschichte stellt deutlich die samaritische Mission dar, die des „Kaiserlichen" die heidnische, die des Kranken die allgemeine menschheitliche, die Wunderspeisung und das Meerwandeln bezeichnet die Pflege und Tröstung der Christenheit durch ihren erhöhten Herrn. Die Verfolgungen Jesu spiegeln die Verfolgungen der Gemeinde wieder. Die Blindenheilung schildert die Bekehrung

[1] Vgl. u. A. 4, 12 ff. 20 ff. 6, 42. 52. 8, 33 ff. 18, 33 ff. 19, 10 ff. u. o.

des blinden Pharisäerthums in der Person des Paulus, die Lazaruserweckung die des Restes Israels. Endlich zeigt die Stunde Christi den blutigen Sieg und herrlichen Triumph der Märtyrerkirche über die Welt.

So erscheinen denn auch die Parteien und massgebenden Persönlichkeiten der Apostelzeit in Personificationen und Typen des Evangeliums.

Das prophetische Israel tritt in der Gestalt des Zeugen Johannes auf; während das falsche Propheten- und kultische Priesterthum sich in Kaiphas ausspricht. Israel nach dem Fleisch gibt seine Zeichensucht kund aus dem Munde der Brüder Jesu; während das feindliche Judenthum in dem Chor der „Juden" auf den Schauplatz tritt. Israel als das Volk der Verheissung, als die Messiasmutter bezw. die Muttergemeinde des galiläischen Urchristenthums erscheint auf der Pfingsthochzeit und im Testamente Jesu als Seine Mutter, während in Salome das empfängliche Jerusalem angedeutet wird, welches die christliche Landsmannschaft der Galiläer aufnimmt.

Das Heidenthum in seiner verschiedenen Stellung zum Christenthum als heilsbegieriges und -bedürftiges sündensieches Geschlecht, als neugieriges und wissbegieriges Hellenenthum, das nach neuen Gottesdiensten fragt, als vornehmes und herrisches Römerthum, welches blasirt das Ideale verachtet und doch voll abergläubischer Bedenklichkeit ist wird charakterisirt in dem „Kaiserlichen", in den hellenischen Proselyten, in dem Landpfleger Pilatus. Das messiasgläubige Samarien repräsentirt die Samariterin am Jacobsbrunnen.

Im Uebrigen erscheinen die christlichen Parteien beim Mahle in Bethanien als geschwisterliche Jüngerfamilie, das Werkchristenthum in der geschäftigen Martha, der „Herrin", welche die Schwester „Hoffnung" vergewaltigen, also Herrin sein will „des Glaubens", während Maria das Eine gute Werk vollbringt, das der Herr preist und ihr nicht nehmen lässt; diesen beiden gesellt sich brüderlich das erstorbene, aber bekehrbare Judenthum, „der Rest Israels". Im Besondern scheint der Evangelist darunter den gnostisirenden, von alexandrinischer Theosophie berührten Essenismus zu verstehen. Zu diesem fühlte ja das Christenthum, insbesondere das alexandrinische eine innige Sympathie. Er war der, „den Jesus lieb hatte". Ja er war ge-

eignet die reifste, die männliche Partei darzustellen im Kreise der Jüngerfamilie. Dieses Essäerthum aber war ein anscheinend erstorbener Zweig am Stamm Israels, war draussen im Grabe der Wüste, fern vom lebendigen Verkehr der Menschen[1], in die Grabesbinden der Satzungen gefesselt und mit der Mosesdecke verhüllt. Christus aber hat ihn erweckt zu neuem Leben aus einem vorübergehenden Todesschlummer. Und er, der Erkenntnissfreudige konnte geniessend am Tische des Herrn theilnehmen an seinen Mysterien, während Martha die eine Schwester diente und die andre den Herrn ehrte mit ihrer Glaubensnarde. Neben diesen drei echten christlichen Richtungen machte sich aber auch noch die abgefallene Partei geltend, welche das Christenthum ans Judenthum verrieth und ausliefern wollte, über die Paulus klagt, auf welche die Charakteristik der Apokalypse passt: „sie sagen, dass sie Juden seien und sind die Synagoge des Satans", und ebenso, was in der grossen Epistel unter des Presbyters Namen gesagt wird von den „vielen Widerchristen": „Von uns sind sie ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns, sonst wären sie bei uns geblieben"[2].

Ebenso erscheinen aber auch die Führer und Patrone dieser verschiedenen Richtungen in dem Jünger- bezw. Apostelkreise Jesu. Die verschiedene Stellung, welche dieselben nach der Anschauung des Evangelisten zu Christus einnehmen, zeigt er am deutlichsten in der Berufung derselben. Den Namen Jacobus, welcher in seinem zweiten und hauptsächlichsten Träger so eng mit dem Judenthum verbunden ist, dass er als Typus des abgefallenen Christenthums erscheint, wischt der Evangelist vollständig aus, oder lässt ihn eigentlich in dem Vertreter des abtrünnigen Widerchristenthums aufgehen, in Judas, was er in einer doppelten Anspielung auf den Namen Jacob anzudeuten scheint, wenn er den letztberufenen Apostel, der seinem Namen nach deutlich der Ergänzungsapostel für Judas ist, von dem Herzenskündiger begrüssen lässt als „rechten Israeliten, in dem kein Falsch ist"; und dagegen den Judas mit dem Psalmvers signalisirt, welcher ein Wortspiel auf den Namen Jacob enthält[3]. An die so freigewordene Stelle des zweiten Jüngers tritt Andreas, der allerdings als Petrusbruder schon in einigen

[1] Hebr. 11, 38. [2] Ap. 2, 9. 3, 9. I Joh. 2, 18 f. [3] 1, 48. 13, 18.

Apostelkatalogen diesen Platz erhält[1]; wohl wegen seines griechischen Namens wird er von dem vierten Evangelisten bei der Berufung bevorzugt, womit seine Bestimmung und Wirksamkeit in Hellas bezw. Kleinasien, von der die spätere Sage meldet, angedeutet werden könnte, wie er denn auch den Vermittler der Hellenen spielt; wenn aber seine Petrusbruderschaft verschiedentlich hervorgehoben wird, so soll dies doch wohl an ein petrinisches Element in der von ihm vertretenen Richtung andeuten. Seinen Bruder nennt der Evangelist durchgängig mit seinem jüdischen und christlichen Namen und bezeichnet ihn so als Haupt des Judenchristenthums, als Apostel der Beschneidung, wie sich Paulus ausdrückt[2]. Dass er der erste Bekenner war, wird ihm nicht verschwiegen, aber auch seine Verleugnung Christi nicht, womit Johannes gewiss nicht nur an den historischen Vorgang im hohepriesterlichen Palast gedacht haben will, sondern auch an die Verleugnung des christlichen Princips, das Paulus dem Petrus und dem Petrinismus als Feigheit vorwirft[3]. Den Vorrang in der Stellung zu Christus kann dieser aber nach dem neuen Evangelisten nicht mehr behaupten. Er tritt, wenigstens bei der Berufung hinter seinen Bruder zurück, der ihn erst Christo zuführt — zum Zeichen seiner schwankenden Unselbständigkeit, welche eben auch Paulus tadelnd meldet; ja Petrus tauscht geradezu seine Erstlingsschaft mit dem, der in den Evangelien der Dritte ist, Johannes, eine Umstellung, welche sich auch in dem Ebionitenevangelium findet[4].

Diese Bevorzugung des Johannes gründet sich bei dem häretischen Evangelium wohl darauf, dass Johannes als Verfasser der Apokalypse und jungfräulicher Apostel sich der essenisch-ascetischen Partei als Haupt und Schutzpatron darbot. Aehnlich fasst nun der Evangelist den Johannes auf. Er ist der jungfräuliche bezw. priesterliche Nachfolger des Lammes und stellt somit die Erstlingschaft der Jünger dar[5]. Er ist hervorgegangen aus dem Kreise des Täufers, der ja durchaus auf den Essenismus hinweist und im Ebionitenevangelium als Verächter

[1] Mt. 10, 2. Luc. 6, 14; anders Marc. 3, 18. Act. 1, 13. [2] Gal. 2, 8. Vgl. zu 21, 15. [3] Gal. 2, 11—21. 5, 4. 11. 6, 12. [4] Epiph. h. XXX, 13. [5] Chr. Priesterthum der Apokalypse: 1, 6. 5, 10. 20, 6. Bemerke, dass auch der Täufer in der Synopse als Priestersohn geschildert wird und ohnehin auch als Prophet erscheint, S. 673 vgl. Heinichen zu Euseb. III, 31.

aller Fleischkost, sogar der Heuschrecken, von der christlich-essenischen Partei in Beschlag genommen wird. Er gilt dem Evangelisten als der Apokalyptiker, welcher von dem geschlachteten Gotteslamm, insbesondere von seinem Durchstechen am Kreuz zeugt und welchem der Herr allein das Geheimniss des Antichrists geoffenbart hat. Als der Seher der Apokalypse, zu „dem der Geist redete, was er vernahm und insbesondere das Kommende verkündigte", ist dieser Johannes dem Evangelisten überhaupt der Jünger, welcher an Jesu Busen ruht als vertrauter Mitwisser seiner Mysterien d. h. als im Besondern sein „Freund", der seines Herrn ganzen Willen weiss, und somit „der den Jesus lieb hatte"[1]. So mag der Apostel Johannes als Haupt und Patron derjenigen Partei gezeichnet sein, welche in Lazarus, „den Jesus lieb hatte", geschildert wird, also der essenisch-alexandrinischen, welche von dem Evangelisten als die bevorzugteste und christlichste hingestellt wird. Darnach überträgt er ihm auch den Primat bei der Berufung und die Sorge der Urgemeinde im Testamente Jesu[2]; er sitzet zur Seite des Herrn oder ruht vielmehr an seiner Brust; er folgt Jesu in Gefahr und Tod, ist getreu bis ans Kreuz, und läuft dem Petrus, dessen Rivale er überhaupt ist, als „der andere Jünger" den Rang ab bei dem Gang zum Grabe des Auferstandenen. So wird diesem Johannes und seiner Partei die wahre und echteste Christlichkeit zuerkannt und damit auch begründet, was dem Evangelisten als Thatsache oder Hoffnung vorschwebte, dass das Johanneschristenthum als „die andere Partei" den alten Petrinismus überhole und die Verheissung des Herrn habe, dass es jenen auch überlebe, und überhaupt „währe, bis dass der Herr kommt".

Ausser den Zwölfaposteln, als deren Repräsentanten die drei Erstlinge unter ihnen angesehen werden können, meldet Lucas von Aposteln zweiter Ordnung, welche in der andern

---

[1] 1, 35 ff. 19, 35. 13, 23 ff. cf. 1. 16, 15. 15, 13—15. [2] Begreiflich wäre bei alledem eine Verwechslung, bezw. Vermischung des Apostels Johannes mit Johannes Marcus, der ja auch für den Verfasser der Apokalypse angesehen werden konnte (Hitzig, Joh. Mc.): darnach erklärte sich noch leichter die Aufnahme der Mutter Maria bezw. der Gemeinde und die Bekanntschaft mit dem Hohenpriester, da ja Joh. Mc. als Neffe des Leviten Barnabas, selbst priesterlichen Geschlechtes sein mochte. Act. 4, 36. Col. 4, 10. S. o. 673 u. 762, 5.

heiligen Zahl auftreten, als die Siebenmänner, welche aber im Evangelium nach der Anzahl der Presbyter Mosis und der Beisitzer des Synedriums verzehnfacht ist, ähnlich wie auch die Zwölfzahl der Jünger bei der Ersatzwahl für den ausgefallenen Apostel in zehnfacher Grösse erscheint[1]. Auch im Einzelnen scheint im Evangelium ihre Wahl angedeutet zu sein in den Berufungen, welche vor ihrer Erwähnung gemeldet werden[2]. Diese Sieben haben nicht blos bei Tische gedient als Diakonen des Abendmahls, sondern haben auch das Brot des Gottesworts gebrochen[3]. Sie waren, wie ihr Name zeigt, lauter Hellenisten, und so auch der hellenistischen Gläubigen wegen erwählt, welche allerdings leicht wegen Nichtverständniss der galiläischen Sprache „im täglichen Dienst (des Wortes) übersehen werden" konnten. Der Amtsname des Hervorragendsten deutet nur auf solchen Dienst am Wort: „Evangelist". Es ist Philippus, der Proselytenapostel, der in Samarien und an dem Aethiopier Erfolge hat. Philippus ist demnach im vierten Evangelium offenbar als Repräsentant der Siebenmänner, als Hellenisten-Apostel gezeichnet: er ist der Apostel „des zweiten Tages", den Jesus bei seinem Austritt aus „Judäa" findet, er wird um Abhülfe angegangen bei der Speisung der 5000, wie er in der Apostelgeschichte gewählt wird in den Tagen, als die Zahl der Jünger viel und zwar 5000 wurden"; ebenso wenden sich die Hellenen an ihn; beidemale aber tritt Andreas, der Bruder des Petrus, vermittelnd auf, wie eben Petrus in der Apostelgeschichte das Werk des Philippus bestätigt und vollendet[4].

Ist also Philippus der Apostel der Hellenisten und Proselyten, so stellt der Letztberufene im Evangelium den spätern heidnischen Apostolat des Paulus und seiner Genossen Barnabas, Silas, Timotheus, Titus und Apollos dar.

Auf die Berufung des „auserwählten Rüstzeugs" möchte schon die Ergänzungswahl des Matthias in der Apostelgeschichte deuten, die schwerlich historisch zu denken ist und vielmehr an den erinnert, der sich emphatisch auch als berufenen Apostel

[1] Luc. 10, 1 ff. Act. 6, 1 ff. Num. 11, 24 f. Vergl. die 70 Dolmetscher. [2] Lc. 9, 57 ff. S. o. S. 408 f. [3] Vgl. wegen des geistlichen Brots: Mt. 9, 36 mit Marc. 6, 34 ff. [4] 6, 5. 8. 12, 20 ff. Act. 8. 10. 11. Soll vielleicht das Stichwort des Martyriums (21, 19. 13, 36), das an den Hellenisten-Apostel ergeht, auf den Tod des andern Hellenisten, des ersten Blutzeugen Jesu deuten?

des Herzenskündigers darstellt. Saulus ist ein Pharisäer und Schriftgelehrter, sitzet unter dem Feigenbaum Israels bei den Spöttern und Bösewichtern und meint, dass von Nazaret: aus dem Nazarenerthum nichts Gutes kommen könne; aber er forscht auch im Gesetz Tag und Nacht nach dem König Israels und der Herr kennet seinen Weg wohl und erkennt ihn doch im Grunde als einen Gerechten, als wahren Israeliten, „in dem kein Falsch ist", und will ihn, der ungeberdig ist wie Rosse und Mäuler, auf den rechten Weg führen, wie sich bei Damaskus zeigt[1]. Er ist aber als Christ, wie er selbst sagt, der Heiden-Apostel, oder wie ihn die Apokalypse bezeichnet, der Moabiter-Prophet, also „der Sünder Geselle", wie man Jesus schmäht, und kann somit etwa auch mit dem Zöllnerapostel zusammengeschaut werden und nach dessen und des Ersatzapostels Namen Gottes-Gabe: Nathanael genannt[2]. Als eine sinnige Anschauung kann es auch angesehen werden, dass Philippus der Vermittler für Nathanael ist, da die hellenistischen Evangelisten überhaupt die Vorarbeiter für den Heidenapostel waren. Und wenn sich endlich im Evangelium an die Berufung des letzten Jüngers die Hinweisung auf den offenen Himmel anschliesst, so erinnert dies daran, dass Paulus bei seiner Bekehrung den Menschensohn vom Himmel schaute und in himmlischen Gesichten Offenbarungen hatte unsagbarer göttlicher Mysterien, wie Raphael in seiner heiligen Cäcilia darstellt[3].

Die Person und Geschichte des Paulus bietet aber so viele typische Momente für die Umwandlung des Menschen durch die Kraft Christi, dass sie noch weiter in dem Evangelium erscheinen muss. So tritt Saulus als der blinde Pharisäer auf zu „Anfang in der Nacht" des Judenthums. Da erhält er Weisung über die Wiedergeburt von Oben aus einem fleischlich-jüdischen Menschen zum geistgezeugten Gotteskind und die Mahnung, ans Licht zu kommen zu der Gnade, die im Menschensohn aufgegangen ist. Und diese Gnade ist an ihm nicht vergeblich gewesen. Das zeigt sich, nachdem er noch im Kreise der Seinen eine Gamalielsrolle gespielt[4], in der Geschichte von der Heilung des Blindge-

[1] Act. 26, 14. 16. 9, (5.) 15. 22, 16. Phil. 3, 5 f. Röm. 9, 6 f. 11. Ps. 1. 32, 2. 8. 9 s. o. S. 409 f. [2] Röm. 11, 13. Ap. 2, 14. Mt. 9, 11. 11, 19. 18, 10 ff. Lc. 15. Vgl. Röm. 6, 1. 15. 7, 7. I Tim. 1, 15. [3] 1, 52. Act. 9. II Cor. 12. [4] Clem Rec. 1, 65 erscheint Gamaliel als heimlicher Christ.

bornen, wo ihn das Licht von Oben anstrahlte und ihn, „den Gesandten“ zum Führer und „Lichte der Heiden“ machte, zum guten Hirten, der kein „Miethling“ ist, sondern der in Lauterkeit und Aufopferung sein Leben einsetzt gleich dem Erzhirten, und der den Willen Christi erfüllt, die Schafe, die nicht aus dem Hause Israels, herzuführen, so dass eine Herde und ein Hirte wird. Diese Aufopferung des Paulus, seine Hingabe an den Herrn, wird zum Schlusse noch dargestellt in der vollen Spende, welche er dem Herrn im Tode darbringt, er, dessen ganzes Evangelium gerade um Jesu Sterben und Auferstehen sich dreht[1].

Aber noch ein Anderer hat sein Leben für Christus eingesetzt, der Gefährte des Paulus „Joseph mit dem Beinamen Barnabas“, ein Levite und bei Jerusalem begütert, der wie jener auch sein Hab und Gut für die Gemeinde dahingab[2]. Diesen will der vierte Evangelist in dem Joseph von der Samuel-Stadt Arimathia sehen; darum wählt er nicht, wie so nahe lag, die synoptische Figur des reichen Rathsherrn zum Träger der Rolle des Paulus, sondern lässt beide als Doppelgänger zusammen auftreten unterm Kreuz, jeden mit seiner besondern Gabe, jenen mit seinen levitischen Leinwandbinden, diesen mit den hehren unschätzbaren Würzen seines Glaubens und seiner Gnosis.

Wie aber kommt nun Paulus zu dem apokalyptischen Namen Nikodemus?

Der Heidenapostel oder doch seine Richtung wurde schon in der christlichen Offenbarung als Heidenprophet „Bileam“ d. i. „Nikolaos“ geschmäht, wovon selbst in der Apostelgeschichte noch eine Spur sich findet in dem Zuge Pauli gegen Damaskus, wo er gedungen von den Obersten der Christengemeinde Fluch bringen sollte, aber zum Segen wurde, wo ihm die Augen verschlossen waren, aber sich öffneten, da der Herr sie ihm aufthat[3]. In einer ebionitischen Apostelgeschichte war Paulus vollends als Simon Magus und Elymas geschildert, was die kanonische in der Weise paralysirt, dass sie den wahren Simon und den wahren Paulus diesen Karikaturen des letzteren selber entgegentreten lässt[4]. Noch geschickter weiss der Evangelist diese Restitution des ihm so nahestehenden Apostels einzuleiten,

---

[1] 3.7.9.10. 19,38ff. S. 569f. [2] Act. 4,36f. 9,27. 11,25.30. c. 13. 14. 15, 25.26. [3] Ap. 2, 6. 14. 15. Act. 9. 22. 26. Num. 22,31. 24,3. 15. [4] Act. 8. 14.

indem er den Ohnnamen mit leiser Vertauschung beibehält und seinen Träger allerdings geschichtsgetreu als anfänglichen Blinden hinstellt, aber seine Bekehrung und seine Hingebung an Christus sehr ehrenvoll hervorhebt[1].

Das Widerspiel des Paulus ist der von Christus wieder zu den Juden abgefallene und aus einem Apostel zum Verräther gewordene Judas, in dem Johannes zugleich alles Pseudochristenthum[2] verkörpert sieht, insbesondere den judaistischen Sauerteig in der Christenheit[3]. Auf ihn sind darum alle Erscheinungen unchristlichen Wesens in der hl. Geschichte übertragen. Er verlästert das gute Theil der Gemeinde, das Glaubenswerk[4]. Er ist der Jacob im schlimmen Sinn gegenüber dem wahren Israeliten; er ist der trügliche Ananias, welcher das der Gemeinde Gebührende hinterzieht[5]; der falsche Speculant, welcher Christus und den Glauben verkauft, während Paulus für ihn Alles hingibt[6]; er ist der eigentliche Simonische[7]; „der Sohn des Verderbens“[8], der Antichrist. Von diesem sagt die Apokalypse in räthselhaftem Spruch: „Er war und ist nicht und ist selbst der achte und aus den sieben und geht in's Verderben“. Vielleicht um diese Charakteristik auf Judas deutlicher zu beziehen, nennt der Evangelist ausser Judas nur noch sieben Apostelnamen, so dass man jenes Räthsel so lösen kann: Judas, der ein Jünger war und nicht (eigentlich oder mehr) ist, ist der achte und von den sieben ausgeschieden und geht an seinen Ort, in die Nacht des Verderbens[9].

Ausser den hervorragenden Vertretern der christlichen Parteien und bedeutenden Erscheinungen in der Umgebung der Christenheit ist noch auf diese und jene historische Persönlichkeit angespielt, wie sich bei einer Musterung der Zeichen der Zeit des Evangeliums ergeben wird. Hier sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, dass der Verfasser des Evangeliums hie und da aus der Rolle fällt und damit unwillkürlich — vielleicht

---

[1] Vgl. II Petr. 2, 15. Jud. 11. [2] Vgl. I Joh. 2, 18. 22. 4, 3. II Joh. 7. [3] Marcion (Tert. 49): An Judas sieht man klar die Verwandschaft des Judenthums mit dem Satan, dem Geschöpf und Diener des Judengottes. [4] 12, 5. Röm. 14, 16. [5] 12, 6. Act. 5. [6] Gal. 5, 4. 11. [7] Der Name Simon, welchen der samaritanische und der jüdische Pseudomessias (Simon Magus und Simon Barkochba) trug, wurde, scheints ganz appellativisch für alles Pseudo- und Antichristliche gebraucht. S. 746, 1. [8] 17, 12 = II Thess. 2, 63. [9] S. 750, 2.

aber auch mit Absicht — den spätern kirchengeschichtlichen Standpunkt verräth, aus dem er eigentlich schreibt. So erklärt sich das „Wir“ im Spruch des Prologs vom Schauen der Herrlichkeit Christi; so auch das „Wir“ im Nikodemusgespräch, in welchem Jesus im Namen der Christenheit gegen das Judenthum redet; vielleicht spielt dieses allgemeine christliche Bewusstsein auch in das „Wir“ der Samariterrede herein[1]. So ist auch das „Ihr“, in dem Jesus zu einem einzelnen Vertreter des Judenthums oder Samarias redet, aus dem Bewusstsein um das Typische dieser Figuren zu erklären[2]. Direct auf die Kirchengeschichte weist die Bemerkung über die Taufgewohnheit der Jünger, und ähnlich ist es mit den Glossen des Evangelisten über das spätere Verständniss einer Thatsache oder Rede[3], bezw. mit manchen psychischen Deutungen der Worte Jesu durch die Juden[4]. Oefter ist ja auch von Jesus auf zukünftige Erscheinungen hingewiesen, insbesondere in den Abschiedsreden[5]. Am auffälligsten ist aber die Hinweisung auf die Vergangenheit einer Thatsache, die vom Standpunkt des Lebens Jesu aus erst in der Zukunft liegt, so insbesondere im hohepriesterlichen Gebet, wo der Evangelist mehr den fürbittenden Herrn im Himmel vor Augen hat, als den irdischen Meister[6].

Alle diese Umstellungen, Orakeln ex eventu, Anachronismen sind eben darauf zurückzuführen, dass der vierte Evangelist nicht blos ein Leben Jesu, sondern eine Geschichte des Christenthums schreiben will, kein blosses Evangelium, sondern eine Apostelgeschichte bezw. Apokalypse.

3. Evangelienharmonie.

Der Verfasser unseres Buches fand schon eine mehrfache Gestaltung des Evangeliums vor, wenigstens drei bis vier Synoptiker, welche allgemein verbreitet und, wie namentlich Justin beweist, auch abwechselnd von derselben Gemeinde und demselben Schriftsteller gebraucht wurden. Von diesen Evangelienbüchern hat jedes seine Besonderheit, aber auch im allgemeinen

[1] 1, 14. 3, 11 ff. 4, 22. [2] 3, 11 ff. cf. 32. 4, 22. [3] 4, 1. 2, 17. 22. 7, 39. 12, 16. 13, 7 cf. 6, 62. 8, 28. [4] 7, 35. 8, 22. 33 ff. 12, 29. [5] 2, 4. 19. 4, 21. 5, 43 c. 13—17. [6] 4, 1. 15, 18. 17, 9. 11. 12. 18.

gleichen Inhalt mit den andern. Eine solche Vielheit musste als unhandlich und für den Gemeindebrauch auch einigermassen unpraktisch erscheinen, somit aber auch frühzeitig zu einer Harmonisirung einladen. Eine solche Evangelienharmonie der vier Synoptiker wurde denn auch von Justins Schüler Tatian hergestellt; freilich nicht als ein objectives, historisches, sondern als sectirerisches Werk mit besondern dogmatischen Partei-Tendenzen, wie die Berichte der Ketzerhistoriker bezeugen[1]; und mehr oder weniger mag jedes spätere Evangelienwerk, wie z. B. das Ebionitenevangelium als solche Evangelienharmonie bezeichnet werden können, wie denn auch schon in gewissem Sinne das des Lucas eine solche war. So ist denn auch das neue Evangelium des Logosophen, wie die Composition beweist, eine Harmonie der drei bezw. vier Synoptiker. Aber bei ihm ist nicht, wie doch bei den andern Evangelienarbeiten vorzugsweise, eine blos mechanische, musivische Zusammenstellung einzelner Perikopen zu finden, sondern eine chemische, künstlerische Verschmelzung der verschiedenartigen Bestandtheile der Evangelien durch die schöpferische Gestaltungskraft eines genialen Geistes, und zwar gleichfalls in einem entschieden ausgesprochenen eigenartigen dogmatischen Interesse, von dem Gesichtspunkt der Logoslehre aus, so dass sein Buch als ein ganz neues, originales Evangelium erscheint, das sich nicht nur von jedem einzelnen Synoptiker, sondern von dem „Evangelium“ als Ganzes eigenthümlich unterscheidet.

Aber nicht nur die „Evangelien“ im engern Sinn hat Johannes in diesem freien harmonistischen Sinne behandelt; vielmehr das gesammte „Evangelium“, d. h. das christliche Schriftthum in seinen verschiedenen Gestaltungen, als historische, epistolische und apokalyptische Literatur. Die Offenbarung ist sogut in dem neuen Buche verarbeitet, wie die Apostelgeschichte; und auch die Briefe sind benutzt sowohl nach ihrem zusagenden Lehrgehalt als ihren einzelnen Anschauungen, Ideen, Bildern, Geschichtsvorstellungen. Ja sogar die Form ist in einzelnen Partien nicht nur im Prolog, sondern auch in den Reden Jesu bezw. den Ausführungen des Täufers so weit epistolisch, dass verschiedene Sätze geradezu z. B. in dem ersten Johannesbrief

[1] Theod. h. f. I, 20. Eus. IV, 29. Epiph. 46, 1 s. u.

stehen könnten oder wirklich sich dort finden, namentlich da Jesus selbst öfter in der dritten Person von sich redet.

Doch nicht blos die eigentlichen christlichen Schriften, sondern auch die heiligen Bücher Israels galten der Christengemeinde als eine Art Evangelium. Schon die Juden sahen das A. T. als Weissagung von den Tagen des Messias an, und die christlichen Schriftsteller der ältesten Zeit betrachten es als Fundgrube messianischer und überhaupt christlicher Ideen. Und so sucht auch der neue Evangelist in den heiligen Schriften, gewiss, dass „sie von Ihm zeuge", der als Logos Gottes in allen Offenbarungen des ewigen Vaters wirksam und kundbar ist, und stellt nun seine Funde und Zeugnisse aus dem Alten Testament von Christo in das neue Licht seiner Betrachtungsweise, offenbart, was jenes verborgen einschliesst, zeigt so die Erfüllung zur Weissagung, die Wahrheit vom Zeugniss; so dass der Leser an seinem Buche, wie schon dessen erstes Wort anzeigt, mehr als an jedem andern lernt, was in dem bekannten Spruch ausgedrückt ist: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet. Ueberhaupt aber sieht Johannes das „Leben Jesu" in aller Geschichte, in seiner Prae-, wie seiner Postexistenz; und somit ein „Evangelium" in aller Schrift, sei's des Alten sei's des Neuen Bundes. Und alles, was von diesem Leben Jesu zeugt zu allen Zeiten, alles Evangelische in allen Schriften fasst er zusammen in seiner Geschichte Christi, Altes und Neues speichert er auf in der Schatzkammer seiner Schrift. So ist von dem Evangelisten aus der Gesammtheit der heiligen Schriften der christliche Gehalt extrahirt und diese Essenz der christlichen Wahrheit in seinem Evangelium niedergelegt. Dies ist somit eine Zusammenfassung alles Christlichen unter einem erhabenen Gesichtspunkt, ein Evangelium der Evangelien, die Schrift der Schriften, das Lied der Lieder, das alle bedeutenden und wohllautenden Töne der frohen Botschaft von allen Zungen harmonisch zusammenklingen lässt zu einer Hymne im höheren Chor.

So ist das Evangelium eine Art logosophisches Compendium des Christenthums und ein bündiger Commentar zur Bibel für Leser alexandrinischer Richtung. Andererseits stellt es aber einen Leitfaden des Christenthums dar, zu dem die heiligen Bücher des A. u. N. T. den Commentar und die Ausführung bilden. Alle diese Bücher sind in dem Evangelium als bekannte

vorausgesetzt und stetig wird darauf hingewiesen. So auf das A. T. in zahllosen Anspielungen, Anführungen und Anwendungen von Typen, Bildern, Ausdrücken, Wörtern, Wendungen und Sätzen. Aehnlich ist es mit dem andern prophetischen Buche der Christen, der Apokalypse. In mancherlei Winken, Mysterien, Allegorien, Stichwörtern, ja in einer förmlichen Berufung ist darauf hingewiesen, dass dies Evangelium zugleich die Lösung jenes Räthselbuches gibt und sei's auch selbst wieder in neuen apokalyptischen Bildern und Hieroglyphen, wie ja die christliche Apokalypse selbst wieder nichts anderes als die christliche Deutung und Ausgestaltung der Apokalypsen des A. T.[1] gibt. Geradeso verhält es sich endlich auch mit der Synopsis. Der Evangelist setzt bei seinen Lesern nicht nur überhaupt die Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte voraus, sondern ihre schriftliche Aufzeichnung und zwar gerade unsere und einen andern Synoptiker; und dies nicht blos stillschweigends, sondern es wird ausdrücklich auf diese Berichte Bezug genommen[2]. So wird auch auf Thaten und Reden Jesu hingewiesen, ohne dass sie erzählt sind, und zum Schluss besonders hervorgehoben, dass ausser den berichteten noch andere Zeichen geschehen seien[3]. Die erzählten Zeichen aber sind nur, wie sich aus der Composition ergab, Repräsentanten einer ganzen Gruppe ähnlicher, welche sich um eine bestimmte Idee krystallisiren und die aus ihnen herübergenommenen Züge können und sollen den Leser hinweisen auf die Grundstellen, denen sie entnommen sind, wozu auch Winke und Wegweiser behülflich sind.

4. Lehrevangelium.

Der Evangelist hat unter den ihm zu Gebote stehenden Stoffen, wie er im Nachwort sagt, eine Auslese getroffen. Der leitende Gesichtspunkt bei dieser Auswahl muss derselbe gewesen sein, wie bei der Darstellung der erlesenen Zeichen. Diese hat er aber, wie er sagt, dazu und also auch derart gemacht, dass die Leser Jesus als den Christus, den Gottessohn glauben sollten und Leben hätten in seinem Namen. Also nicht zu einem

[1] Vor allem Daniels und Ezechiels. [2] 3, 24. 11, 2 vergl. Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. IV, 693. So wurden und wurden denn auch stets zwischen den Zeilen des vierten Evangeliums die drei andern gelesen. [3] 2, 23. 3, 2. 4, 45. 5, 36. 6, 2. 7, 3. 20, 30.

historischen, sondern einem dogmatischen und erbaulichen Zweck berichtet er die Zeichen Jesu; somit ist auch seine Auswahl nach diesem Grund erfolgt, das heisst: er hat solche Erzählungsstücke gewählt, welche ganz besonders dazu geeignet waren, Jesus als den Gottessohn darzustellen und den Gläubigen das Bewusstsein des Lebens zu bereiten. Und wie die Auswahl und Darstellung, so wird auch die Anordnung des Ganzen demselben dogmatischen und erbaulichen Interesse dienen.

Ein solches Buch, welches die Geschichte Jesu nach einem christologischen Schema darstellt und mit zeitgeschichtlichen Beziehungen ausstattet, das unter der Hülle von Thatsachen Ideen darlegen will und auf allerlei fremde Schriften Bezug nimmt, das von Anfang an in einem speculativen Programm die Geschichte unter geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt stellt und am Schlusse wieder von einer leitenden Idee und einer praktischen Tendenz spricht, wird trotz seiner erzählenden Form eine didaktische Schrift, ein Lehrbuch sein, ganz abgesehen von den grossen Redebestandtheilen, welche die grosse Masse des Buchs ausmachen[1]. Als eine solche erbaulich lehrhafte Schrift ergibt sich denn auch das Evangelium durchaus in seiner Composition und Gliederung. Das Buch besteht aus bestimmt geschlossenen Abschnitten, abgerundeten Perikopen, welche jeweils einen Hauptgedanken darstellen mit mancherlei nebensächlichen Ideen, die sich um jenen gruppiren und in engerem oder weiterem Zusammenhang zu ihm stehen. Neben dem dogmatischen Lehrgehalt kommen dabei überall, wie die Composition zeigte, alttestamentlich-typische und prophetische, oder neutestamentlich-apokalyptische und kirchengeschichtliche Beziehungen vor, welche zu weiterem Nachdenken auffordern, zu mancherlei Untersuchungen und Erörterungen Veranlassung geben. Kurzum die Gestaltung der einzelnen Abschnitte weist auf chrestomathischen Gebrauch des Evangeliums als eines Handbuchs für eingeweihte Leser, oder eines Leitfadens für einen vortragenden Lehrer und seine Schüler, oder auf ein Erbauungs- und Textbuch für den Prediger und seine Gemeinde hin — bezw. auf dies Alles.

Dasselbe ergibt sich aus der Anordnung und Aufeinander-

[1] Die Probe dafür ist, dass es in der bibl. Theologie einen johanneischen Lehrbegriff gibt, nicht aber einen matthäischen oder synoptischen.

folge der einzelnen Abschnitte. Die ganze Anlage des Buchs stellt einen Stufengang im christlichen Lehrunterricht dar. Das Evangelium gliedert sich, wie der christliche Gottesdienst in die Missa Katechumenorum und die Missa Fidelium, nach der Unterscheidung des Hebräerbriefs als ein Unterricht in den grundlegenden Elementarlehren und als eine Einweihung in „die Vollkommenheit“ [1]. Dort sind der Gegenstand der Wirksamkeit die Menschen als zu gewinnende oder abzuweisende, hier die Jünger als Augen- und Ohrenzeugen und Verkündiger der Geheimnisse und Herrlichkeit Christi; dort ist hauptsächlich Glaube und Unglaube das Thema, der Zweck und Erfolg, hier Liebe und Hass; dort ist Heuristik und Polemik, hier Mystik und Apologie. Der Unterricht der Katechumenen und Vollkommnen gliedert sich dabei wieder in zwei Hälften, so dass vier Stufen oder Abschnitte entstehen, denen eine Einleitung als Vorstufe vorausgeht. Diese schildert die Zuweisung und Annahme der Akoluthen (Kap. 1), sowie die Herrlichkeit und Neuheit, die sie im Christenthum zu gewärtigen haben (2). Auf der ersten Stufe kommt Belehrung über das Christenthum im Allgemeinen, sein Wesen und Unterschied von andern Religionsformen; es ist das elementare Trivium, das programmartig schon im Novizengespräch dargestellt wird, nämlich die Verhandlung über den Eintritt in's Christenthum oder Taufe und Geistesgeburt (3), über Gottesdienst und die Macht des Wortes in Leben und Gericht (4. 5), endlich über das Abendmahl oder das wahre Lebensmittel (6) [2]. Bei dieser Stufe tritt eine Ausscheidung derer ein, denen das eine harte Rede ist, aber auch ein Bekenntniss und Gelöbniss der Getreuen, die Jesus als „Heiligen Gottes“ erkannten und ihm glauben und nachfolgen. Die höhere Stufe, das Quadrivium, ist Christologie, die von himmlischen Dingen handelt [3], Christi Herkunft und Vollmacht als Richter und Leiter (7. 8. 10), als Licht- und Lebenspender (9. 11) darstellt, wobei die Seinen von ihm angezogen ihm huldigen als „König Israels, der da kommt im Namen des Herrn“, während seine Gegner in feindseligem Widerstreben sich selbst das Gericht zuziehen in der Fin-

[1] Hebr. 6, 1 f. [2] Vergl. Hebr. 6, 1. 2. 3. „Grundlegung“: „Bekehrung (Busse) von todten Werken“ (Joh. 3), „Glaube an Gott“ (Joh. 4). „Todtenauferstehung und Gericht“ (Joh. 5). „Schmecken der himmlischen Gabe“ (Joh. 6).
[3] cf. 3, 12 ff.

sterniss (12). Die Weihe der Vollkommenen offenbart das Wesen der christlichen Unio mystica und schliesst mit der Fürbitte des Herrn um diese Einheit in der Liebe (13—17). Zuletzt wird als höchstes Mysterium die königliche Herrlichkeit des Leidens Christi, sein Sieg über Welt und Tod dargestellt (18—20). Und auch diese letzte und höchste Stufe schliesst wie die andere mit einem Bekenntniss als Resultat der Lehre, als Wiederhall in den Herzen der Hörer, als Responsorium, in das die Gemeinde einstimmen soll. Es ist das höchste Bekenntniss, das Ziel aller Unterweisung, das Ende des Evangeliums, die Confession aller, die da sonder Zweifel und ohne zu sehen glauben, indem sie vor dem Verklärten anbetend niederfallen und sprechen: Mein Herr und mein Gott!

5. Ewiges Evangelium.

Es sind also mancherlei Zwecke, die in dem merkwürdigen Buche zu Tage treten, das zeigt sich in seiner Anlage und Composition, das gibt sich in dem Eindruck und der Wirkung kund, die es auf den Leser hervorbringt. Das Evangelium erscheint wie ein kunstvolles Gewebe mit reichem Gebilde, und je nach dem Standpunkte und Lichte, unter dem man es betrachtet, treten andere Figuren vor das Auge. Daher die vielfache Symmetrie, die man in dem Buche entdeckt, daher die verschiedenartige Gliederung, die man in seinem Gefüge findet, je nachdem man einen Gesichtspunkt einnimmt, daher die mancherlei Auslegungen, die ein und dieselbe Erscheinung erfährt und verträgt. Dies Alles kann nicht zufällig, kann nur beabsichtigt sein. Und der Versuch das kunstvolle Gebilde nachzuconstruiren hat die mancherlei Fäden und ihre wunderbaren Verschlingungen nachgewiesen und somit auch die Berechtigung zu den mancherlei Auffassungen des Einzelnen und des Ganzen.

Das Buch ist prophetisch und poetisch, wie mehr oder weniger jedes Kunstwerk. Es hat eine grosse religiöse Idee und stellt diese in plastischer Anschaulichkeit und dramatischer Lebendigkeit vor das Auge. Im kleinen Raum und Rahmen drängt das Kunstwerk zusammen, was sonst zerstreut und vereinzelt auseinanderliegt, sondert das Zufällige, Unwesentliche als Schlacke ab von dem, was sich als edles Metall zum Bild und Träger der

Idee eignet; es ist eine Harmonisirung der ideellen Momente zum Ideal. Da die Idee und das Ideal aber ewige Wahrheit und Gültigkeit hat, so ist auch jede Verarbeitung historischer Stoffe nach einer Idee ein Spiegel und ein Gesetz für die Folgezeit, das ideehaltige Kunstwerk hat prophetischen Charakter auch in diesem Sinn. Ganz besonders aber gilt diese Regel von einer Gemeinschaft und einer Person, die ursprünglicher Träger und Urheber eines religiösen Gedankens ist. Daher bleibt die idealisirte Urgeschichte der christlichen Gemeinde stets der Kanon für die gesammte Kirchengeschichte, und die idealisirte, prophetisch-poetische Geschichte Christi der Kanon für die ganze Entwicklung des Christenthums. Gilt dies schon bei der Synopse, der Apostelgeschichte und Apokalypse, so noch in höherem Grade von dem Evangelium, das in reinster und intensivster Weise solche idealisirte Geschichte Christi, poetisch-prophetisches Buch ist im höchsten Sinn. Es fasst Christus und stellt ihn dar als den Logos d. h. als das Princip aller Offenbarung und somit aller Religion, und sein Erdenleben als die fleischgewordene Offenbarung, die erscheinende Religion. Die Beschreibung seines Wesens und Lebens ist Beschreibung der wesenhaften lebendigen Religions-Offenbarung, in Christus wird die „Fülle der Gnade und Wahrheit“ zur Anschauung gebracht. Dieser Logos ist aber das ewige Princip der Religion, das da war, ist und sein wird: er ist also auch die bildende Triebkraft ihrer Entwicklung in der Zukunft d. h. der Geist der Kirchengeschichte, wie es die Parakletsverheissung darstellt. Und alle Religiösen bekennen: „aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade“.

Ein Buch, das so das Leben und Wesen des Logos in der Menschheit beschreibt, wird das Religionsbuch werden; und wenn es gleich nur ein zeitliches Bruchstück seines ewigen Seins und Wirkens darstellt, es ist doch etwas Ganzes und Ewiges, weil es in jeder zeitlichen und einzelnen Erscheinung nur eine Aeusserung und Offenbarung, ein „Zeichen“ des ewiggleichen Wesens ist; das Sonnenlicht, das die Erde trifft und von ihr umfangen und empfangen wird, ist, wenn auch ein Fragment ihrer unendlichen Fülle, doch für uns das Ganze, und die Beschreibung ihres Werkes in einem Jahre, zumal wenn diese nicht eine empirische sondern ideelle ist, ist doch eine Darstellung ihrer ewigen Wirksamkeit. So ist auch in dem Evan-

gelium die Ausstrahlung des ewigen Logoslichtes in der Menschheit während kurzer Zeit und in einer beschränkten Zahl von Beispielen beschrieben, aber diese Werke wiederholen sich doch in ewiger Dauer, und sie sind so gewählt, dass sie als Typen oder „Zeichen" für alle möglichen Variationen, die schon eingetreten und überhaupt eintreten können[1], gelten mögen, zumal, da sie nicht als empirische des Lebens Jesu erzählt werden, sondern als ideelle des Geistes Christi durch alle Zeiten, wie sie in den Büchern der heiligen Geschichte von Anbeginn der Welt bis zur jüngsten Gegenwart geschildert sind. So kann das Leben Jesu auch als Paradigma der Kirchengeschichte beschrieben werden.

Der Alexandrinismus hat so wenig geschichtlichen Sinn, dass die reine Historie für ihn gar keinen Werth besitzt, dass er die Geschichte, wo sie ihm entgegentritt, als Allegorie auffasst. Noch viel weniger wird er darum Geschichte als solche berichten wollen. Ein Evangelium als bloses Leben Jesu hätte der alexandrinische Lehrer gewiss niemals geschrieben, so wenig und noch weniger als es Paulus am Herzen lag, eine Biographie Jesu zu verfassen. Ja nicht einmal dass Jesus der Logos sei nachzuweisen kann seine hauptsächlichste Aufgabe sein, dazu hätte eine Lehrschrift, wie die des Hebräerbriefs, genügt. Vielmehr, dass sich Jesus einst und stets als der wirksame Logos erweise, will er lebendig darstellen und dazu dient ihm, dem prophetischen Dichter, die irdische Geschichte Jesu als Substrat. Nicht was einmal geschehen ist, interessirt ihn, sondern was sich nun und immer hat begeben, was nie veraltet, was in ewiger Dauer sich erneut und wiederholt. Was er daher von Christus als dem persönlichen Logos sagt, gilt vom Christenthum als ewigem Princip und lebendiger Erscheinung der Geschichte.

Eine solche Schrift stellt sein Buch dar, das am wenigsten von allen neutest. Büchern eine Gelegenheitsschrift ist. So ist es „das ewige Evangelium", von dem der Apokalyptiker redet[2], das für alle Zeiten und Geschlechter gültig ist, das die hohe himmlische Freudenbotschaft verkündet für „alle Wesen der Erde, für jedes Volk und Generation und Zunge und Nation", das Gottes Ehre verkündet und die Stunde des Gerichts und

[1] 20, 30. 21, 25. [2] Offb. 14, 6. 7 vgl. Joh. 12, 28—32.

Siegs über die Welt in der Verherrlichung des Sohnes. Und Johannes ist der Gottesbote, der es auf der Sonnenhöhe eines prophetischen Aufschwungs erschaut mit dem Adlerauge des Sehers himmlischer Geheimnisse und dem Blick aus der höchsten Perspective über die gesammte Erdenwelt. Und auch auf diesen Johannes als den wahren „Theologen“ passt, was der mittelalterliche Hymnus von dem Evangelisten und Apokalyptiker singt und sagt:

Fliegt der Adler ohne Schranken,
Keine menschlichen Gedanken
Schwangen sich zu solchen Höhn.
Was zukünftig, was erfüllet,
Seinem Auge ward enthüllet,
Was kein Auge je gesehn.

Daniel, Thesaur. hymnol. II, p. 166.

Zweiter Abschnitt.

Abfassung[1].

1. Die Zeit.

Nicht „der Prophet mächtig von Thaten und Worten vor Gott und allem Volk", nicht der Heiland, „der umhergezogen ist und hat wohlgethan", sondern der Logos, der Träger und die Erscheinung des Göttlichen, der gekommen ist, seine Herrlichkeit zu offenbaren, ist im vierten Evangelium geschildert. Der Gegenstand der Verheissung und Hoffnung ist hier nicht mehr das Kommen des Menschensohns in der Herrlichkeit des Vaters mit dem vollendeten Gottesreich zu Gericht und Vernichtung über die Feinde des Christus und seiner Anhänger; diese schwärmerische, derbe Vorstellung ist ernüchtert, verblasst, vergeistigt in die Lehre vom Kommen Christi in seinem Geist, von seiner Einwohnung in den Gemüthern der Christenheit und der Sammlung der Kinder Gottes als Schafe einer Herde zu einem Hirten, als ein Reich und Regiment der Wahrheit, aus welchem die Sünde und Lüge ausgeschieden wird durch die kritische Macht der lichten Idee.

Eine solche Erhebung der stark realistischen Vorstellungen des Urchristenthums zu dieser sublimen Höhe des grossartigsten Idealismus konnte sich nicht in einer Generation vollziehen, war überhaupt erst möglich, nachdem die theologisirende Verarbeitung der christlichen Idee und Geschichte, wie sie durch Paulus be-

[1] Vgl. bes. die Neut. Einll. u. Einl. zu d. Commentt. Keim, L. J., I, 103 bis 172. Luthardt, d. joh. Ursprg. 93—221 u. die in diesen Schr. angef. Liter.

gonnen, nach seinem Tode aber offenbar zu theilweisem Stillestand gekommen, wieder sich geltend und das Christenthum auch solchen Kreisen annehmbar gemacht hatte, welche philosophische Luft geathmet und in Platos Ideenwelt geweilt hatten. Diese Verarbeitung in der paulinischen Schule, die nur eine Vorarbeit für die johanneische war, hat gewiss die gesammte zweite Generation der Geister der nachapostolischen Zeit von 70—100 beschäftigt; und erst das dritte Menschenalter war im Stande, dies Erbe des Paulinismus im alexandrinischen Sinn und Geist zu verwenden: also das Christenthum mit der Weltbildung zu versöhnen, das heisst es ihr anzupassen und es so zur Weltreligion fähig zu machen.

Dieses Ziel spricht sich durchaus auch im Evangelium aus. Nicht Palästina, sondern die Erde ist eigentlich der Schauplatz des johanneischen Lebens Jesu [1]; nicht das Volk Israel, sondern „die Welt" das Publikum, vor dem er redet [2], und selbst wo an bestimmte Situationen angeknüpft ist, merkt man doch durch die ganze Ausführung hindurch, dass der Redende zu Allen spricht [3]. Anstelle seines Jüngerkreises, in dem er das heilige Mahl feiert, treten unter der Hand „die Seinen", denen er seine vertraulichen Eröffnungen macht, für die er betet [4]. Bezeichnend ist auch für die spätere Zeit der Christenheit, dass auf ihre Gemeinschaft nicht der Name „Gemeinde" angewandt wird, sondern die Bezeichnung einer „Herde" und zwar nicht von einer bestimmten localen Gemeinschaft, etwa der jerusalemischen Urgemeinde, sondern von der gesammten Christenheit [5]. Dies Hirtenbild ist überhaupt ungemein charakteristisch in seiner Verschiedenheit bei den Synoptikern und bei Johannes. Dort ist die Gemeinde Israel das rechtmässige „Haus" der Herde, und Zöllner und Sünder, auch Heiden sind die verlornen Schafe, welche zurückgebracht werden von dem Messias als Völkerhirten [6]. Dagegen bei Johannes werden aus dem Hofe Israel die Schafe des Sohnes herausgeführt und mit den herbeigebrachten Heiden vereinigt zu einer neuen Herde [7]. Die Christenheit ist also neben und über Juden und Heiden das Höhere;

[1] 1. 9. 10. 13 ff. [2] 3, 16. 8, 12. 21. 12, 44 ff. 1, 15. 29. [3] 1, 52. 3, 21. 36 c. 8. [4] 13, 1, [5] 10, 16. 11, 52. S. o. S. 296 f. [6] Mt. 10, 6. 14, 24. 18, 12. [7] 10, 16. 1—3.

eine Union ist also in Aussicht genommen und zwar auf Grund des freien, kosmopolitischen Standpunktes, wie er erst nach der Loslösung der Gemeinde von der Synagoge eingenommen werden konnte.

Für die Union wirkte bestimmend mit die Christenverfolgung in Kleinasien unter Plinius, wie Petrus-, Jacobus- und Hebräerbrief beweisen. Als von Heiden ausgehend musste diese vor Allem die liberalen Heidenchristen zur Nachgiebigkeit bewegen und zum engern Anschluss an die judenchristliche Partei. Eine andere Wirkung dagegen hatte die Verfolgung der Gemeinde durch die Juden unter Barkochba. Die christliche Gemeinde löste sich in Folge dessen völlig von der Synagoge los, und die judenchristliche Richtung ihrerseits näherte sich den Heidenchristen, soweit sie nicht völlig sich abschloss und in ihrer Einseitigkeit versteifte.

Es scheint, im Johannes-Evangelium spiegelt sich die Stimmung, die der letzte Judenkrieg im Gefolge hatte. Der Bruch mit dem Judenthum ist hier offen und endgiltig; die Juden sind die Feinde Christi und der Gemeinde; sie halten es ja für einen Gottesdienst die Christen zu tödten[1]. Die Juden sind die Verächter der Wahrheit, die Ungläubigen, die Kinder des Teufels, die Liebhaber der Lüge und des Mordes. Das ist eine ähnliche und in gewissem Sinn noch schroffere Charakterisirung der Juden, als diejenige bei Barnabas, der in die Anfänge der Barkochba-Unruhen heranreicht[2]. Das ganze Benehmen „der Juden", insbesondere das Vorgehen gegen den Meister und die Jünger verräth im Evangelium die hartnäckige Ablehnung der neuen Erscheinung, die Erbitterung gegen die Nazarener, wie sie seit dem Barkochbakriege immer schärfer hervortrat. Misstrauisch lauernd treten sie schon an den Zeugen Christi heran. Hämisch verhöhnen sie das Wort in Jesu Mund, das sie nicht verstehen; sträuben sich gegen die eigene bessere Ueberzeugung, verblenden sich gegen vorliegende Thatsachen, sind eifersüchtig auf die Erfolge des Christenthums, welches ihrem eigenen Wesen Eintrag thut; darum scheuen sie auch offenen Justizmord nicht

[1] Freilich auch Plinius, der einstige Augur, rechnete es sich zum religiösen Verdienst durch Verfolgung der gottlosen Secte die Verehrung der Götter, den Besuch der verlassenen Tempel und die Wiedereinrichtung der verfallenen Opferbräuche hergestellt zu haben. S. o. S. 687, 3. [2] 8. 16, 2. S. o. S. 293 ff.

und heucheln Loyalität für Roms Kaiser und Reich[1]. Das Schelt-wort „Samariter", das die Juden Jesu zurufen, deutet auf eine Gleichstellung der Christen mit Samaritern, welche doch wohl erst nach dem Krieg eintrat. Da erst kamen die Verwünschungen gegen die Samariter und Minim in die jüdischen Gebete. Das Christenthum — besonders in seinen Führern — wird steckbrieflich verfolgt; auf die Bekehrung dazu ist der Bann gesetzt; sogar eine günstige Meinung des Volks wird mit dem Fluche belegt[2]. Ganz besonders anschaulich ist dies gezeichnet an dem Blindgebornen. Hier zeigt sich, wenn Einer durch den „Photismus" sich zu Jesu bekannt hat, wird eifrig über den Fall bei seinen Nachbarn und Bekannten verhandelt; zuerst privatim, dann kommt die Sache vor die „Pharisäer", die Eiferer für das Gesetz und die väterlichen Ueberlieferungen, keiner will für ihn reden, selbst seine eigenen Eltern nicht, aus Furcht, auch sie würden gebannt; und redet der Bekehrte selber, so wird er gelästert und ausgestossen. Die ganze Scene ist offenbar von dem Evangelisten nach der Natur gemalt, vielleicht nach seinem eignen Erlebniss.

Aehnlich sind verschiedene Verhandlungen Jesu im Evangelium deutlich der Wirklichkeit nachgebildet, den erregten Scenen, wie sie bei Disputationen von Juden und Christen wohl häufig vorkamen. Liest man im Evangelium die Reden Jesu, die er vor der Menge hält und vergleicht den verschiedenartigen, doch der Regel nach, wenigstens am Ende ungünstigen Eindruck, den sie machen, und zieht man namentlich in Betracht, wie oft man auf den Redner einstürmt und Steine nach ihm schleudert, so kommt man wohl auf die Vorstellung, dass einzelne muthige Lehrer und speciell der Evangelist es wagten, sogar in den jüdischen Versammlungen aufzutreten und das Wesen des Christenglaubens darzulegen, dass ihm in einzelnen Dingen Beifall wurde, dass namentlich der Beweis des Geistes und der Kraft: die mancherlei Zeichen, welche die Christen im Namen Jesu wirkten und überhaupt der Erfolg, den diese Sache hatte, bei Vielen die Erwägung erweckte, ob nicht diese Lehre doch Gotteswerk sei; dass man vieles murmelte; dass eine Bewegung, vorübergehend wohl auch eine Spaltung in die Masse

[1] 1, 19. 2, 18 ff. 4, 1. 12, 19. 11, 48 f. 19, 12 f. [2] 11, 57. 9, 22. 34. 7, 49.

kam; dass der kühne Lehrer aber freilich ebenso oft Drohung, Ausweisung und Steinigung erfuhr und schliesslich doch ohne nennenswerthen Erfolg zurücktreten musste[1].

Diese Züge übrigens, wenn sie wirklich Reflexe von Erfahrungen des Verfassers sind, weisen vor den jüdischen Aufstand. Denn nach der völligen Niederschlagung desselben schloss sich die Synagoge, und nicht blos im Heimatlande, sondern überall in sich selbst ab und gestattete schwerlich noch christlichen Predigern Zutritt in ihre Versammlungen[2]. Dies wäre also noch ein Nachklang von der früheren, etwas friedlicheren Zeit. Dagegen andere Zeichen der Zeit deuten darauf, dass der Barkochbakrieg hinter dem Evangelium liegt. Die Ermordung der Christen als Gottesdienst passt auf diese Verfolgungszeit. Barkochba selbst könnte angedeutet sein in dem Pseudomessias, der im eigenen Namen kommt und Aufnahme bei den Juden findet: solche Aufnahme war allgemein und durch den berühmten R. Akiba gleichsam officiell blos diesem Messiasprätendenten geglückt[3]. Diesen blutdürstigen Zeloten und seinen pharisäischen Helfershelfer, der vom Hirten zum Schulhaupt emporgestiegen war, hat der Evangelist vielleicht besonders im Auge bei seiner Schilderung des bösen Hirten, der nur kommt um zu rauben und zu würgen: das war ja nicht nur mit der Herde der Christen der Fall, sondern auch mit den armen Schlachtschafen seines Volkes, welche der Eiferer der Vernichtung entgegenführte[4]. Der Talmud erzählt, dass über Barkochba gerade eine Bath-Kol ergangen sei: „Wehe über die schlechten Hirten, welche ihre Schafe dem Verderben überliefern", mit Citat von Sach. 11, 16. 17[5]. Die Befürchtung, welche Kaiphas ausspricht, die Römer würden kommen und den Juden „den Ort und die Nationalität nehmen", ist erst im Barkochbakrieg völlig in Erfüllung gegangen: denn erst von 135 ab existirte Jerusalem nicht mehr als jüdische Ortschaft und Israel nicht mehr als Nation. Und die Zeit, da man weder auf Garizim noch Morija anbetete, anbeten durfte, war erst mit dem Ende des letzten jüdischen Aufstandes eingetreten. Von da an wurde

[1] 3, 2. 11, 48. 6, 14. 7, 40. 47. 27. 12 f. 12, 36. [2] Hausrath II, 521 ff. [3] 5, 43. S. 479. 684 f. Dabei kann gemäss dem Combinationsverfahren des Evangeliums die Rücksichtnahme auf Herodes und Barabbas natürlich stehen bleiben, vgl. 783, 2. [4] 10, 1—10. [5] Hausrath III, 519 f. 512.

Morijah und Garizim endgiltig entweiht und heidnische Götzenaltäre standen dort[1].

Besondere Zeichen der Zeit werden sich im Evangelium auch offenbaren, wenn man das Verhältniss der zeitgenössischen Christen zu dem römischen Staat in's Auge fasst. Dieses Verhältniss hat der Evangelist genau ausgemalt in seinem Verhöre vor Pilatus, worin eine Art Apologie enthalten ist, wie solche von den Christen seit Hadrian an die Kaiser gerichtet wurden. In der Vertheidigung Jesu wird wie in den allmählig gebräuchlich werdenden Apologien auseinandergesetzt, wie wenig staatsgefährlich die Anschauungen des Christenthums seien, wozu von jüdischer Seite der Räuber Barabbas und die beiden Uebelthäter als Typen des Barkochba ein entsprechendes Beispiel und Gegenbild liefern. Ja Jesus anerkennt ausdrücklich die göttliche Einsetzung der Obrigkeit nach Pauli Vorgang und nach der Anschauung der Petrus- und Hirtenepisteln[2]. Dem nachhaltigen Hass der Juden gegenüber, der nicht müde wird, den Vertreter des Christenthums anzuklagen und auf's Blut zu dringen, erscheint die heidnische Behörde als Vertreterin des Rechts und Schützerin der Christen gegen jüdische Feindseligkeit nach dem Vorbild der Acten[3] und des Petrusbriefes, also den Erfahrungen des zweiten Jahrhunderts gemäss. Alles dies deutet auf das trajanische und hadrianische Zeitalter hin. Für den johanneischen Pilatus scheint übrigens der Statthalter Plinius zum Modell gesessen zu sein. Etwas schöngeistig und eitel erscheint jener wie dieser; seine Verhandlungen mit Jesus beweisen eine gewisse Neugier und wollen doch diese verstecken hinter einer angenommenen Ueberlegenheit, die gelegentlich den gebildeten Weltmann und hochstehenden Beamten hervorkehrt; schwach und grausam wider Willen, trotzig und hämisch, lässt er sich bestimmen durch Einflüsterungen und falsche Rücksichten und verwickelt sich durch widerspruchsvolles Verhalten immer tiefer in die Ungerechtigkeit, von der er sich doch freihalten möchte; dabei ist er voll abergläubischer Götterfurcht ähnlich wie der

---

[1] 11, 48. 4, 21. Hausrath III, 517. Vgl. auch das „war" 11, 18. 18, 1. 19, 41. Mit dem „ist" 5, 2 vgl. die Aeusserungen des Hebr. über die Kulteinrichtungen als ideell noch fortbestehende, weil im Gesetz vorhandene. „Ort" 11, 48 weist auf 135 statt 70. [2] S. 678 f. 688 f. [3] Act. 18. 19. 24. 26. 16, 37. 22, 22.

altgläubige Plinius; sein höchster Ehrgeiz aber ist wie bei diesem, „des Kaisers Freund“ zu sein[1].

Das Innenleben der christlichen Gemeinden, wie es sich in dem Buche spiegelt, weist auf eigenthümliche Verhältnisse[2].

Der Sabbat scheint gänzlich unberücksichtigt zu bleiben von seiten der Christen, wenn der Evangelist den Grundsatz aussprechen lässt, dass Gott stets wirke und darum auch der Mensch das dürfe und solle. Dafür wird, wie in zeitgenössischen Schriften der erste Wochentag ausgezeichnet als der Tag der Neuschöpfung und des Lichts durch die Auferstehung des Verklärten. Aehnlich scheint in Fortbildung der paulinischen Anschauung, dass die Christen keine gesetzlichen Tage und Feste mehr zu feiern hätten, jedes jüdische Fest, namentlich Passah ausdrücklich und nachdrücklich als Fest „der Juden“ bezeichnet[3]. Dass Jesus bei Johannes (wie indirekt Paulus und ausdrücklich das Ebionitenevangelium meldet)[4] kein Passahmahl isset, also wohl auch von seinen Jüngern keins gegessen haben will, dass er vielmehr nach Paulus selbst als Passahlamm stirbt und begehrt, seine Jünger sollten ihn essen, also statt des Passahs Mosis die Passion Christi feiern und den 14. Nisan als christlichen Charfreitag: weist darauf, es sollte die in Kleinasien am 14. Nisan übliche Festfeier statt eines jüdischen und christlichen (wie es in der Synopse war) einen völlig christlichen Charakter erhalten, indem sowohl das Mahl als auch die Eucharistie auf Christus als das wahre Passah und Lebensbrot bezogen werden mochte. Die Beschneidung wird als etwas spezifisch jüdisches dargestellt und mit ihr als christliches Seitenstück die Taufe in Vergleich gesetzt[5]. Die Taufe wird zwar angedeutet als ein Mittel der Wiedergeburt und Symbol der „Erleuchtung“[6], aber daneben die Bekehrung durch das „Wort“ gestellt und dessen reinigende Heilskraft gerühmt[7]. Aehnlich ist's mit dem Abendmahl, es ist mit der Agape verbunden in der Wunderspeisung dargestellt, dann aber ausdrücklich er-

---

[1] Vgl. Hausrath III, 381 ff. [2] Vgl. S. 297 ff. [3] 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 10, 55 cf. 18, 28. 19, 42. Wo dagegen auf Christus als das Passah hingedeutet wird, fehlt der Zusatz: 12, 1. 13, 1. 19, 14. 31 cf. 10, 22: die Tempelerneuerung deutet auf das Christenthum. [4] Gal. 4, 9 f. I Cor. 5, 7. 8. 10, 18. 11, 23. Epiph. 30, 22: Mich hat nicht herzlich verlangt mit euch dieses Fleisch, das Passah, zu essen. Siehe oben S. 768. [5] 7, 22. 23. [6] 3. 9. 13. [7] c. 5, 8 f. 7, 23. 15, 3 vgl. 4, 2 m. I Cor. 1, 14.

klärt, dass eigentlich Christi Wort und Wesen Geist und Lebensmittel sei und das Fleisch nichts nütze[1]; von einer eigentlichen Einsetzung des Abendmahls ist bei Johannes nicht geredet, ja es ist augenfällig durch eine andere Handlung verdrängt und deren Nachahmung besonders empfohlen, aber weniger als ein hl. Symbol, vielmehr als eine realistische Leistung, ein actueller Liebesdienst. So hat es fast den Anschein, als ob der Evangelist und seine Gesinnungsgenossen die beiden Sacramente nach ihrer äussern Gestalt gering schätzten und für die „Geistlichen" nur den pneumatischen Gehalt gewährt wissen wollten.

Dies Alles weist auf eine völlige Lossagung nicht nur vom Judenthum, sondern sogar von judenchristlicher Tradition hin, ja auf den Versuch, alle äussern sakramentalen Mittel im Gottesdienste zu beseitigen, wenigstens für die Eingeweihten, und die Zeremonien nur den Psychikern zu belassen. Jene Lossagung würde wiederum auf die Zeit einer Loslösung vom Alten, d. h. die Barkochbakatastrophe hinweisen, diese Vergeistigung aber ein Zeichen der beginnenden sinnverachtenden Gnosis sein[2].

2. Die Persönlichkeit.

Zur Charakteristik der Persönlichkeit des Verfassers handelt sich's zuerst um die Frage: ist er ein Jude oder Grieche?

Seine Stellung zum Judenthum ist eine doppelte[3]. Schrift und Gesetz, überhaupt der Alte Bund in Lehre und Geschichte ist ihm eine zwar nicht absolut aber doch relativ heilige und heilsame Institution durch seine Beziehung auf Christus; auch der Name und das Volksthum Israels ist ihm etwas Classisches[4]. Mit andern Worten, das ideale Judenthum steht ihm so hoch, wie irgend einem rechtgläubigen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts und erscheint ihm principiell nicht anders als dem Paulus. Anders ist es mit der wirklichen d. h. der ihm zeitgenössischen Judenschaft; sie bezeichnet die Christusfeindschaft, der Name Jude ist Ausdruck für Unglauben und Christushass, für Welt und Teufelskindschaft, wobei indess zu bedenken ist, dass „die Juden" des Evangeliums auch eine dramatische Maske

[1] 6, 27. 55. 63. [2] Vgl. S. 131. 134. [3] S. S. 293 ff. [4] 1, 11. 48. 4, 21 f. 10, 16.

tragen, ein dogmatisches Princip repräsentiren und nicht in strengem Sinn die Juden der Wirklichkeit bezeichnen, weder die der Gegenwart des Evangelisten, noch viel weniger die Zeitgenossen Jesu. Auch diese Anschauung liegt principiell auf derselben Linie wie die Stellung des Paulus, namentlich aber des Hebräer- und Barnabasbriefs zum Judenthum, wenn auch ein Stück über sie hinaus. Auf diesem Standpunkt konnte immerhin ein ehemaliger Jude stehen, und gerade wenn sich ein gewisser Eifer gegen das Judenthum kundgibt, so kann dies auf die naturgemässe Stimmung des Proselyten schliessen lassen. Wenn er dabei anders als Paulus von dem Judenthum als einer ganz fremden Gemeinschaft redet, so ist zu beachten, dass die Juden seiner Zeit nicht mehr als Volk, sondern nur noch als Religionsgemeinschaft existirten, der die Christenkirche ebenbürtig an die Seite trat. Die grössere Erregtheit, die sich in dem Evangelium ausspricht gegen das Judenthum, ist eben der grösseren Spannung zuzuschreiben, die im Laufe einiger Generationen zwischen den beiden Synagogen eingetreten war, der tieferen Kluft, welche die Verfolgung des ersten und zweiten jüdischen Krieges zwischen ihnen gegraben.

Ganz in ähnlicher Weise, wie bei Paulus, erklärt sich auch die heidenfreundliche Stellung, die der Verfasser unverkennbar bezeugt. Die willige Aufnahme Jesu bei den Samaritern, die er, entgegen den ersten Synoptikern, aber schon nach Vorbild des dritten Evangeliums berichtet, ist einfach Constatirung einer kirchengeschichtlichen Thatsache. Der Verkehr mit dem römischen Landpfleger ist nach dem Standpunkte, den Paulus nach dem Römerbrief einnimmt, gezeichnet. Die Freude Jesu über die Nachfrage der Hellenen nach ihm entspricht der mythisch-symbolischen Erzählung des Lucas von der Freude Jesu über die Wirksamkeit der 70 Apostel und bezeichnet einfach das Wohlgefallen des Herrn an dem Eingang der Fülle der Heiden, worüber Paulus frohlockt, und wovon sich Spuren sogar bei den ersten kanonischen Evangelisten finden[1]. Die Verheissung von Einer Herde unter Einem Hirten spricht nichts anderes als die Hoffnung und Absicht des grossen Heidenapostels aus. So kann auch diese Heidenfreundlichkeit, die der Evangelist mit dem

[1] Mt. 8, 10. 9, 36. 11, 27 f. 15, 28.

Apostel theilt, so wenig als die Abneigung gegen die Juden zum Beweis einer heidnischen Herkunft dienen. Dagegen weist die gesammte Bildung, der Ideenkreis, in dem er heimisch ist, die Sprache, die ihm geläufig ist, auf jüdische oder judenchristliche Herkunft.

Auch der Samaritaner Justin freilich ist ein sehr genauer Kenner der Schrift. Aber die Art seiner Verwendung zeigt doch, dass er sich diese Kenntniss erst angeeignet hat zum gelehrten schriftstellerischen Gebrauch in Polemik und Apologie, es ist eine mehr äusserliche Beiziehung fremdartigen Materials, das er in sein Gebäude einmauert. Dagegen merkt man's dem Evangelisten an, er hat mit der Muttermilch jüdische Denkart eingesogen, ist von Kind an genährt mit dem Lebensbrot des Gotteswort, hat von Jugend auf gelesen in den hl. Schriften, ist mit ihren Vorstellungen, Bildern, Ausdrucksweisen völlig durchdrungen, so dass die Reminiscenzen als das Seine erscheinen, mehr als unbewusste und unwillkürliche Denk- und Sprachweise denn als Citat und Auslegung.

Dabei ist er mit Sitten und Bräuchen des Judenthums bekannt, und zwar auch solchen, die nicht aus dem A. T. zu erheben sind oder etwa durch Beobachtung der Ceremonien einer fremden Religionsgemeinschaft einem Zuschauer anschaulich und geläufig werden. Er spielt unbefangen und ohne viel Aufhebens an solch jüdisches Herkommen und jüdische Anschauungen an, wie es nur einem Mann möglich war, der sich unter Juden zu bewegen gewöhnt ist; ja aus diesem Grunde mag er wohl auch hie und da Erklärungen vergessen, die einem nichtjüdischen Leser zum Verständniss unbedingt nöthig sind[1]. Seine erläuternden Notizen dagegen über Sitten und Bräuche der Juden sind zu erklären durch die Rücksicht auf heidenchristliche Leser, auf die der Verfasser auch rechnen musste und wohl in erster Linie rechnete.

Ganz besonders aber spricht für jüdische Abkunft die unleugbare Kenntniss des Hebräischen, die Johannes an den Tag legt. Diese Kenntniss ist bedeutend grösser als bei Justin, der kaum ein und den andern Namen zu deuten unternimmt und zwar sehr ungeschickt; sie ist scheint's besser als die des Philo,

[1] 7, 37 f. 22 f. 18, 32. 19, 31; dagegen 19, 40.

der seine Deutungen hebräischer Wörter allenfalls aus einem Onomastikon haben kann[1]. Denn von der landläufigen Uebersetzung, an die sich der jüdische wie der christliche Philosoph doch durchschnittlich halten, finden sich bei Johannes bedeutende Abweichungen, die nicht nur auf einer besonderen verbesserten Uebersetzung der alttestamentlichen Bibel, sondern auf Kenntniss des hebräischen Textes zu beruhen scheinen. Ganz bestimmt deutet auf Kenntniss des Hebräischen der Umstand, dass Johannes nicht nur vorhandene hebräische Namen zu deuten und zu dolmetschen oder auch (wie bei Nathanael) durch andere Synonyme zu ersetzen weiss, sondern selbst eigene aramäische Wörter bildet, wie Bethesda.

Anders freilich als mit der hl. Sprache und Schrift steht es mit der autoptischen Kenntniss des hl. Landes und der hl. Stadt. Die besonderen geo- und topographischen Kenntnisse des Evangelisten von Palästina, namentlich von dem der Lebensgeschichte Jesu zeitgenössischen, sind nach den vorliegenden Untersuchungen nur scheinbar. Höchstens beweist die Bekanntschaft mit dem tiefen Brunnen bei „Sychar" oder der Bericht von dem wallenden Wasser des Bethesda auf sagenhafte mündliche oder schriftliche Kunde von einzelnen merkwürdigen Oertlichkeiten. Ja, wenn der Verf. ideale Oertlichkeiten erfinden und aufweisen darf, wie einen Taufort des Johannes in Aenon bei Salem, ein jenseitiges Bethanien, einen Teich Bethesda und Siloah, und gar einen Cedernbach bei Jerusalem, so wird daraus für ihn so gut wie seine Leser nicht nur auf Zeit- sondern auch Ortsferne vom historischen Boden der heiligen Geschichte zu schliessen sein.

Was ist nun die Heimat des Evangelisten bezw. seines Evangeliums?

Die ganze Weltanschauung weist auf einen Sitz alexandrinischer Bildung ausserhalb Palästina, und zwar erklärt sich die gesammte vornehme und grosse Haltung des Buches am besten in einer Grossstadt. Dies muss aber nicht gerade, woran man zuerst denken möchte, Alexandrien selbst sein, da ja auch in andern griechisch-orientalischen Judenstädten diese Weisheit im Schwange war. Denkt man an eine christliche Pflanzstätte dieser Speculation, so wird man durch den Namen Apollos nach

[1] Z.-Schr. f. w. Th., Th. XXII, 305 ff. Siegfried, Philo S. 143 f.

Ephesus oder Korinth geführt[1]. In einer dieser beiden Handelsstädte scheint auch die Bekehrung des ersten chrislichen Philosophen und zwar zum Christenthum der Logosspeculation, mit der sich freilich viel Anderes mischt, vorgegangen zu sein[2]. In einer dieser beiden Städte liesse sich auch die grosse Pietät für den Stifter der Gemeinde erklären, für Paulus, dessen Geist trotz aller Zurückdrängung durch andre Namen und Strömungen dennoch zu seiner Zeit wieder lebendig werden musste.

Für Ephesus speciell spricht die im Evangelium berichtete Rivalität der Johannesjünger mit den Anhängern Jesu, ein Nachklang der sagenhaften Erinnerung an einen dortigen Bund von Taufgesinnten, welche die Apostelgeschichte erwähnt. Als eine fernere Beziehung auf die kleinasiatische Weltstadt könnte die Bevorzugung des Philippus angesehen werden, dessen Name gerade in Kleinasien gefeiert war; sowie die ständige Tradition, welche, wie wir sehen werden, den Evangelisten und die Entstehung seines Werkes hieher versetzt. Die verschiedenartigen Latinismen, die im Buche vorkommen und zuweilen ein abendländisches Denken zu verrathen scheinen[3], lassen sich leicht auf den römischen Einfluss in einer Handelsstadt zurückführen, ohne dass man an irgend eine nähere Beziehung auf Rom zu denken braucht.

Der Verfasser ist ein hochgebildeter, nicht nur in jüdischer sondern auch scheint's in griechischer Weisheit gelehrter Mann; geistvoll, originell und mit der suveränen Entschiedenheit des Genius gestaltend, hatte er die poetische wie philosophische Begabung, der christliche Plato zu werden.

Dass ein solch bedeutender Mann auch eine hervorragende Stellung in dem christlichen Geistesleben einnehmen werde, lässt sich denken; auch ohne die Autorität äusserer Sanction durch die Würde apostolischer Succession oder durch ein kirchliches Amt musste er einen bedeutenden nachhaltigen Einfluss üben. Schon zu Lebzeiten, schon bei Abfassung seines Evangeliums hat er einen Kreis von Gesinnungsgenossen um sich, die er als seine Leser anredet, die er als seine Schüler betrachten darf.

---

[1] S. 88. 97. [2] Just. Dial. 3. 8. [3] 2,24. 14, 6. 6, 7 (Denar) 8, 33 (liberi). 18, 28 (Prätorium). 19, 12. 15 (Cäsar). 19, 19 (Titel); vgl. 19, 20 (Voranstellung des Römisch); vgl. 7, 15: γράμματα = literae.

Nicht ein kirchliches Amt im gewöhnlichen Sinn scheint er bekleidet zu haben, oder er hat es wenigstens nicht in der Art eines gewöhnlichen Bischof geführt: auch nicht das geringste Anzeichen von hierarchischem Interesse gibt sich in dem Buche kund. Das entspricht durchaus der theoretischen Richtung der vornehmgelehrten alexandrinischen Bildung. Dagegen, ebenfalls dieser gemäss, zeigt sich durch das Ganze ein didaktischer Zug. Das Werk lässt sich sehr gut als ein Lehrbuch ansehen und zwar als ein Lehrbuch für mündliche Vorlesungen mit fortschreitender Entwicklung der Mysterien des Glaubens und den entsprechenden Confessionen der Mysten. Diese sind als Höhergebildete vorzustellen. Das ergibt sich aus der ganzen Art des Lehrbegriffs und seiner Darstellung. Der Evangelist selbst zeigt sich ähnlich wie der Philosoph und Apologet Justin. Mit Rücksicht auf solche Männer aus den gebildeten Kreisen wohl der Heidenwelt ist auch das ganze Costüm gezeichnet, in dem die evangelischen Gestalten auftreten. Der Held vor allem erscheint nicht in der synoptischen Tracht und Rede eines jüdischen Volkslehrers, sondern in dem griechischen Philosophenmantel und mit der Dialektik eines Justin, der mit dem Rabbinen Trypho und dem Chor seiner Schüler disputirt, wie denn auch das Evangelium offenbar das Muster des Apologeten geworden ist.

Sehr wohl entspräche es diesem Verhältniss, wenn die beiden kleinen Johannesbriefe als die späteren etwas greisenhaften Erzeugnisse desselben männlichen Geistes angesehen werden dürften. Dann wäre der gelehrte Meister einer christlich-philosophischen Schule in seinem Alter von seinen Schülern und Anhängern mit dem Namen eines „Presbyter“ geehrt worden, welcher Name scheint's im zweiten Jahrhundert einigermassen den des jüdischen Rabbi oder Abbi ersetzte[1]. So erscheint er als ein Lehrer, wie deren im Epheserbrief genannt sind[2], der neben dem offiziellen Bischof einen Cirkel höhergerichteter Geister um sich sammelte und dem Conventikel als ehrwürdiges Schulhaupt vorstand. Dass diese Richtung auch Propaganda machte durch

[1] So heisst Irenäus (III, 3, 4) seinen Lehrer Polykarp, Papias aber (Eus. III, 39. Iren. V, 33, 4) dessen und seinen Lehrer Johannes „Presbyter“, ebenso Clem. Alex. den Pantänus, vgl. Iren. V, 24. Just. D. 3. Sollte der ephesinische Greis des Justin nicht mit dem einen oder anderen Johannes-Presbyter bezw. deren Schriften zusammenhängen? [2] Eph. 4, 11ff. s. o. S. 158.

Wanderprediger, begreift sich wohl, war doch auch Justin ein wandernder Verkündiger der neuen Lehre und Träger einer ähnlichen Bildungsschule. Aber ebenso leicht lässt sich denken, dass die herrschende Richtung namentlich in ihren officiellen Vertretern solche Propaganda abwehrte.

Solche Verhältnisse nun treten uns in den beiden kleinen „Johannesbriefen" entgegen. Beide weisen auf ein Land, wo Städte mit Christengemeinden nicht weit von einander lagen; das passt eben auf Kleinasien mit seinem reichen Sternenkranz christlicher Gemeinschaften. Und zwar scheint der erste der im andern Brief erwähnte Gemeindebrief zu sein, so dass also beide an dieselbe Stadt ergehen. Dies wäre Pergamus, wenn die Sage der apostolischen Constitutionen von dem dortigen Bisthum des Gaius einen Grund und Werth hat. In beiden Episteln schreibt „der Presbyter", der in der eigenen Stadt eine „Gemeinde" hinter sich hat, aber scheint's nicht ausnahmslos, da er das einemal nur „von Freunden" grüsst, das anderemal seinen Gruss von den Gliedern seiner Gemeinde (nicht der Gemeinde selbst!) zu beschränken scheint auf die, „welche die Wahrheit erkannt haben"[1]. Das erste der beiden Brieflein sendet der Presbyter der „auserwählten[2] Herrin" d. i. Herrngemeinde und „ihren Kindern" d. i. Gliedern, soweit sie in der Wahrheit wandeln[3]. Er bittet die Schwestergemeinde — mit Anrufung eines altbekannten christlichen Gebotes — um gegenseitige Liebe. Sodann warnt er sie vor Irrlehrern, welche den im Fleische kommenden Jesus Christus nicht bekennen, denen müsse man im Gegensatz zu jener Liebe, die er für sich und die Seinen anruft, die Aufnahme, ja selbst den Gruss versagen. Er schliesst mit der Hoffnung, zu ihr kommen und mündlich mit ihr reden zu können. In dem andern Billete schreibt derselbe Aelteste an ein hervorragendes Glied jener Gemeinde, Gaius, der mit ihm einer Geistesrichtung und seines Geistes Kind ist, dankt ihm für die Aufnahme von Sendlingen, (die wahrscheinlich den vorigen Brief überbracht und die Beziehungen zur Gemeinde hatten anknüpfen sollen) und empfiehlt einen neuen Wanderprediger, Demetrius (nach der

---

[1] II, 13. 2. III, 6. 15. [2] III, 1. 13. Joh. 6, 70. 15, 16. [3] Vgl. den Wechsel von Sing. u. Plural, der sich doch schwerlich aus der Bezugnahme auf die „Kinder" der Kyria erklärt. V. 5 hat nur so einen Sinn.

Ueberlieferung später Bischof von Philadelphia). Der Presbyter beklagt sich über den, der die Autorität in der Gemeinde hat, den Bischof Diotrephes, der ihn und seine Missionäre abweist, also auch jenen Brief und sein Begehren, „indem er ihn mit bösen Reden verschwätzt“[1]. Doch weiss er ausser Gaius noch Freunde und Kinder seines Geistes dort[2]. Die apokalyptische Ausdrucksweise „Herrin und Kinder“ entspricht durchaus dem Stile des Evangelisten, der ja auch die verschiedenen Gemeinden bzw. Richtungen als Schwestern darstellt, und Kyria ist geradezu die Uebersetzung von Martha. Derselben mystisch-allegorischen Sprachweise gehört auch die alte Ueberschrift an, welche nach dem alexandrinischen Clemens „an die Jungfräulichen“ lautet, d. h. eben die in der reinen „Wahrheit Wandelnden“[3]. Auch hier ist der Antichrist als Pseudochristenthum gezeichnet, wie im Evangelium[4]; der Doketismus, der in dieser Irrlehre verworfen wird, ist ebenfalls im Evangelium zurückgewiesen. Die „Wahrheit“ ist das Zeichen der echten Jüngerschaft[5], sie bewährt sich aber im Wandeln nach Seinen Geboten, speciell in der Liebe[6]. Während aber so die Liebesgemeinschaft als echte Christlichkeit hervorgehoben wird, ist ebenso im Sinne des Evangeliums der Verkehr und gute Wünsche bezüglich der Welt und falschen Christen verboten[7]. Der Friedensgruss Christi ist auch der des Presbyters[8] und seine Freude fühlt auch er „vollkommen“, wenn er bei ihnen erscheinen und zu ihnen reden darf, wie der verherrlichte Herr inmitten der Seinen[9].

So empfiehlt es sich wohl, den Verfasser des Evangeliums in diesem Presbyter der beiden kleinen sogenannten Johannesbriefe zu sehen, der von Ephesus seine Sendlinge ausschickt nach Pergamus und Philadelphia, dem Kreise der apokalyptischen Johannesgemeinden; der als eine Art Prophet, wie einst der Seher es wagen darf, seine Sendschreiben an fremde Gemeinden zu richten im Namen der Wahrheit und Liebe und somit im Namen Gottes und Christi, deren Auftrag er damit er-

[2] III, 8—10. Joh. 1, 11. 4, 45. 13, 20. [2] III, 4. 15. [3] S. o. S. 406, 1. [4] II, 7—9. Barn. 2, 10. Siehe oben S. 767. 242, 5. [5] II, 1. 2. III, 1. 4: Joh. 8, 31. 32. 14, 17. [6] II, 4—6: Joh. 13, 34. 35. 11, 21. 24. 15, 10. 12. S. o. S. 617. [7] II, 7—11. III, 7. 13, 27 ff, 15, 2. 17, 9. 12. [8] III, 15. II, 3: Joh. 20, 19. 21. 16, 32. 14, 27. [9] II, 12: Joh. 16, 22. 15, 11. 17, 13. Vgl. auch III, 4 m. 15, 13. Das seltene οὔτε—καὶ Joh. 4, 11. III, 10.

füllt[1]; der wie jener eifert gegen die neuen Verführer „des Fortschritts“ und in ihnen den Antichrist signalisirt[2]; der auch wie der Apokalyptiker sich des verblümten Stils der Allegorie bedient.

3. Der Name[3].

Der Briefschreiber der Presbyterepisteln nennt seinen Namen nicht. Ebensowenig thut es der Evangelist, der nur wie jener seine Stellung einigermassen als die eines Lehrers verräth. Ganz in dieser Art verfuhr der dritte Evangelist in seinem Vorwort, wo er ohne Namensnennung sich einführt; nur dass er sich durch die Widmung seiner Schrift an eine Einzelperson nicht als Gemeindebeamter oder Schulhaupt, sondern als Schriftsteller kundgibt. So war es aber überhaupt mit allen Evangelien und auch in den Schriften der christlichen Alexandriner. Somit bleibt der jüngste Evangelist nur dem literarischen Herkommen seiner Schriftart und Partei treu, wenn er in seinem Buche selber nicht weiter mit seinem Namen hervortritt.

Es wurde aber andererseits in der Gemeinde ebenso Sitte und naturgemässer Brauch, die christlichen Schriften unter das Patronat eines berühmten Namens aus der apostolischen Urzeit zu stellen; und zwar in doppelter Weise: einmal so, dass die Verfasser selbst unter dem Namen eines solchen Heiligen der Vorzeit schrieben, wie es schon die Verfasser der Apokalypsen und die alexandrinischen Weisheitsbücher thun; so die christlichen Briefsteller, die den Namen eines Paulus und Petrus und Jacobus annehmen, vielleicht auch der christliche Apokalyptiker, der als Johannes schreibt; oder so, dass die Gemeinde selbst dem namenlosen Werke einen hl. Autoren aussucht in mehr oder weniger historischem oder tendenziösem Sinn, wie es schon zu Papias' Zeiten mit den Evangelien und den christlichen Alexandrinern, dem Barnabas- und Hebräerbrief geschehen war.

---

[1] II, 1—6. [2] Mit II, 10, 11 stimmt (oder darauf beruht?) das Benehmen des Johannes in der Sage von seinem Zusammentreffen mit Kerinth im Bade, Iren. III, 3, 4. (Eus. IV, 14, 6. III, 28, 6 cf. Epiph. h. f. 30, 24). [3] Vgl. zur Liter. bes. in Schenkels B.-L. Holtzmann's Artikel: Apokalypse u. Johannes (der Ap., Briefe, Presb.) u. die „Papiasliteratur“ bei Weiffenbach, Papiasfragm. u. Jahrb. f. pr. Th. 1877, 3. 4. Holtzmann, Z.-Schr. f. w. Th. 1880, 1.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte, welche zwischen beiden Methoden schwanken, indem das erstere auf eine bestimmte Persönlichkeit hindeutet, die letztere durch die Wirquelle sogar dem Verfasser in der berichteten Geschichte die Rolle eines Augenzeugen und Mitspielers zuwenden will[1].

So konnte nun auch der neue Evangelist, wenn er auch sein Buch nicht direct unter dem Namen eines Apostels oder apostolischen Mannes erscheinen lassen wollte, doch in der Art des dritten Synoptikers und der Acta andeuten, wen er unter den Heiligen der christlichen Urzeit am liebsten zum Paten seines Geisteskindes haben möchte. Wen aber konnte er am besten dazu wählen, um sein Evangelium am geschicktesten in der Welt einzuführen und ihm eine günstige Aufnahme zu verschaffen nicht blos bei seinen Anhängern, sondern auch, wie „der Presbyter" in den Briefen mit seiner Lehre anstrebt, bei fremden Gemeinden, vor Allem Asiens?

Die gefeiertsten Namen der Apostelzeit: Paulus, Petrus, Jacobus, sogar Matthäus und die Apostelschüler Marcus und Lucas waren schon verbraucht in Parteien oder Schriften. Dagegen der dritte im heiligen Triumvirat der Urapostel, der namentlich bei Lucas als der zweite unter den Zwölfen erscheint, ja im Ebionitenevangelium und einer ähnlichen apokryphischen Schrift als Erstling der Apostel, war wenigstens noch kein Parteihaupt geworden[2]. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wird vollends diesem Apostel die damals noch hoch geschätzte Apokalypse zugeschrieben[3], und ebenso scheint schon dem Verfasser des Nachtrags zum Johannesevangelium und seiner Umgebung der Apostel Johannes der Seher der Apokalypse zu sein, welcher die Zukunft des Herrn, die er selbst beschrieb, nach dem Glauben der Brüder noch erleben sollte. Ja der Evangelist selber beruft sich auf den Apokalyptiker in einer Art, dass es naheliegender und naturgemässer scheint, er meine damit den Apostel, der vorher ausdrücklich erwähnt ist[4]. Jedenfalls trat

---

[1] Aehnlich auch das Ebionitenevangelium, wo Matthäus als Verfasser angedeutet wird. [2] S. 672. Duae Viae (bei Clem. Alex. Str. II, 20, 100) siehe Hilgenfeld, N. T. extra Can. IV. p. 95. 105. [3] Just. Dial. 81. [4] 19, 35 f. doch ist der Fall nicht ausgeschlossen, dass der Evangelist auch Lieblingsjünger und Apokalyptiker unterscheidet, ja gerade die eigenthümliche Charakteristik des

allmälig als ein Seitenstück der römischen Petrussage die Tradition von einer Wirksamkeit und einem Primat des Apostels Johannes in des Paulus kleinasiatischem Wirkungsfelde, speciell in Ephesus, hervor und mehr und mehr galt Johannes als Apostel Kleinasiens; eine Tradition, die insofern nicht ohne historischen Grund ist, als allerdings nach Ausweis der Apokalypse schon im Jahre 69 in den kleinasiatischen Gemeinden die urapostolische, judenchristliche Partei solchen Einfluss hatte und solche Machtansprüche erhob, dass sie die paulinische Richtung verketzern und den Gemeinden im Namen Christi und seines prophetischen Geistes gebieten konnte. Wenn nun auch die Apokalypse nicht von dem Apostel herrührt, sondern von einem andern Johannes, etwa dem bei Papias in chiliastischem Lichte erscheinenden „Presbyter Johannes", der den Herrn noch geschaut, so konnte doch sehr frühe, bald nach dem (etwa 100 erfolgten) Tode des letztern und vor der Entstehung des Evangeliums sogar in Ephesus selber die Apokalypse leicht dem Apostel Johannes zugeschrieben und überhaupt verschiedene Züge aus dem Leben des Apostels Johannes und des Jüngers Johannes, ja am Ende gar die beiden Persönlichkeiten selber vermischt werden, wie es thatsächlich in demselben Kleinasien mit dem Apostel und Evangelisten Philippus geschah, vielleicht schon in der Apostelgeschichte, bestimmt aber in unserm Evangelium[1].

Wie dem nun aber auch sei und wie der vierte Evangelist zu diesen Fragen sich stellte, in allen Fällen musste es seinem Buche als Empfehlung dienen, wenn es sich unter das Patronat dieses Namens Johannes stellte. Dieser war immerhin der Jünger, der des Herrn Herrlichkeit geschaut auf dem Verklärungsberg und seinen Kampf miterlebt in Gethsemane, der sich den Sitz zur Rechten Christi erbitten durfte und im Namen der Zwölfe reden und handeln, wie er denn auch zu den Ersterwählten gehörte[2]. Wenn nun dazu noch für Kleinasien die historische Erinnerung an den vor einem Menschenalter verstorbenen Presbyter Johannes, neben Aristion der einzige an oder in das zweite Jahrhundert hereinragende Jünger, der noch den Herrn geschaut

letzteren weicht von der im vierten Evangelium geläufigen Bezeichnung des Apostels Johannes bedeutsam ab.

[1] Eus. V, 24. Siehe oben S. 408 und 764. [2] Matth. 17 (Marc. 10, 35 ff.) 26, 37. Lc. 9, 49. 54. 5, 9 ff. 22, 8.

hatte und an den vor zwei Menschenaltern schreibenden Apokalyptiker Johannes kam: so war der Name Johannes gefeiert und wichtig genug, um ihn zum Schutzpatron einer Richtung und Schrift zu machen. In der ganzen Methode des vierten Evangelisten aber liegt es begründet, dass zwei oder drei Gestalten zusammengeschaut werden in einer und dass späterlebende Persönlichkeiten in die Geschichte Jesu zurückverlegt werden. Und somit ist es durchaus möglich, dass der Evangelist mehr oder weniger bewusst that, was die Sage unbewusst vollzog, nämlich die verschiedenen Johannes in einer Person zu verschmelzen und diese zum Träger einer Idee und zum Typus einer Richtung zu machen.

Als eine solche Gestalt erscheint nun offenbar der Lieblingsjünger des Evangeliums. Er ist der verklärte Apostel Johannes, der erste Anhänger, der treue Nachfolger des Gotteslamms auf allen Wegen; er ist der Vertraute im vollsten Sinn, dem sein Wunsch an Christi Seite zu sitzen gewährt ist, „der Seine, den Er lieb hat“ in ganz besonderer Weise. Er ist aber auch als idealisirter Apokalyptiker gezeichnet: der ungenannte Erstling sieht und begleitet Jesus als das Gotteslamm, wie es die Apokalypse malte, und er allein erfährt das Geheimniss des Antichrist's durch die Offenbarung Jesu; er ist der priesterliche Jünger, bekannt und verwandt mit dem wahren, wie mit dem typischen Hohepriester und er hat gesehen und bezeugt, dass der freventlich Durchstochene als das wahre Passahlamm geschlachtet ist; er erhält vom Herrn am Kreuz die Sorge und Pflege der Gemeinde, gleichwie der Apokalyptiker von dem Menschensohn in seiner Erhöhung Weisung erhält für seine Kirche. Endlich erscheint der Lieblingsjünger als der langlebende „Aelteste“, als „Presbyter Johannes“, der da so lange „bleibt“, dass es den Christen scheint, als sollte er „nicht sterben“, sondern noch die Zukunft des Herrn erleben als der Einzige, der lebend ihn bei seiner ersten und zweiten Parusie schaut.

Deutlich will nun auch der Evangelist diesen bevorzugten Jünger als Haupt seiner Partei, und was enge damit zusammenhängt, auch am liebsten als Patron seines Evangeliums, als der literarischen Kundgebung, als des Kanons seiner Richtung, angesehen wissen. Diesen Wunsch gibt er bestimmt durch verschiedene weitere Andeutungen noch unverhohlener zu verstehen.

Er lässt vor allem ihn vom Anfang an „seit der Taufe Johannes bis zu seiner Aufnahme“, am Kreuze und Grabe, überall als Zeugen dabei sein; er gibt sich von Anfang kund als Augenzeuge von Christi Herrlichkeit in einer Weise, dass man dies ebenso wohl für geistiges als auch für leibliches Schauen halten kann, letzteres um so mehr, da man bestimmt an die Scene auf dem Verklärungsberge erinnert wird[1], und so beruft er sich auch am Ende in ebenso eigenthümlicher zweideutiger Weise geradezu auf Johannes in Apokalypsi. Als Johannes will sich der Verfasser in versteckter Weise durch das ganze Evangelium kundgeben durch die auffallende Art, wie er den Lieblingsjünger einführt als unbenannt und doch bekannt, durch Auslassung des Namens und dafür umständliche Bezeichnung desselben, insbesondere auch dadurch, dass er im Gegensatz dazu den Täufer nie nach seinem Beruf und seiner Stellung, sondern einfach und geradezu mit seinem Namen als Johannes bezeichnet. Was der Evangelist aber so in verblümter Absicht vorbereitet und anstrebt, das hat er auch bald erreicht. Schon die frühesten Leser und die Herausgeber seines Werkes haben dem Missverständniss oder auch Einverständniss bezüglich des Verfassers Ausdruck gegeben und ohne weiteres des Apostels Johannes Verfasserschaft von dem Evangelium angenommen und beurkundet, und die Tradition der Kirche tritt ihnen mehr und mehr bei und alle katholischen Väter unterschreiben die Beurkundung: „Dieser“ Lieblingsapostel „ist der Jünger, der das“ Evangelium „geschrieben hat“[2].

Es erhebt sich hier die Frage: wie kann ein Lehrer des zweiten Jahrhunderts als der Verfasser eines neuen Evangeliums auftreten? Wie kann dieser vierte Evangelist vor seinem eigenen Bewusstsein und dem Bewusstsein der Gemeinden eine Darstellung eines Lebens und einer Lehre Jesu rechtfertigen, die nichts anderes ist als eigentlich das Ergebniss seiner eigenen Entwicklung und Erzeugniss seiner subjectiven Vorstellung von Christo? Und wie kann er insbesondere vollends vor sich selbst und für Andere sich mit dem Urapostel identificiren, der mehrere Menschenalter vor ihm gelebt hat und ein Mann ganz andern Geistes und Sinnes gewesen ist?

---

[1] Vgl. II Petr. 1, 17 ff. vgl. mit I Petr. 1, 10 ff. Hebr. 1, 1 f. [2] 21, 24.

Darauf ist nach dem Vorhergehenden zu antworten. Der Verfasser schreibt zunächst kein Evangelium, wie die andern sind und sein wollen. Nicht Geschichte, nicht Ueberlieferung will er geben, sondern Idee, Lehre; nicht das zeitliche Leben Jesu beschreiben, sondern das ewige Leben Christi; nicht die Stiftung der Christenheit darstellen, sondern das Wesen des Christenthums: das ist ihm Evangelium. Nicht wie Ihn Thomas und Judas auch geschaut nach dem Fleisch[1], sondern wie Ihn der Seher in der Apokalypse im Geiste sieht, als Menschensohn wandelnd unter seinen Gemeinden will er den Herrn schildern; wie Gott seinen Sohn dem Paulus geoffenbart hat, hat auch er ihn erkannt; wie dieser damit zum Apostel geweiht war, fühlt er sich zum Evangelisten berufen. Und der Christus, den er geschaut als Logos, ist ihm der Christus, sein Evangelium das Evangelium, so gut wie für die Propheten und Apostel; sein subjectives Christenthum ist ihm zugleich das objective, so gut wie dem Johannes und Paulus.

Auch Paulus weiss, dass er Christum verkündigt und Wahrheit redet und denkt auch heiligen Geist und Christi Sinn zu haben und in diesem christlichen Geist und Sinn Lehren und Gebote zu geben, obgleich er ganz andern Sinnes ist und uns ein ganz anderes Evangelium zu predigen scheint als die Urapostel. Auch er hat sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, ja berichtet sogar äussere Thatsachen als solche Offenbarungen Christi, das ist: er betrachtet seine Auffassung von solchen ihm sonsther bekannt gewordenen Ereignissen als Eingebungen des Geistes Christi, dessen Hauch er in sich weben oder aus der Schrift ihm entgegen wehen fühlte[2]. Aus demselben Geiste heraus weissagt auch der Johannes der Apokalypse. Er beschreibt Gegenwart und Zukunft Christi und der Kirche, das himmlische Wesen des Herrn und die göttlichen Rathschlüsse, ja er hört Christi Worte, schreibt seine Eingebungen als bestimmte Befehle des Herrn für die Kirche selbst nieder. Seine prophetischen und poetischen Gebilde sind ihm aber nicht willkürliche Compositionen, nicht subjective Vorstellungen und Einbildungen, sondern objective Weissagung und Wahrheit. Denn

---

[1] II Cor. 5, 16. Gal. 1. 2. S. 73. 368.

[2] I Cor. 11. 12. 14. 15. 7, 10. 25. 40. II Cor. 5, 16.

er holt bewusst und unbewusst seine Bilder und Vorstellungen, Gedanken und Worte aus den heiligen Schriften der Propheten und Apostel, dem Alten und Neuen Bund. Dazu fühlt er sich gebunden durch den heiligen Zwang apokalyptischer Kategorien und ergriffen von dem heiligen Geist der Prophetie. So weiss auch er, dass er aus Christi Sinn redet oder der Geist Christi aus ihm; daher er überzeugt ist und Andere überzeugen kann, dass er göttliche Offenbarung, dass er himmlische Gesichte und Reden des Herrn selber schreibt[1].

So wie Paulus und Johannes in Apokalypsi hat auch der Evangslist den Herrn geschaut, nicht in seiner Niedrigkeit, sondern in seiner Herrlichkeit, nicht als Davidssohn, sondern als eingebornen Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit, als den Logos, der Fleisch ward; und dieser dünkt ihm Eins mit dem Geistes-Menschen des Paulus und dem Menschensohn des Apokalyptikers, so verschieden auch diese Vorstellungen an sich sind. Und wie er den Herrn geschaut und erkannt in seinem Geiste und in der Schrift, im Leben der Gemeinde und in der geschichtlichen Tradition, so stellt er ihn auch dar in seinem Evangelium. Und auch „er weiss", wie jener, „dass er Wahrheit sagt", wenn er auch nicht greifbare Wirklichkeit schreibt, „und bezeugt es, damit auch ihr glaubet". Auch er ist sich bewusst, wie Paulus, sein Evangelium sei doch „kein anderes" als das allgemeine Eine und „kein Engel vom Himmel kann ein anderes verkünden", und bekennt: ich glaube, darum rede ich, und die Seligkeit, welche diese Predigt wirkt, ist „aus Glauben zum Glauben"[2]. Er gehört zu den Propheten und Evangelisten, den Hirten und Lehrern, welche Paulus in den letzten Zeiten, als die Gnosis neues Leben und frische Bewegung in die Christenheit brachte, dazu berufen erklärt, die Kirche Christi zur vollen Mannesreife emporzuführen und aufzuerbauen, zu einer Zeit, wo nach christlichem Bewusstsein der Himmel offen steht und Christus niedersteigt und solchen Organen seines Geistes Gaben verleiht, um die Christen zur vollen Weisheit und Erkenntniss zu führen. Der heilige Geist der Wahrheit, der Geist der christlichen Tradition und der Prophetie[3], der in die Ver-

---

[1] Ap. 1—3. S. 71 f. 367—370. 10, 10 ff. II Cor. 4, 13. I Petr. 4, 11.

[2] 19, 35. Gal. 1, 6 ff. Röm. 1, 16 f.

[3] Vgl. 20, 29 f. als Hinweis auf I Petr. 1, 8 ff.

gangenheit reicht und in die Zukunft, strömt als lebendiger Quell von Christus aus und wird in denen, die davon trinken, selber zur Quelle lebendigen Wassers. Und aus diesem Strome hat auch der Evangelist getrunken und ist beredt geworden und sein Buch selber zum Strome um Andere zu tränken. Davon redet auch der Evangelist. Er kennt den heiligen Geist als Leiter in alle Wahrheit, als den Geist der Wahrheit, der in den letzten Zeiten Vieles offenbarte, was Jesus einst seinen Jüngern zu sagen hatte, was sie aber noch nicht tragen konnten. Dieser Geist der Offenbarung und Prophetie redet nicht von sich selber, sondern was er als Tradition hört, das redet er, und auch Neues, Werdendes thut er kund. Aus dem, was Christus einst auf Erden den Seinen als heiliges geistiges Erbe hinterliess, nimmt er's und somit verherrlicht er und der sein Organ wird, der Evangelist, den Herrn[1]. Das ist der Rechtsbrief, auf den der Verfasser sich beruft, den er selber aus den alten Worten des Herrn in neue Sprache umgeschrieben hat[2]. Auch er fühlt sich gebunden durch die heilige Ueberlieferung, durch Christi Wort und Werk, aber er fühlt sich auch getrieben und gedrungen durch den Geist Christi, der da ist ein Geist der Freiheit und nicht des tödtenden Buchstabens, ein lebendiger und belebender Hauch, der das Herz erfüllt, dass es aus seiner Fülle die grossen Thaten Gottes mit neuen Zungen preist und als schöpferischer Odem neue Gebilde gestaltet aus dem ewigen Stoffe der christlichen Geisteswelt. Wie Paulus sein System aus Offenbarung herleitet, so auch der Evangelist, und wie der Apokalyptiker, so ist auch er des Glaubens, dass die Ideenassociationen, die ihm als poetische Bilder vor dem innern Auge auf dem Gesichtsfelde der Phantasie vorbeiziehen, nicht Hirngespinnste, sondern wahrhafte von Christi Geist erzeugte und aus seiner Seele geborne Ideen und Thatsachen seien, weil sie ihm in sich und in seinem Gottes- und Christusglauben und in der Schrift gegründet standen.

So steht der vierte Evangelist auf völlig demselben Rechts-

---

[1] Eph. 4 s. o. S. 159. [2] 16, 12—15. 14, 17. 26. 17, 20 f. II Petr. 1, 21. S. 269 ff. 623 ff. 640 ff. 717 cf. Iren. III, 11: „Das Johannes-Evangelium weisen Andere ab, um die Gabe des Geistes zu verwerfen, der in den letzten Zeiten ins Menschengeschlecht ausgegossen ist". — Ein innigerer Zusammenhang des Evangeliums mit dem Montanismus besteht meines Erachtens so wenig als aus dieser Aeusserung des Iren. ein solcher für ihn erschlossen werden darf.

boden, wie der Apokalyptiker, nur dass seine dogmatischen und dichterischen Kategorien alexandrinischer Art sind statt palästinensischer. Aber beide sind nicht nur einander nicht entgegengesetzt, sondern nahe miteinander verwandt. Und wie in essenischen Kreisen der apokalyptische Stil blühte, so allmählig auch der allegorische. Ja die apokalyptische Methode ist gewissermassen nur eine Art der Allegorie. Diese Verwandtschaft hat der Evangelist auch gekannt, er fühlt sich von der Offenbarung angezogen, ja sein Geist ist an ihrem dichterischen Feuer entzündet. Das Buch des alten Sehers hat er selber — und mit ihm sein ganzes Geschlecht — anders gelesen, als es geschrieben war, die zeitliche sinnliche Vorstellung, die durch die Wirklichkeit der Geschichte antiquirt wurde, ward vergeistigt, die Apokalypse verklärt; verklärt wurde aber damit auch der Seher, der diese Offenbarung geschaut. Das Leben des erhöhten Herrn im Himmel und auf Erden, in Zeit und Ewigkeit, seine erste und künftige Erscheinung, sein Weben und Walten in der Kirche und Geschichte, sein Kampf mit der Welt und ihrem Fürsten und sein Sieg über sie, der neue Himmel und die neue Erde, da Gottes Wohnung bei den Menschen als seinen Kindern sein wird und der Lebensstrom seines Geistes und seiner Seligkeit alle Dürstenden tränkt, da kein Tempel noch eine heilige Stätte sein wird, sondern Gott selbst und das Lamm ihr Tempel ist, und ihre Sonne und ihr Mond, da sie ihn schauen von Angesicht zu Angesicht: das ist das Thema des Apokalyptikers, wie des Evangelisten, und dem einen wie dem andern „hat Gott der Herr der Geister der Propheten seinen Engel gesandt seinen Knechten zu zeigen, was geschehen sollte“. Und jeder hat dies verkündigt, „je nachdem ihm der Geist gab auszusprechen“, „denn es sind mancherlei Gaben, der Geist aber ist derselbe“, „und dem einen ist gegeben die Prophetie, einem andern die Rede der Gnosis nach demselben Geist“ [1]. Jedem aber bezeugt der Herr und er selber schreibt: „Diese Worte sind zuverlässig und wahr. Selig, wer sie hält, die in diesem Büchlein geschrieben sind“ [2].

„Und ich bin Johannes, der dieses hört und sieht“, so schreibt der Apokalyptiker, als ob er lebe in ewiger Gegenwart. Und

[1] Act. 2, 4. I Cor. 12, 4—10. [2] Apoc. vergl. bes. 1. 5. 12—14. 19. 20. 21, 1—22, 7.

dieser Jünger der nicht stirbt, den fühlt der neue Seher in sich aufgelebt, der Geist jenes ist's, der ihn begeistert, und seine Schrift ist's, die er erneuert im Dichten und Denken seiner Zeit. Vor ihm entrollt liegt das grosse Buch der göttlichen Rathschläge, das heilige Bibelbuch, geöffnet durch das Lamm, das allein es zu entsiegeln vermag und der Adlerblick des Sehers sieht im Geiste alles zugleich geschehn und seine Hand bildet es ab in lebendiger Handlung; aber ein besonderes Büchlein hat er verschlungen und besonderes Neues geweissagt als ewiges Evangelium. Dies Büchlein, das ihn besonders zum Reden und Schreiben drängt, ist die Apokalypse[1]. Darum betrachtet er sein Buch als einen Ausfluss dieser. Nicht als Berechtigung etwa, sondern als heilige Verpflichtung muss er es fühlen, seine Schrift als Werk und Verdienst des heiligen Propheten anzusehen und gelten zu lassen, von dessen Geist er sich getrieben fühlt, und wie die Weisheit von einem Verehrer des weisen Salomo zu dessen Ehre geschrieben ward[2], so sollte das Buch des Verehrers jenes Sehers sein und heissen: Evangelium nach Johannes. Freilich nicht des historischen, wirklichen Zwölfjüngers und chiliastischen Apokalyptikers, sondern des idealisirten, des Jüngers, der am Busen des Logos lag, wie der Sohn am Busen des Vaters, nicht des Johannes nach dem Fleische, sondern des Johannes nach dem Geiste, wie er ein Jahrhundert nach des Herrn Hinscheiden ihn in alle Wahrheit geleitet hatte.

Und dieser Geist der Wahrheit, wie er in der Christenheit webt, hat für ihn gezeugt und sein Zeugniss als Wahrheit bekundet. Die Kirchengeschichte hat dem Evangelisten Recht gegeben in seiner Identification mit dem Vertrauten und Busenjünger; und nicht blos aus einem äusserlichen Grunde, einem Missverständniss oder Parteiinteresse, sondern weil er den Beweis des Geistes und der Kraft gegeben hat, dass sein Evangelium ein rechtes und wahres und ewiges ist und der Evangelist der ideale Jünger, dessen Gestalt er selbst geschaffen oder doch mit hat schaffen helfen. Johannes ist das unerwartete nachgeborne und gottgeborne Geisteskind des schon betagten Ur-

[1] Ap. 5. 10. [2] So, heisst's im Murator. fragm. l. 68—70, sei's mit den beiden kleinen Briefen und dem Apostel Johannes. Vgl. Tert. bapt. 17. Da sagt der Verf. von Paulus et Thecla: id (d. i. quasi titulo Pauli de suo cumulare) se amore Pauli fecisse.

christenthums, „voll heiligen Geistes und Kraft des Herrn und Viele sollten durch seine Geburt erfreut werden und viele dem Herrn zugewandt. Und des Herrn Hand war mit ihm, dass man staunen musste: Was soll aus diesem Kindlein werden?“ Schweigend trug der prophetische Vater seinen Namen als gottgewollten im Geiste; aber obgleich Niemand aus seiner Verwandtschaft also hiess, so sagte doch die Mutter Kirche, und der Vater nickte dem zu: Johannes soll sein Name sein![1]

[1] Luc. 1.

Dritter Abschnitt.

Schicksale.

1. Der Text.

Das Johannes-Evangelium ist ein in sich so festgeschlossenes planvolles Buch, dass nichts dazu und nichts davon gethan werden zu können scheint, ohne seine Einheit und Symmetrie zu stören. Zuthaten müssten sogleich als unberechtigte Episoden erscheinen, unzulässig wie im Drama; dagegen Ausscheidungen sogleich als Lücken empfunden. Ferner ist die Gedankenwelt, der dichterische Geist, die Compositions-Methode und die stilvolle Form des Verfassers so eigenartig und charakteristisch, dass jede Abänderung leicht als solche bemerkbar würde, wofern nicht in allen Stücken diese Art des Verfassers nachgeahmt wäre.

Freilich ist solche Nachahmung nicht unmöglich; ja in gewissem Sinne gerade wieder recht leicht, da ja das hervorstechende Eigenthümliche am stärksten in der Seele des Schülers sich einprägt und gerade der besondere Stil des Meisters von den Jüngern zur ausartenden Manier gepflegt wird. Insbesondere leicht war solche Nachahmung im Einzelnen gerade bei Johannes, sofern die Composition bei ihm — vor allem von dem Schüler — als eine musivische Arbeit angesehen wird, die hauptsächlich Technik zu erfordern scheint, welche Epigonen mit besonderem Fleisse zu üben pflegen. Ferner ist in Betracht zu ziehen: die

Fäden, aus denen das Gewinde des Textes zusammengedreht ist, sowie die Blätter und Blumen die es schmücken, sind so mancher Art und dienen so manchem Zweck, dass wohl da und dort einmal etwas ausgehen konnte, wo man es erwartet und wieder ein neues hereinkommen, wo man nicht gleich die Berechtigung und Absicht erkennt. Daher die andere Erscheinung, die sich bei dem Buch geltend macht, dass, wenn man einmal anfängt, darin Glossen oder Lücken, Umstellungen oder Abänderungen zu suchen, an allen Orten und Enden Einem solche entgegenzutreten scheinen. Endlich ist zu bedenken, so sehr das Werk aus einem Gusse zu bestehen und in einem Zuge hin geschrieben zu sein den Anschein hat, so zusammengesucht ist doch sein Material, so sehr ist es durch Studium und also allmählich entstanden. Ja die Schrift ist nicht blos im allgemeinen für den Schulgebrauch geschrieben, sondern mochte lange Zeit dem Verfasser selbst zu seinem eigenen Handgebrauch gedient haben. Das johanneische Evangelienbuch ist ja unter allen neutestamentlichen Schriften am wenigsten aus gelegentlicher Veranlassung und für ein vorübergehendes Bedürfniss geschrieben.

Dies Alles ergibt die Möglichkeit und legt die Wahrscheinkeit nahe, dass von dem Verfasser selbst kleinere und grössere Nachträge eingefügt worden sind. So zum Beispiel in mehreren Reden, wo parallele Gedanken und Weiterführungen eines vorher angefangenen Themas ordnungslos gehäuft sind[1]. So erklären sich vielleicht — ausser durch die Rücksicht auf die Quellen — manche ganz abrupte Sätze oder Abschnitte, wie sie bei einem ruhig fortlaufenden Gedankengang, ja selbst bei der manchmal springenden Ideenassociation nicht immer sich einfinden und einfügen[2]. Namentlich bemerkenswerth sind die kleinen und kleinsten Abschnitte, wo neue Wendungen im Gespräch eintreten, überhaupt das Zerstückelte und Unterbrochene der Ausführung, während doch wieder ganz plötzlich an den Faden der Rede angeknüpft wird, sogar bei einer ganz andern Gelegenheit. Eben so werden die Rückweisungen auf frühere Reden, ja die förmlichen Citate aus denselben zu erklären sein[3].

---

[1] Vergl. 5, 31—47. 10, 1—21. 14, 14—31. 16, 3 mit 15, 21. [2] 2, 17. 4, 44f. 5, 21—31. 12, 23—36. 13, 15—19. 16, 25—33. [3] Besonders cc. 5—8. Vgl. 5, 20 Forts. v. 31; 40 Forts. v. 43; 42 Forts. 44; 39 Forts. 46. 7, 18 Forts. 24;

Am merkwürdigsten sind in dieser Hinsicht der neue Ansatz in den Abschiedsreden, nachdem anscheinend ein Schluss gemacht war, und der Nachtrag im letzten Kapitel, welcher nach dem scharfmarkirten Abschluss des Buchs nur als späterer Anhang angesehen werden kann. Vor beiden Abschnitten ist der schliessende Absatz stehen geblieben, so dass man den Eindruck erhält, der Schreiber des Nachfolgenden sei ein fremder, der aber aus Pietät an den Worten des Evangelisten selbst nichts habe ändern wollen. Doch sind Stil, Gedanken und Composition in diesen Nachträgen dem Uebrigen so gleichartig, dass man wol mit Unrecht auf eine andere Hand schliessen dürfte.

Am meisten gilt dies von dem Dreikapitel-Büchlein, das in den Abschied Jesu eingefügt ist. Es erscheint dem ganzen Plan des Evangeliums angepasst und doch wieder in sich einheitlich abgerundet; ist also ganz nach der Schablone johanneischer Gespräche gebaut, welche am Ende wieder sich zu dem Anfangsgedanken zurückwenden. Es enthält Reminiscenzen, ja geradezu Citate aus dem Vorhergehenden[1]; aber auch neue Gedanken; und was es bringt, ist überhaupt so wenig unerwartet oder gezwungen, dass man vielmehr all diesen Redestoff bei dieser Gelegenheit suchen würde. Wie schon angedeutet, hat nach dem Vorgange der Synopsis der Evangelist scheint's eine kürzere Abschiedsrede im Sinne gehabt und dieser im 14. Kapitel einen Ausdruck geben wollen. Aber hinterher mochten ihm gegenüber den öffentlichen Reden an die Welt die intimen Ergiessungen an die Jünger zu kurz gekommen zu sein scheinen; und die Gelegenheit war gar zu verlockend, hier im Kreise der Vertrauten als dem Typus der gesammten christlichen Jüngerschaft Reden einfliessen zu lassen, welche den Trostbriefen der Apostel an die Gemeinden entsprechen; so dass der Verfasser um dieser willen, von denen doch das Buch zunächst gelesen war, noch einige Blätter mit Ergüssen aus dem Herzen Jesu füllte und in sein Evangelium einschob, wodurch sich der Abschied Jesu zwei- und dreimal so lange ausdehnt. Dadurch werden die zwei Verse,

---

8, 40 Forts. 5f.; 15 vergl. mit 1—11. 10, 21 vergl. mit 9. 13, 33 mit 16, 17. 14, 12. 15 m. 15, 16.

[1] 15, 7 = 14, 13; 15, 8 = 14, 12 vgl. 13, 35; 15, 10. 9 = 14, 21. 15, 11 = 14, 25—28. Aehnlich ist's mit dem Büchlein Elihu Job. 32—37.

zwischen die sie eingeschoben sind, weit auseinandergerückt, so dass sie jetzt als zwei weit getrennte Pfosten erscheinen, die einst neben einander standen. Dass sie der Einschiebende noch neben einander vorfand, verräth sich vielleicht daraus, dass er mit dem Bilde vom Weinstock beginnt, weil er nämlich an jener Stelle den „Garten" erwähnt fand, der leicht den Grund und Anschluss dafür darbietet.

Es könnte verwundern, dass der Verfasser des Einschiebsels sich nicht die Mühe gibt, seine Zuthat vornen und hinten anzukitten. Aber eine solche Nachlässigkeit ist durchaus nicht ohne Beispiel, besonders im A. T., wo die Diaskeuasten oft ohne alle Vernähung den neuen Lappen auf das alte Kleid nicht flicken, sondern hängen. Auch konnte man sich zur Noth behelfen, wie man sich bis jetzt beholfen hat mit der Erklärung: Jesu selbst ist das Herz so voll, dass er nach dem 14. Kapitel noch nicht gehen mag oder das Uebrige auf dem Wege spricht, und der Evangelist hat gerade hier einen Beweis seiner historischen Treue gegeben. Doch war schwerlich der Verfasser sich eines solchen Kunstgriffs bewusst. Vielmehr hat er sich wol gar nicht um die genauere Motivirung und Location der Reden gekümmert. Damit bleibt er gerade der Manier des Evangeliums treu, welches z. B. im sechsten Kapitel die Abendmahlsrede, die „jenseits des Meeres" anfängt, zur Verwunderung des Lesers, der nicht weiss wie er plötzlich dahin gekommen ist, in der Synagoge zu Kapernaum endigen lässt[1]. So überlässt es der Verfasser auch hier dem Leser sich zurechtzufinden und die widersprechenden Angaben zurechtzulegen. Nur eins scheint er geändert zu haben, nämlich 14, 30 hat es gewiss geheissen: „Ich werde mit euch nicht mehr reden"; da hat der Einschiebende ein „viel" eingeflickt.

Weniger zuversichtlich kann man die Verfasserschaft behaupten bei dem Endkapitel[2]. Ausser einigen sprachlichen Besonderheiten lassen die Erwähnung der Zebedaiden, von denen Jacobus im Evangelium selbst gar keine Stelle hat, ferner die gar zu umständliche Bezeichnung des Lieblingsjüngers die Erzählung verdächtig erscheinen. Dazu kommt noch die Tendenz,

---

[1] 6, 25. 59. [2] Vgl. Hoekstra, Th. Tydschr. 1867, p. 407 ff. Hilgenfeld, Z.-Schr. f. w. Th. 1868, p. 434 ff.

den Petrus zu reïnstalliren und vor Allem die Erwägung, dass nach dem Plane des Buches die Apostelgeschichte eigentlich in die Geschichte Jesu selbst verwebt ist, während hier besondere Zukunftsbilder gegeben werden, gleichsam ein kurzer Abriss und Ueberblick der Kirchengeschichte in Programmbildern, wie es die Kanahochzeit und Tempelreinigung im Leben Jesu sind.

Doch lassen sich diese Bedenken grösstentheils heben zu Gunsten einer Abfassung des Stückes durch den Evangelisten. Zunächst erklären sich die sprachlichen Auffälligkeiten zum Theil aus den zugrundeliegenden Stellen der Synopsis oder Acta. Ebenso stammen die Zebedäi-Söhne aus dem synoptischen Fischzug Petri bei Lucas am Fünften, und aus diesem wird's auch zu erklären sein, dass der sonst bei Johannes bevorzugte Andreas nicht, oder doch nicht mit Namen genannt ist. Die eingehende Bezeichnung des Johannes mag diesen möglichst bestimmt als den Apokalyptiker errathen lassen, wie sich's dann auch am Schlusse zeigt. Die Tendenz des Abschnittes ist auch nicht eine durchaus Petrus günstige, denn wenn er ihn erhebt, demüthigt er ihn zugleich: er kündigt ihm mit der Herstellung auch die Sühne seiner Sünde an; während der Jünger, welcher liebt und schweigt, gerade so sichtlich vor ihm ausgezeichnet wird, wie in dem Evangelium. Endlich lässt sich dieser kirchengeschichtliche Anhang nicht nur damit entschuldigen, dass eben im Evangelium selbst sich keine rechte Stelle fand für diese den Verfasser so anmuthende Allegorien-Geschichte des Fischzugs, die er mit sichtlicher Vorliebe ausschmückt; sondern die eigenthümliche Parallele, in welcher diese beiden Programmbilder einer Apostelgeschichte zu denen des Lebens Jesu stehen, kann auch auf die Vermuthung bringen, dass der Verfasser des Evangeliums wie Lucas nun auch eine ähnliche Acta-Schrift zu componiren die Absicht hatte und mit diesen beiden Scenen den Anfang machte. Diese Absicht wäre freilich nicht ausgeführt worden und in dem Kapitel ein Fragment zu sehen. Gerade angesichts eines solchen Bruchstücks erklärt sich dann um so leichter die Schlussbemerkung, dass die Thaten Jesu nur unvollständig verzeichnet seien und alle Versuche sie vollständig zu schildern immer Stückwerk bleiben müssten.

Bei alledem bleibt mancherlei auffällig und ist nicht ausgeschlossen, dass die Schule diese nachträgliche in der Manier

des Meisters componirte Erzählung beigefügt hat, sei's als kleinen Anhang, sei's als Ansatz zu einem unvollendeten zweiten Theil des Schriftwerks, der die kirchengeschichtlichen Beziehungen des Evangeliums für sich herausstellen sollte. Damit stimmt die auffällige Bemerkung, dass dies Stück bei Irenäus unerwähnt bleibt.

Bestimmt aber wird eine solche Anfügung zu finden sein in den beiden letzten Versen des Ganzen. Dass diese naturnothwendig zu dem gesammten Abschnitt gehören, kann man nicht mit Erfolg behaupten. Vielmehr ist das Kapitel in seinen beiden Bildern völlig klar und befriedigend abgeschlossen ganz in derselben Weise wie das Eröffnungskapitel des Evangeliums mit den beiden Programmbildern des Lebens Jesu. Der erste Auftritt ist hier wie dort durch die Zählung einer segensvollen reichen Herrlichkeitsoffenbarung Jesu abgegrenzt; der zweite schliesst in beiden mit einer missverstandenen Weissagung, deren Wortlaut und wahrer Sinn gegen falsche Deutung sicher gestellt wird[1]. Weiter bedarf es keines Abschlusses, sowenig als der Evangelist selber in seinen verschiedenen Perikopen einen solchen hat; das Abgebrochene wäre also gerade der Manier des Evangelisten entsprechend. Wohl aber erscheinen die beiden Schlussbemerkungen nöthig als Abschluss des ganzen Buchs. Sie nehmen sich wie ein Nothdach aus über zwei Säulen, die neben dem Tempel des Evangeliums auf erweitertem Baufeld als Propyläen eines neuen Heiligthums errichtet sind, ohne dass es zu einem wirklichen Ausbau kommt. Sie sind aber benutzt um den Namen des Apostels zu verewigen, unter dessen Patronat der Meister sein Werk geschaffen. Und wie es zu geschehen pflegt bei solchen Monumenten, ist nicht der Name des Baumeisters, sondern der des Bauherrn genannt, der, wie jener bescheiden meint, die Kosten des Werkes bestritt.

Dieses Epigramm ist aber wenn auch im Sinne, doch aus einem andern Bewusstsein geschrieben als dem des Verfassers. Wo dieser sonst hervortritt, unterscheidet er sich als Schreiber deutlich von seinen Lesern[2]. Nur einmal im Prolog stellt er sich scheint's mit diesen auf eine Linie, wie der Verfasser des Hebräerbriefs[3], indem er aus dem allgemeinen Bewusstsein der Christenheit, höchstens aus dem zeitlich und geistig dem Quell

[1] 2, 11. 20ff. vgl. m. 21, 14. 23. [2] 19, 35. 20, 31. [3] 1, 14. Hebr. 1, 1f.

des christlichen Wesens näher als die Leser stehenden Bewusstsein besonderer Jüngerschaft von der Erfahrung der Sohnesherrlichkeit des Logos Jesus redet. Dagegen in dieser am Schlusse stehenden Beurkundung der Verfasserschaft des Buches unterscheidet sich der Schreiber bestimmt von dem Evangelisten und stellt sich auf Seiten der Leser des Evangeliums. Zu diesem könnte demnach noch das 21. Kapitel ohne Zwang gerechnet werden, während die beiden Schlussverse einem Abschreiber, bezw. einem Verbreiter oder Herausgeber des Buches angehören. Sie gleichen den Unterschriften, welche allmählig unter den Briefen Pauli üblich wurden und kritische Vermuthungen und Bemerkungen älterer kirchlicher Schriftsteller oder Abschreiber über die Abfassung der heiligen Schriften enthalten. Aber diese beiden Verse stehen schon in den ältesten Handschriften, werden in keiner [1] ausgelassen oder verdächtigt, scheinen also von Anfang dagewesen zu sein, oder sehr frühe beigefügt von dem oder den Herausgebern — ein einzelner ist dies wohl, wie das „glaub ich“ andeutet, aber dass er's im Sinn und vielleicht Namen mehrerer thut, drückt das „wir wissen“ aus. Dies Verhältniss reflectirt die ständige Sage, die sich schon im Muratorium findet, dass Johannes sein Evangelium unter Aufforderung seiner Bekannten oder an Bischöfe und Gemeinden bezw. unter Approbation seiner Mitjünger geschrieben habe, so dass also das Schlusswort die offizielle Beurkundung der Verfasserschaft und Glaubwürdigkeit des Johannes durch seine Kollegen oder Schüler enthalte [2].

Auf welche thatsächliche Entstehung dieser Subscription weist aber nun ihr Wortlaut hin? Dass nicht kurz und einfach der Apostel Johannes als Verfasser genannt, sondern mit einer gewundenen Umschreibung auf ihn hingewiesen wird, könnte als ein Zeichen angesehen werden, dass hier das bewusste Streben vorliegt, einer Parteischrift durch pseudonyme Unterschiebung einen den Lesern sympathischen apostolischen Verfasser zur Hebung ihrer Autorität zu verschaffen; und dass ausdrücklich ein Leumundszeugniss für die Wahrhaftigkeit desselben nöthig erachtet wird, scheint die Erwartung eines Widerspruchs anzu-

[1] Nur ℵ*. [2] Mur. Z. 10—16. Clem. Alex. bei Eus. VI, 14, 7 vergl. III, 24, 1. Hier. de vir. ill. 9.

kündigen, der von vornherein durch geistesverwandte Eideshelfer niedergeschlagen werden soll. Doch lässt sich die ganze Sachlage auch einfacher erklären. Aus dem Verse des Prologs: „wir sahen seine Herrlichkeit“ zieht der Leser des Evangeliums und Schreiber der Subscription den Schluss, dass der Verfasser ein Apostel sei bzw. sein wolle, und zwar einer der drei Vertrauten, welche namentlich in das Geheimniss der Verklärung eingeweiht waren; und ebenso in der Berufung auf den Apokalyptiker als Zeugen oder „Gewährsmann dieser Dinge“ findet er die Bestätigung, dass der Evangelist auch Schreiber der Apokalypse und beide also identisch mit dem Apostel Johannes seien. Sind nun freilich auch diese beiden Schlüsse in Bezug auf diese zwei Stellen kritisch nicht gerechtfertigt, so trifft der Schreiber doch mit seiner Meinung im Allgemeinen den Sinn des Evangelisten, der ja, wie gezeigt, sein Buch bestimmt unter das Patronat des Busenjüngers gestellt sehen möchte; dass er damit auch die Anschauung der geistverwandten Leser des Buchs und Anhänger seines Verfassers ausspricht, beweist seine Berufung auf ihr Zeugniss, und dass er der Neigung der gesammten Christenheit entgegenkommt, wird sich in der Aufnahme zeigen, die das Buch in ihr fast ausnahmslos findet.

Wer ist nun der Schreiber dieser Beurkundung, beziehungsweise des ganzen Nachtragscapitels?

Den Evangelisten selbst haben wir mit einiger Wahrscheinlichkeit in dem Presbyter der beiden kleinen sogenannten Johannesbriefe gefunden. Von diesem wird nun bei den Vätern der Verfasser der grossen ersten Johannesepistel unterschieden; allerdings so, dass sie den letzteren als Evangelisten und Apostel erkennen — freilich ohne Grund; dagegen nicht ohne Grund ist es, den Verfasser des grossen Briefs und den der beiden kleinen als zwei verschiedene Personen anzusehen. Die beiden Presbyterbriefe sind eigentliche Billete, mit bestimmten Namen des Absenders und der Empfänger und individuellen Verhältnissen, namentlich der letzte. Dagegen die erste Johannesepistel hat weder Eingang noch Schluss und ist noch viel weniger ein Brief als der Tractat an die Hebräer. Die Situation der zwei ersteren ist anschaulich und wol begreiflich, während der Verfasser des andern fast gar nicht aus sich heraustritt und überhaupt nur Allgemeingültiges und Bekanntes schreibt und er sagt

dies geradezu auch: „wir wissen“, „ihr wisset“. Die kleinen Episteln sind gedrängt, bestimmt, selbstbewusst, originell[1], die grosse breit, weitschweifig, schüchtern, abhängig in Gedanken und Worten, nicht nur vom Evangelium, sondern auch von den beiden Presbyterbriefen und der Verf. scheint das auch ausdrücklich anzudeuten mit seiner wiederholten Bemerkung, dass das Gesagte seinen Lesern schon bekannt sei[2]. Ja die grosse Abhandlung ist nichts andres als eine Ausführung der im II. Presbyterbriefe gegebenen Andeutungen: Wahrheit und Liebe sind der von diesem gereichte Rocken, den jene ausspinnt[3].

Der Verfasser von I Joh. hat also die im III Joh. angekündigte und im II Joh. enthaltene Epistel ausgearbeitet und das, was der Presbyter von „Mund zu Mund“ auseinandersetzen wollte, mit „Papier und Tinte“ gethan. Er schreibt im Namen des Presbyters an die Christen, wobei er nicht eine besondere Gemeinde im Sinne hat, wie jener, sondern die gesammte Christenheit gleicher Richtung[4].

„Kinder“ oder „Geliebte“ redet er sie abwechselnd an in Nachahmung des Presbyters[5]. Wahrscheinlich hat er von II Joh. auch die Ueberschrift herabgenommen. Denn dieser war *Pros Parthenus* überschrieben gewesen nach Clemens Alex., aber auch über dem ersten Brief findet sich noch heute bei Augustin und den lateinischen Handschriften dieselbe Ueberschrift in verstümmelter Form: ad Parthos oder Spartos[6]. Der einfache, getragene Stil, wie er dem Presbyter naturgemäss ansteht, ist von dem Tractatschreiber nachgeahmt, wenn auch nicht immer glücklich. Neben der grossen Autorität, die er sich zuschreibt, nimmt sich die übergrosse Bescheidenheit eigenthümlich verrätherisch aus[7].

Aber auch den Evangelisten[8] ahmt der Verfasser der grossen

---

[1] II, 2. 4. 7. I, 2, 18. 9. 10. 12. [2] Vgl. I J. 2, 5. 5, 3 m. II J. 6; I J. 2, 18. 19 m. II, 7. I J. 2, 22—24 m. II, 9. 10. I J. 1, 7 m. II, 12. I J. 2, 7 f. m. II, 5. I Joh. 2, 18 lautet wie ein Citat, oder eine Rückweisung auf II, 7. [3] Vgl. besonders II Joh. 6 m. I Joh. 4, 7 f. 17 f. [3] Möglicherweise löst sich das Räthsel des Briefes so, dass ihm eine weitere kleinere Epistel des Presbyters zu Grunde liegt; ähnlich Hitzig. — Auch Lüdemann setzt II. III. vor I Joh. Jahrb. f. pr. Th. 1879, 570 ff. [5] III, 4: I, 2. 1. 12. 18. 28; 3, 7 u. s. w. III, 2. 5. 11. II, 1: I, 3, 2. 21. 4, 1. 7. 11 u. s. w. [6] Clem. Al. opp. p. 1011. Aug. Qu. ev. II, 39. [7] Vergl. 1, 1—4 m. 2, 10 f. [8] Ueber das Verh. von I Joh. zum Ev. vgl. Hoekstra, Theol. Tydschr. 1867 bl. 137 ss. Holtzmann, Prot. Jahrb. 1881, 4 f. u. dort. Liter.

Epistel nach in seinem Stil und seinen Wendungen bis zur Manier[1]; ja er schreibt ihn so gründlich aus, dass man so ziemlich zwei Drittel seiner Schrift nach Gedanken oder Worten musivisch aus dem Evangelium zusammensetzen kann[2]. Der Verfasser empfiehlt und beglaubigt sich, das heisst den Presbyter, also den Evangelisten in so angelegentlicher und auffälliger Weise[3], wie der wirkliche Evangelist es nicht versucht, wie es nur der Herausgeber des Evangeliums mit seiner Beurkundung anstrebte. Kurz gesagt, der Schreiber des grossen Johannesbriefes gibt sich durchaus als die Urkundsperson am Schlusse des Evangeliums zu erkennen. Und selbst den Wortlaut dieser Beurkundung hat der Copist nicht aus sich selbst, sondern dem zweiten Schreiben des Presbyters entliehen, wo sie einen guten Sinn hat[4]. Das Leumundszeugniss, das der Presbyter einem Andern ausstellt und das Selbstzeugniss, auf das er sich berufen kann, hat der Herausgeber des Evangeliums wörtlich herübergeschrieben. Aus „Wir zeugen und ihr wisset[5], dass

---

[1] Vergl. besonders I, 1, 1—5 m. Ev. 1, 1—19. I, 1, 5—2, 3 m. Ev. 8. 9. I, 3. 7—17 m. Ev. 8 und 15, 12—18. [2] Allgemeine Merkmale, dass I Joh. später ist als das Evangelium, sind: 1) Der Paraklet vor Gott (2, 1) ist eine spätere (aus Röm. 8, 26 f. Hebr. 12, 24. 10, 10 ff.) entwickelte Idee als der Paraklet gegen die Welt, der sich in den Synoptikern findet (Mt. 10). 2) Die Gnosis in ihren theoretischen und praktischen Ausschreitungen wird im Briefe mit dürren Worten als eine gefährliche Zeiterscheinung genannt; während der Evangelist kein Merkmal einer Polemik gegen sie aufweist (vgl. I Joh. 2, 3 f. m. Joh. 6, 69. 8, 55. 15, 10. 13, 15. 35). 3) Besonders charakteristisch für das Verhältniss von Brief und Evangelium ist die Parallele I Joh. 1, 1—5 mit Joh. 1, 1—19 und der Vereinigungeversuch von Joh. 13, 34 m. II. 5 in I, 2, 7. 8. 4) I Joh. 5, 6—13 ist ein Commentar zu Joh. 3, 31—36 und ohne diese Grundstelle unverständlich; dabei ist 20, 31 zur Erklärung von 3, 36 beigezogen; cf. J. 5, 36. Der Grundsatz 5, 16 ist offenbar aus Joh. 17, 9—12 entwickelt. 5) Das Abhängigkeitsverhältniss ergibt sich aus allen den vielen Parallelstellen; zu bemerken ist aber, dass an verschiedenen Orten geradezu auf das Evangelium hingewiesen wird mit den Worten: „das habe ich geschrieben" oder „wir wissen"; so ist citirt: 2, 25: J. 17, 4. 2, 27: J. 14, 26. 5, 20: 17, 3. 3, 3: J. 17, 19. 3, 5: J. 1, 29. 3, 11 f.: J. 18, 34. 3, 14: J. 5, 24. 38. c. 3: J. 8. 6) Das Verhältniss beider Schriften ist ähnlich wie das von Colosser- und Epheserbrief: die Worte und Sätze bekommen bei I Joh. einen andern Werth, als sie in der originalen Schrift des Ev. haben; namentlich tritt auch wie dort Gott an die Stelle von Christus. Hoekstra a. a. O. 154. 159. 169 f. 179. S. o. S. 159 f. [3] I, 1, 1—4. 4, 14. [4] III Joh. 12; vgl. auch Joh. 21, 25 m. II, 12. III, 13. [5] „Ihr wisset", heisst's in dem

unser Zeugniss wahr ist", transponirt er: „Er zeugt . . . und wir wissen, dass sein Zeugniss wahr ist".

Hat aber nun der Schreiber von I Johann. einmal Hand an das Evangelium gelegt, so ist nachzusehen, ob er dies nicht auch sonst gethan hat ausser dem Schluss. Dies wird freilich nicht so leicht zu ermitteln sein, da er selber im Allgemeinen des gleichen Glaubens und Sinnes ist, wie der Evangelist, da er auch dessen Schreibweise so geschickt zu copiren versteht, und da von vornherein schon aus erster Hand Einschaltungen in das Buch gekommen zu sein scheinen. Es ist aber wenigstens auf dies hin ein kritischer Gang durch das Evangelium zu machen.

Der Briefsteller hat andere Erfahrungen gemacht und also auch etwas andere Interessen und Ansichten als der Evangelist. So sind schon zur Zeit, als der Presbyter seine Briefe schrieb, Irrlehrer und Verführer doketischer und gnostisch-libertinistischer Art hervorgetreten, welche dem Verfasser des Evangeliums bei dessen Abfassung noch nichts zu schaffen machten. Diese Irrlehre hat er schon als Widerchristenthum bezeichnet und ihren Verkündern die Gemeinschaft versagt für sich und seine Anhänger[1]. In der Zeit des Pseudopresbyters aber ist dieses Widerchristenthum eine solche Macht geworden, dass er darin ein Zeichen von dem jüngsten Tag erkennt. Wahrscheinlich in Folge dieser Ausschreitungen der Gnosis, mit welcher, als sie noch in ihren Anfängen lag, der Evangelist sich friedlich und freundlich abfindet, ist der Schüler des Logosophen wieder zurückverfallen in den derberen Realismus, den das Evangelium vermeidet und abweist; überhaupt materialisirt und rationalisirt und moralisirt er in epigonenhafter Weise die eigenthümlichen geistigen und mystischen Ideen des Meisters. Damit regen sich auch wieder kräftiger die judenchristlichen eschatologischen Vorstellungen von Parusie und Leben und Gericht als Gegensatz gegen die spiritualistische Verflüchtigung des Geschichtlichen und libertinistische Verachtung des Gesetzlichen — also leichte Anfänge des Montanismus, der ja gewissermassen als die ener-

---

Empfehlungsbrief an Gaius, weil derselbe zugleich an die Gemeinschaft geht, in die Gaius seinen Gast einführen soll.

[1] II, 7—10. III, 11.

gischeste Reaction gegen den Gnosticismus, unter Aufnahme der Parakletsidee als der volksthümlichen Gestaltung des pneumatischen Elementes in derselben, betrachtet werden kann[1].

Auf diese chiliastische Neigung des Pseudopresbyters scheint nun Einiges im Logosevangelium zurückzuführen zu sein, was im Gedankenkreise dieses selber höchstens als irrationale Reste und Residuen der angeborenen Denkart erklärt werden könnte, wie Aehnliches bei Paulus sich findet[2]. Es ist dies die wiederholte Phrase: „am jüngsten Tage", und vielleicht die Auferstehung „zum Gericht"; ferner die Weissagung vom „Kommen" Jesu und „Bleiben" des Lieblingsjüngers, wenn anders diese Ausdrücke apokalyptisch zu fassen sind und im Sinne des chiliastisch gestimmten Pseudopresbyters. Im letztern Falle wäre das ganze letzte Kapitel diesem zuzuschreiben, der für seine — für diesen Fall als Bedingung gestellte — Fähigkeit der Nachahmung johanneischer Manier allerdings im I. Johannesbrief eine genügende Probe abgelegt hat.

Weitere Zusätze, namentlich die Epexegesen, die den Sinn von Jesuworten, der pneumatisch klar liegt, nur psychich erklären, sind immerhin möglich, doch kann die doppelte und dreifache Auslegung und das Verstecken des tiefern Sinns durch die psychische Erklärung gerade absichtsvolle johanneische Manier sein. Der erstere Fall wäre ein Anzeichen, dass der tiefste Untersinn des Buchs schon nicht mehr verstanden worden wäre[3].

Wie in diesen Beispielen Zusätze, so wird auf Rechnung des Pseudopresbyters oder Gesinnungsgenossen desselben auch eine Ausscheidung zu stellen sein, nämlich die der Ehebrecherin-Perikope[4].

Dieselbe hat, wie nachgewiesen, ihre berechtigte ja nothwendige Stelle im Zusammenhang des Johannesevangeliums. Wie sie durch spätere Hand hereingekommen sein sollte, dafür weiss man kaum den Versuch einer Erklärung zu bringen. Der Spruch: „Richtet nicht nach dem Augenschein; und ich richte Niemand" für sich allein ist kein hinreichender Anhalt, dass die irrende Wanderperikope gerade an diesem Meilenstein als schützendem Zufluchtsorte sich niederlassen musste; in den syn-

---

[1] 2, 18—3, 6. 24. [2] 6, 39. 40. 44. 12, 48. 5, 28. 29. 21, 22. S. 290 ff.
[3] 2, 21 f. 18, 9 (12, 33. 18, 32) s. o. 753 f. [4] Vgl. Hilgenfeld, Z.-Schr 1868, 4.

optischen Evangelien sind viele und passendere Wohnungen für herbergesuchende grosse Sünderinnen. Dagegen ist sehr wohl begreiflich, wie diese Ehebrecherin aus dem Evangelium hat hinausgewiesen werden können oder mit verdächtigenden Zeichen das Kreuz über ihr geschlagen wurde. Die laxe Praxis Jesu erregte Anstoss, und gerade in einem Evangelium, das von einem Parthenos für Parthenoi geschrieben deuchte. Der Evangelist war hierin unbefangener, schon weil seine beiden Sünderinnen Ehebrecherinnen im geistlichen prophetischen Sinne waren. Doch scheint er schon das Bewusstsein gehabt zu haben bei den Psychikern anzustossen, wenn er die Verwunderung der Jünger erwähnt, dass Jesus nicht bloss mit diesem, sondern überhaupt einem Weibe redete, und mit Rücksicht auf diese wohl zu seiner Zeit und unter seinen Anhängern hervortretende Bedenklichkeit scheint er das Auftreten weiblicher Personen, insbesondere die Heilung solcher möglichst vermieden zu haben[1]. Der Pseudopresbyter aber nun, welcher im Hinblick auf die Parusie sich der „Reinigung" befleisst, und „auch Ihn rein" darstellen will, mochte gerade darum und im Gegensatz zu der libertinistischen Praxis der von ihm bekämpften Gnostiker, diese gefährliche Perikope von der Ehebrecherin ausgeschieden wissen, oder wofern er sie wegen ihres pneumatischen Sinnes beibehielt, sie durch irgend welche Vorsichtsmassregeln sicher stellen gegen Missbrauch. So ist es wohl gekommen, dass vielleicht nach dem Vorgange des Pseudopresbyters viele alte Handschriften die verdächtige Perikope beanstanden und mit einem Zeichen versehen oder gar ganz weglassen und zwar, wie Augustin ausdrücklich gesteht[2], wegen des anstössigen Inhalts.

Im Uebrigen hat sich das Buch keineswegs über Vergewaltigungen und Verstümmelungen zu beklagen; vielmehr ist der Text im Einzelnen so treu und genau überliefert wie kaum bei einem andern Buche des Neuen Testaments. Dies mag einerseits mit dem jüngern Alter der Schrift zusammenhängen, welche erst neu entstand, als andere Bücher schon mancherlei Krisen von Abschriften und Bearbeitungen durchgemacht hatten. Andererseits mag diese sorgfältigere Textbehandlung dem eigen-

[1] Joh. 4, 27. 20, 17 vgl. Col. 2, 21. I Tim. 4, 3. S. o. S. 762 f. [2] Aug. de ad. conj. II, 17.

thümlichen Leserkreis zuzuschreiben sein, den das Buch von Anfang an und weiterhin fand, indem es unter gebildeten Händen auch schonender behandelt wurde. So hängt also im Weiteren das Schicksal des Buches zusammen mit der Geschichte von seinem Gebrauch.

2. Gebrauch und Geltung[1].

Die Entstehung und die eigenthümliche Art des Johannesevangeliums lassen von vornherein vermuthen, dass die Geschichte seines Gebrauchs und seiner Geltung eine besondere, namentlich eine von der der Synoptiker abweichende werden würde.

Es war eine junge Schrift, nicht apostolichen Ursprungs, vielmehr erst später von zweiter Hand als Werk eines Augenzeugen beglaubigt; es war nicht alte Geschichts- und Lehr-Tradition, welche hier etwa unter einen neuen Gesichtspunkt gesammelt wurde, wie das Lucasevangelium; es konnte nicht unmittelbar Gemeinde- oder Vorlese-Buch werden, wie etwa ein reines Geschichts- oder ein reines Lehrbuch, dazu bedurfte es zu viel der Erklärung; es war eine esoterische Schrift, zunächst nur für einen bestimmten Kreis geschrieben und auf alle Zeit in seiner Tiefe nur für stärkere Geister verständlich. Daneben aber musste es anziehen durch den Schwung seiner Ideen, durch die Plerophorie seiner Sprache, durch das geheimnissvolle Helldunkel der Schilderung, durch seine Mystik und Allegorie, vor Allem aber durch seine hohe Lehre von Christo, welche alles bisher Dagewesene übertraf und seine Persönlichkeit in einen Begriff fasste, der der allgemeinen Bildung und Weltweisheit ein bereits bekannter war und immer geläufiger wurde. Der Zug der Zeit ging dahin, die Person Christi immer höher zu heben im Bewusstsein seiner Gläubigen, und je Höheres und Göttlicheres in einem Buche von ihm ausgesagt wurde, desto höher und göttlicher schien es selbst zu sein. Es ist ja der natürliche Gang jeder positiven Religion, dass sie schliesslich mit der Apo-

[1] Zur Liter. vgl. ausser den Einll. bes. Luthardt, der johanneische Ursprung S. 6—93; Weiss, Comm. 1880. Einl. § 2.

theose ihres Stifters endet, und in ganz besonderem Masse musste dies bei der christlichen der Fall sein. Das Buch aber, das — noch dazu in einer der Weltbildung entsprechenden und daher weltgewinnenden Form — das letzte Wort der Apotheose Christi aussprach, musste nothwendig als Schlussstein in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen werden, welcher das allmählich von seinen Fundamenten aufsteigende Lehrgebäude in seiner geschichtlichen Entstehung darstellt. Alle diese Verhältnisse machen sich nun thatsächlich bei dem Schicksale bemerkbar, welches das Logosbuch in Bezug auf Benutzung und Autorität erfuhr.

Als das Evangelium hervortrat, ergriff die Gnosis mehr und mehr das Wort in der Christenheit, namentlich der morgenländischen, und sie musste daher Stellung nehmen zu dem neuen Werk. Kerinth war schon vor einem halben Menschenalter in Ephesus aufgetreten und kürzlich erst unter Hadrian noch hatte Saturnin in Antiochien sich geltend gemacht und ebenso der eben — kurz nach 132 — verstorbene Basilides in Alexandrien, dem Herde der christlichen wie jüdischen Speculation. Die Ophiten waren jetzt, gleichzeitig mit Johannes zur Erscheinung gekommen, und derjenige, welcher die Gnosis zur höchsten Ausbildung brachte, wie derjenige, welcher sie zur speculativen Begründung seines Hyperpaulinismus verwandte, sollten bald folgen und die morgenländische Religionsphilosophie persönlich an den Mittelpunkt der Welt, nach Rom verpflanzen. Es lässt sich nun denken, dass diese gnostische Mystik, sobald sie seiner ansichtig wurde, dieses Buch begierig ergriff, in dem sie so viel Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein erkannte, einen Geistesverwandten, der von der Kirche als legitimes Kind angenommen zu werden so viel Aussicht hatte, während ihr selbst als einer unechten Geburt die Anerkennung und Aufnahme in der Gemeinde versagt war, zu welcher sie sich selbst so eifrig herandrängte. Indess macht sich keine so eingehende Benutzung geltend, als man denken sollte; ja die Markosier z. B. verwendeten es gar nicht; vielleicht weil die Berufung auf dies verwandte und doch wieder gegensätzliche Buch zu gefährlich war, indem es als zweischneidiges Schwert gebraucht werden konnte, und andererseits weil dem Gnostiker aus Allem Alles herauszu-

lesen möglich war[1]. Doch konnte der Gnosticismus, diese sanguinische Petrusnatur, wenigstens hoffen, dass durch Vermittlung des Jüngers, den der Herr lieb hatte, auch er, der ihm von ferne nachfolgte, in den priesterlichen Palast der Kirche eingeführt werden möchte, zu der jener durch seine kanonische Abstammung und seine Bekanntschaft mit den Geweihten Zutritt hatte. Freilich der Versuch musste fehlschlagen und drinnen sich herausstellen, dass der Eindringling nicht ein Bekenner, sondern ein Verleugner des Herrn vor. Dabei blieb aber auffälligerweise Johannes glücklich vor einer Compromittirung bewahrt, so dass er selber nicht weiter verdächtigt wurde, gerade sowenig als „der andere Jünger" in Kaiphas' Palast.

Die Gebilde der phasenreichen Gnosis konnten auf die neue Schrift nur so weit Bezug nehmen, als sie selbst nach deren Genesis hervortraten oder sie überdauerten.

Wirklich wird auch von den beiden ersten Gnosishäuptern selbst keine Beziehung auf Johannes gemeldet, sogar von ihren Schulen nicht. Was die — spät, erst a. 225 erschienenen — Philosophumena, und erst diese, von einer Benutzung des Johannes durch Basilides und einige Ophitische Secten melden, kann nur von einer spätern Entwicklungsstufe dieser gnostischen Speculationen gelten[2]. Von den Kerinthianern wird im Gegentheil berichtet, dass sie blos einen verstümmelten Matthäus, ein sogenanntes Hebräerevangelium benutzten und den Paulus wie die andern Evangelien verwarfen d. h. nicht anerkannten oder nicht kannten[3]. Auch Basilides machte sich ein eigenes, angeblich nach ihm benanntes Evangelium zurecht und schrieb einen vielbändigen Commentar (von 24 Büchern) darüber[4]. Vielleicht war es eine Bearbeitung des seiner Zeit neuesten Evangeliums, des Lucas, ähnlich wie sie später Marcion unternahm, für den das basilidische eine Vorarbeit oder ein Vorbild gewesen sein könnte[5]. Dass es nicht ein für den Zweck der Begründung des Systems völlig neu componirtes Schriftwerk sein konnte, geht daraus hervor, dass der Stifter der Schule eine be-

[1] Iren. I, 3. 18—20. Vgl. auch die geringe Verwendung der Valentiner I, 8, 5. — Willkür der Auslegung: Iren. I, 3, 6. II, 10, 20. [2] Phil. VII, 22, 27. V, 6 ff. 12 ff. [3] Epiph. 28, 5. 30, 3. Philastr. 36. [4] Bezw. über „das Ev.", welches aber doch nur das seinige sein konnte. [5] Clem. Alex. Str. IV, 12, 83 p. 599. Orig. hom. 1 in Lc. Eus. IV, 7, 7. Hier. Comm. in Mt. Proöm.

sondere eingehende Schrift nöthig hatte, um eine Auslegung desselben zu geben, durch welche eben basilidische Ideen aus dem Buche entwickelt wurden. Diese Evangelien der frühesten Gnostiker beweisen also schon, dass diese das Bedürfniss hatten sich an die schriftliche Tradition der Kirche anzuschliessen, insbesondere aber die vorhandenen oder gebräuchlichen Evangelienwerke zu verwerthen[1].

Das gleiche Verfahren und Bestreben zeigt, nur in noch ausgesprochenerem Masse der Gnostiker, welcher eine eigenthümliche Stellung in der Entwicklung der Gnosis einnimmt, Marcion. Gegenüber dem Gnosticismus mit seiner verschwommenen willkürlichen Schriftbenutzung verfährt Marcion gewissermassen historisch kritisch, indem er die wahre geschichtliche Bedeutung des grossen Apostels, seiner missionirenden Wirksamkeit, seines dogmatischen Gedankenkreises und gehaltvollen Schriftthums wieder zum Bewusstsein und zur Geltung zu bringen sucht, wenn auch bis zur einseitigen Uebertreibung. Die Begründung gnostischer Ideen findet er richtiger und reichlicher in der paulinischen und deuteropaulinischen Theologie und Literatur, welch letztere er zum erstenmale dem „Evangelium“ an die Seite setzte, beziehungsweise voranstellte. Namentlich die deuteropaulinischen Schriften — Epheser- und Kolosserbrief, die Hirtenbriefe kannte er noch nicht — konnten ihm in dieser Hinsicht Genüge leisten, sie sind's ja, welche die christliche Gnosis in ihrer einfachen Gestalt deutlich und bestimmt darstellen unter Abweisung der üppig wuchernden Auswüchse[2]. Da brauchte es in der Theorie kaum noch eines besondern Evangeliums, welches diese gnostisirende Christologie auf das Leben Jesu übertrug. Dennoch musste ihm ein solches in der Praxis willkommen sein; war doch das Evangelium ein zu volksthümlicher Bestandtheil und eine zu bestimmt entwickelte Erscheinung in dem heiligen Schriftthum und der gemeindlichen Erbauung der Christenwelt, als dass Marcion es hätte entbehren wollen. Sein Bestreben war ja nicht ein blos wissenschaftliches, sondern ein stark in's Leben eingreifendes: er ist nicht ein Schulhaupt und Lehrer, sondern kirchlicher Parteiführer und Gemeindestifter[3]. Da war nun das gnostische Element in dem Evangelium, das ein solcher Mann brauchte,

[1] Iren. III, 11, 7. [2] S. o. S. 169, 4. [3] Tert. c. Marc. IV, 5.

nur das eine, vielleicht nicht einmal wichtigere; das entschieden paulinische antijudaistische Wesen musste ihm die Hauptsache sein als das am meisten agitatorische Moment. Für diese Zwecke des Sectenhauptes passte nun unter allen Evangelien am besten und allseitigsten unstreitig das jüngste, das Johannes-Evangelium. Dies und nur dies Buch vereinigte das gnostische und antijudaistische Element und zugleich eine Hervorhebung des Paulus in so ausgeprägter und eigenthümlicher Weise, wie das System Marcions selber. Etwaige Abweichungen waren zum mindesten in diesem Evangelium unendlich leichter zu emendiren als in Lucas. Warum nun gebraucht bezw. missbraucht Marcion dies Evangelium nicht?

Darauf kann es nur eine stichhaltige Antwort geben: weil das Buch noch nicht vorhanden war oder doch nicht so bekannt und sanctionirt, dass es als ein kirchlich-gültiges Buch angesehen wurde[1]. Das Johannes-Evangelium blieb also aus demselben Grunde aus dem Marcionitischen Kanon ausgeschlossen wie die Pastoralbriefe; und erst der Marcionit Apelles am Ende des zweiten Jahrhunderts scheint es angenommen zu haben[2]. Natürlich dass die späteren Schriftsteller diese Nichtkenntniss als Nichtanerkennung bezw. Verwerfung auslegten. So versichert der eifrige Ketzerstreiter Tertullian, dass Marcion die Evangelien der Apostel verworfen habe; aber dies ist ebenso ein Schluss e silentio wie der auf Verwerfung der Pastoralbriefe[3]. Dagegen Irenäus berichtet nüchternerweise nichts von einer Verwerfung; sein lateinischer Uebersetzer spricht sogar positiv die eben entwickelte Anschauung aus mit den Worten[4]: dass Marcion „einige Schriften gar nicht gekannt habe". Bei Tertullian selbst[5] könnte man eine leise Spur davon finden, dass Marcion das

---

[1] Marcion, der „Antoninianus" fällt also zwischen 137—161; seine höchste Blüthezeit unter Anicet 158—168. Tert. c. M. 1, 19. Iren. III, 4, 3. [2] Philos. VII, 38. [3] Tert. c. Marc. 4, 3; de carne Chr. 3. Ueber die Pastoralbriefe c. Marc. 5, 21. Uebrigens sagt T. ebenso übertrieben (4, 3), dass M. die Schriften der apostolischen Männer verworfen habe. Tert. c. Marc. 4, 5 ist dagegen nur gesagt, dass M. die Apokalypse des Johannes (ausdrücklich) verworfen habe; 4, 2 heisst's ebenfalls verständig nüchtern: „M. scheint aus unsern Schriften den Lucas zum Verderbniss ausgewählt zu haben". Warum aber nicht lieber den Johannes? [4] Iren. III, 12, 12 (script.) quasdam quidem in totum non cognoscentes. [5] c. Marc. 4, 2 Anf.

neue Evangelium nicht etwa aus dogmatischen, sondern aus historisch-kritischen Gründen unberücksichtigt gelassen habe. Ja wenn wirklich, wie Irenäus und Tertullian sagen, Marcion den Johannes zu den „jüdischen Evangelisten“ gerechnet hat[1], so kann er eben das vierte Evangelium nicht für johanneisch gehalten haben: denn Patron des Judaismus ist nur Johannes in Apocalypsi, aber keineswegs Johannes in Evangelio.

Von Valentin[2] wird eine Verwerfung des Johannes-Evangeliums nicht behauptet. Im Gegentheil, die Philosophumena legen ihm (oder seiner Schule?) die Verwendung des Spruches Joh. 10, 8 unter die Feder; Tertullian möchte auf den Gebrauch des ganzen neutestamentlichen Kanons schliessen und setzt die Benutzung des Johannes voraus, wobei er ihn fälschlich der Fälschung einer bestimmten Stelle zeiht[2]. Indessen Irenäus weiss eine Verwerthung des Evangeliums nur der Schule zuzuschreiben[3]. Der älteste und objectivste Schriftsteller wird wohl auch hier am zuverlässigsten urtheilen. Die vorhandenen Fragmente geben keine Spuren des Gebrauchs. Nur die Aeonen-Syzygie „Logos-Zoë“ könnte auf das Johannes-Evangelium (1,3) hinweisen. Ueberhaupt ist eine Benutzung des Buches durch Valentin weder chronologisch, noch dogmatisch unmöglich; ein Widerspruch lag durchaus nicht in seinem Jnteresse. Freilich weiter nachzuweisen ist die Benutzung nicht.

Anders ist es mit der Valentinianischen Schule. Die Valentinianer, das ist wohl die nähere Schule Valentins, Sekundus u. A. insbesondere aber Ptolemäus, benutzten, wie Irenäus erzählt, das Evangelium nach Johannes sehr häufig und dieses vorzugsweise, gleichsam als ihr Evangelium[4]. Natürlich dieses Evangelium konnte, nachdem es einmal allgemeinere und kirchliche Geltung erworben hatte, mehr als jedes andere zum Belege ihrer Theoreme ausgenutzt werden, man brauchte da viel weniger die exegetischen Gewaltthätigkeiten anzuwenden als bei den Synoptikern. Wegen dieses Missbrauchs des Johannes-Evangeliums durch die Gnosis argumentirt auch Irenäus gegen sie hauptsächlich

---

[1] Judaici evangelizatores Tert. c. Marc. 5, 19. Protectores Judaismi 4, 4 cf. Iren. III, 2, 2. 12, 12. [2] Vergl. Heinrici, d. Val. Gn. u. d. hl. Schrift. S. o. S. 140, 1. [3] V. integro instrumento uti videtur, praescr. h. 38. Iren. III, 16, 1. III, 11. 12. [4] Iren. I. praef. 2. II, 22, 3—6. Vgl. Philos. VI, 38 mit Iren. I, 11. III, 11, 7.

aus diesem Buch, und beweist so mit der That, wie gefährlich wiederum gerade dies Buch auch der Gnosis werden konnte[1]. Indess erwähnt der Kirchenvater von den Valentinianern nur die eine und andere Anführung oder Anspielung aus Johannes[2]. So erwähnt auch Tertullian und Pseudo-Origenes je eine Stelle des Johannes bei Valentin bezw. den Valentinern, und zwar ist bemerkenswertherweise die letztere eingeführt mit den Worten: „das sagt der Erlöser", während sonst die gebräuchliche Einführung lautet: „das ist das Geschriebene" oder „das Gesagte"[3].

Doch kommt diese Schule selbst in dieser Sache zum Wort in dem Briefe des Ptolemäus an Flora. Freilich wird da nur der dritte Vers des johanneischen Prologs als apostolisch citirt[4]. Das erste Evangelium ist dagegen, allerdings dem Zweck der Epistel entsprechend, öfter angeführt.

Eine eingehende Verwerthung und Umdeutung johanneischer Stücke zeigt sich in den Excerpten aus Theodot, einem angeblichen Zeitgenossen des vorigen Schülers, ja des Meisters selbst. Vor allem muss der Prolog wieder herhalten zur Anknüpfung und Entwicklung gnostischer Lehren. Ferner sind einzelne sonstige Aussprüche und Ausdrücke des Buches verwerthet, sowie Personen und Ereignisse aus der johanneischen Erzählung verwendet. Der Prolog wird in diesen Auszügen „dem Apostel" zugeschrieben, während sonst die allgemeine Einführungsformel gebraucht wird; freilich sagt er auch von Lucas: „der Apostel sagt"[5].

Endlich erscheint nach den manchfaltigen exegetischen Bruchstücken in der valentinischen Schule geradezu ein vollständiger Commentar zum Johannesevangelium bei Herakleon, den der grosse Alexandriner und älteste gelehrte kirchliche Exeget, Origenes in seiner Auslegung theils widerlegt, theils anerkennend ausschreibt.

Ein Menschenalter vor diesem — ausser etwa Marcus —

---

[1] Iren. I, 9. III, 11. [2] Iren. I, 8, 2. 5. 6, 4. Joh. 12, 27. 1, 1. 2. 17, 11. 14. [3] Tert. de carne Chr. 19. Phil. VI, 35. 34. [4] c. 1 vergl. Iren. I, 8, 5. 2. [5] §§ 6. 7. 41: Joh. 1, 1. 4. 14. 18. 9. § 5: Joh. 1, 33. § 9: Joh. 2, 16. 1, 18. 17, 4 § 13: Joh. 6, 49. 52. § 18: Joh. 8, 56. §§ 61—65: Joh. 14, 6. 16, 22. 10, 30. 2, 9. 3, 29. 19, 32. § 9 ist eine eigenthümliche Mischung von Joh. 1, 18 mit Mc. 11, 27: „Er sagt: Meinen Vater hat Niemand gesehen als der Sohn". — § 73.

letzten bedeutenden Schüler des grossen gnostischen Lehrers hat ein jüngerer Zeitgenosse von diesem gegen den Stifter selber eine Streitschrift erlassen, der erste christliche Apologet und Polemiker, der Vater aller Ketzerrichter und Ketzerhistoriker, Justin der Märtyrerphilosoph, der unter Antoninus (c. 157) seine Apologie schrieb und darin schon seine Polemik gegen Valentin und Marcion erwähnt. Justin nun kennt und benutzt das Johannes-Evangelium sehr eingehend, aber in gar eigenthümlicher Weise[1]. Der Name des Buches ist nie genannt und ein eigentliches Citat, das den Wortlaut einer Lehrstelle oder ein Ereigniss der Geschichtserzählung erwähnt, nicht angeführt. Justin rechnet Johannes nicht zu den „Denkwürdigkeiten der Apostel", aus denen er sowohl Sprüche als auch Erzählungen in reicher Auswahl wörtlich beibringt und welche ihm kirchliche und historische Autoritäten sind. Vielmehr gebraucht er johanneische Anschauungen und Gedankengänge — ähnlich wie auch paulinische — fast so wie man einen dogmatischen Schriftsteller ähnlicher Richtung und Geltung benutzt, von dem als Muster man denken und sich ausdrücken gelernt hat: während Justin nach den Synoptikern citirt, ist er gewohnt nach Johannes zu reflectiren. Das Logos-Evangelium ist also dem Märtyrer eine christliche Lehrschrift, aber noch nicht ein kirchlich-sanctionirtes Buch; es gehört ihm ebensowenig zu den Denkmälern der kirchlichen Tradition, zu den kanonischen, heiligen Schriften, als die Episteln, die ja erst in zweiter bezw. dritter Linie in die katholische Sammlung aufgenommen wurden. Wenn aber aus Justins freundlicher Stellung zum Judenchristenthum und seiner durch die Gegnerschaft Marcions gesteigerten Abneigung gegen den von jenem auf den Schild gehobenen Heidenapostel sich leicht erklären lässt, warum er Paulus zwar kennt und verwendet, aber niemals nennt oder anerkennt, so hätte der Name eines Zwölfjüngers und insbesondere des Apokalyptikers in dem Ohre des Märtyrers einen zu guten Klang gehabt, als dass er ihn als Verfasser des Evangeliums hätte verschweigen können. Daher ist anzunehmen, dass für Justin der Apostel Johannes noch nicht als Verfasser des Logosbuchs gelten konnte, wie dies auch für ihn und seine Kreise weder als Evangelium im Sinne der

[1] Z.-Schr. f. w. Th. XVIII, 3. 4.

Synoptiker, noch überhaupt als heiliges oder kirchliches Buch galt[1].

Zeitgenössisch mit Justin dem Märtyrer ist der Hirte des Hermas, nach dem Muratorium zwischen 143—158. Auch dieser hat, wie es ja chronologisch wohl möglich ist, Reminiscenzen an den grossen Johannesbrief und so noch eher an das früher fallende Johannes-Evangelium[2]. „Wer Gott im Herzen hat, zu dem hat der Teufel keinen Zugang und über ihn keine Macht". „Er zeigte ihnen die Wege des Lebens durch das Gesetz, das er vom Vater empfangen hatte". In diesen Sätzen der römischen Apokalypse und einzelnen Bildern von Hirt und Herde, von „der Speise des Vaters" u. A. sind Gedanken, Worte und Wendungen des Johannes-Evangeliums so miteinander verbunden, wie es in der kanonischen Offenbarung mit synoptischem und alttestamentlichem Material geschieht[3]. Ganz besonders merkwürdig ist aber die Mischung verschiedener, u. A. auch johanneischer Ausdrücke in dem folgenden Satz der „Gleichnisse": „Die Pforte ist der Sohn Gottes, welcher der einzige Zugang zu Gott ist. Daher kann Niemand anders zu Gott eintreten als durch den Sohn"[4]. Freilich ein stringent beweisendes Citat findet sich in all diesen Stellen, wie überhaupt in dem poetischen Buche nicht, noch weniger als ein johanneischer Satz bei Justin und wie als Reminiscenzen aus dem Evangelium, kann man sie auch als Präformationen zu den johanneischen Reden ansehen, als Mittelglieder zwischen den ähnlichen grundlegenden Stücken der älteren christlichen Schriften und denen des neuesten Buches — falls die chronologischen Angaben des Muratoriums über Hermas nicht richtig wären.

Einen Schritt weiter als Hermas und Justin ist des letzteren Schüler gegangen, Tatian, der freilich — wenigstens in seiner späteren Zeit — gnostischer Neigungen bezichtigt wird und darum schon als ein grösserer Verehrer des Johannes-Evangeliums sich erweisen musste. Tatian hat in seiner Apologie ausser mancherlei Anklängen die wörtliche Anführung des dritten

[1] Die Schrift de Res. (1. 9 cf. Joh. 11, 25. 20, 27) und ad Diogn. (6. 10 cf. Joh. 15, 19. 3, 16) sind nicht justinisch und namentlich die erstere bedeutend später. [2] II, 12, 3. 4 vergl. I Joh. 3, 6. 9. 5, 3. II, 5, 2 vergl. I Joh. 4, 4. [3] II, 12, 3—5. 7. III, 5, 2. III, 5, 6. [4] Sim. 9, 12. Vergl. Mt. 7, 13 f. Hebr. 10, 19. Apoc. 2, 17. 3, 12. Joh. 10, 7. 9. 14, 6 s. o. zu d. St.

Verses im Prolog und bringt sogar ein eigentliches Citat mit der bei Gnostikern gebräuchlichen Einleitung: „und das ist nun, was gesagt ist“ [1]. Damit wird auf eine schriftliche Autorität hingewiesen, freilich ohne weitere Anerkennung dieser Schrift als einer johanneischen. Ob das verlorene „Diatessaron“ Tatians eine Harmonie der vier kanonischen Evangelien gewesen, ist sehr zu bezweifeln und eher an eine Zusammenstellung der drei kanonischen mit einem vierten unkanonischen Synoptiker, wie ihn sein Lehrer nachweislich benutzt, zu denken. Damit stimmt, dass Epiphanius das Diatessaron Tatians auch als „Hebräerevangelium“ bezeichnet und dass es nach Theodoret einige Züge mit dem Ebionitenevangelium gemein hat. Diese beiden Väter, welche das Buch selbst kannten, sagen nur, es sei τὸ διὰ δ' genanntes Evangelium, während Euseb, welcher „nicht weiss, wie es zusammengefügt war“, behaupten will, es sei eine Zusammenstellung „der Evangelien“ [2]. Die schwierige Arbeit einer Harmonisirung der Synopsis mit Johannes ist wohl so frühe nicht versucht worden und erst durch den Widerspruch gegen die Kanonicität des letztern veranlasst; von Epiphanius wurde einigermassen eine Vorarbeit dazu geliefert [3]. Was später Theophilus von Antiochien (180) commentirte, war nur eine Spruchsammlung aus den kanonischen Vieren.

Etwa gleichzeitig mit Tatian sind die Clementinischen Homilien zu setzen. Während die vielleicht früheren Recognitionen keine Anklänge an Johannes, höchstens zweimal Uebergänge von synoptischer zu johanneischer Evangelienart — auf Grund eines vierten Synoptikers — enthalten [4], findet sich bei den Homilien ähnlich wie beim Pastor die freie an Dichtung und Harmonie streifende Verschmelzung verschiedener synonymer Stellen, unter denen johanneische mit andern evangelischen concurriren. Den johanneischen Ausspruch Jesu: „Von mir hat jener (Mose) geschrieben“ reproducirt Clemens so: Ich bin's, von

---

[1] c. 5. 13. 19. [2] Ep. haer. 46, 1. Th. haer. f. 1, 20. Eus. IV, 29, 6. Victor Capuanus im sechsten Jahrh. (Max. Bibl. Patr. III. p. 265) sagt, Tatians Evangelium sei Diapente und beginne mit dem Prolog, d. h. zu den vier alten Synoptikern wurde später noch Johannes eingefügt. Vergl. Dionys. Bar Salibi (Assem. Bibl. or. I, p. 57 f. II, 159). [3] Haer. 51. [4] Vgl. Rec. II, 48. m. Joh. 5, 23. V, 12: „Er (Chr.) hat gesagt: Ein jeder wird der Knecht dessen, dem er sich selber unterwirft“ vgl. Mt. 6, 24 u. Joh. 8, 34. S. o. S. 431.

dem Mose weissagte: „Einen Propheten wird euch der Herr euer Gott erwecken“ [1]. . . Die Hirtenrede Jesu (Joh. 10, 9. 27) gibt Clemens verbunden mit Matth. 11, 28 so: „Ich bin die Pforte des Lebens, wer durch mich eingeht, geht zum Leben ein (sintemal keine andere Lehre selig machen kann). Darum ruft Er: „Kommt her zu mir, ihr Müheseligen“ und wieder: „Meine Schafe hören meine Stimme“ [2]. Endlich ist die Geschichte vom Blindgebornen mit authentischen, wenn auch etwas abgewandelten Worten berührt und in eigenthümlicher Weise erklärt: Weder dieser hat etwas gesündigt (d. i. mit bösem Wissen und Willen), noch seine Eltern, sondern damit durch ihn offenbar würde die Kraft Gottes, welche die Sünden der Unwissenheit heilt [3]. In dieser Schrift ist also das Evangelium, wenn auch frei, doch als dogmatische und geschichtliche Autorität behandelt und die Sprüche darin als Herrnworte ganz gleich mit den synoptischen citirt.

Der Verfasser einer Kirchengeschichte, welcher ungefähr mit diesen ebengenannten Schriften und Schriftstellern in dieselbe Zeit gehört, der Judenchrist Hegesipp hat seinem dogmatischen Standpunkt entsprechend in der urthümlichen Weise des Ebionitismus nur die Synoptiker nebst einem weiteren „hebräischen“ Evangelium benutzt, dagegen Paulus mit leidenschaftlichem Tadel zurückgewiesen. Da kann man eine ehrenvolle Erwähnung des antijudaistischen Evangeliums nicht erwarten, und sich vielleicht nur verwundern, dass dieses blos einfach ingnorirt wird.

Alle diese Männer nehmen eine eigenthümliche dogmatische Stellung ein, die von der allgemein rechtgläubigen Kirche mehr oder weniger abweicht. Wie aber stellen sich die Säulen der vorkatholischen und doch katholisirenden Kirche zu dem jüngsten Evangelium?

In demselben Jahrzehnt wie Papias (156 oder 167) starb der 86jährige Bischof von Smyrna Polykarp den Märtyrertod. Von ihm existirt ein vielleicht in seinen Grundbestandtheilen echter Brief, den er gewiss in seinen spätern Jahren, jedenfalls

---

[1] Joh. 5, 46. Cl. hom. III, 53. [2] III, 52. S. S. 825. [3] XIX, 22 vgl. Act. 3, 17. 19.

nach der Doppelkaiserschaft 147, vielleicht um 160 nach Philippi schrieb.

In dieser Epistel sind die Synoptiker citirt, und fast alle echten und unechten Paulusbriefe berührt. So findet sich denn auch auf den ersten Johannesbrief eine Anspielung [1]. Dagegen nimmt dieser Brief keine Rücksicht auf das johanneische Evangelium, damit stimmt auch Polykarps kirchliches Verhalten, indem er an der durch die Synopsis empfohlenen Passahfeier gegen die neue Chronologie des Johannes festhält. Und das Alles trotz der Tradition, dass Polykarp noch den Apostel Johannes gesehen habe. Dieselbe Sachlage zeigt auch der Brief seiner Gemeinde über sein Martyrium: Johannes bleibt ausser Betracht [2].

Etwas anders ist es mit den Ignatiusbriefen, welche in Zusammenhang mit dem Märtyrertode des Polykarp verfasst sein möchten. In ihrer einfachsten, syrischen Gestalt streifen sie freilich nur in einem Ausdruck, „Brot des Lebens", das Johannes-Evangelium [3]. Dagegen in der kürzeren griechischen Redaction der sieben Briefe zeigt sich eine grössere Vertrautheit mit den johanneischen Gedankengängen ganz in katholisch kirchlicher Manier; obwohl ein eigentliches Citat auch hier nicht zu finden ist. Es ist theilweise wieder ein ähnliches Verhältniss, wie etwa bei Hermas; namentlich die Stelle von der „Thüre", die Christus ist, wie die Erwähnung von Christi „Fleisch und Blut" (als Glaube und Liebe) und andere specifisch johanneische Ausdrücke erscheinen eigenthümlich verwendet und in freier Weise und in geändertem Zusammenhang gebraucht [4].

Der Zeit- und Lebensgenosse Polykarps, der mehr alterthümliche als uralte Papias [5] von Hierapolis († 163), soll nach Irenäus ein Mitschüler bezw. Mithörer des Johannes gewesen sein — er selbst freilich sagt davon nichts, ja scheint dergleichen abzuweisen, wenn er in seiner Aufzählung von Aposteln den Johannes fast zuletzt nennt [6]. Er hält noch an der mündlichen Tradition fest als der reinsten und reichsten Quelle evan-

---

[1] Vgl. c. 7 m. I Joh. 4, 3. 2. [2] Eus. K.-G. V, 24. 20, 4—8. IV, 15, 39. Iren. III, 3, 4. Mart. Pol. 18. Hilgenfeld, Z.-S. 1861, 306. [3] Röm. 7. [4] Phil. 7. 9. Trall. 8. 9. Magn. 7. [5] Eus. III, 39. S. 795. [6] V, 33, 4; auch Eus. Chron. 220. Dagegen h. c. III, 39, 1—7: Papias nennt sich nur Schüler des Aristion und des Presbyters Joh.

gelischer Ueberlieferung, namentlich nach der chiliastischen Richtung hin, für die der Vater eine absonderliche Liebhaberei zeigt. Darum vermag er die gebräuchlichen Evangelien der Kirche, die griechische Uebersetzung des hebräischen Urmatthäus und die zufälligen ordnungslosen Aufzeichnungen des Petrusbegleiters Marcus nicht so hoch zu schätzen. Ja er scheint sich direct gegen Lucas zu wenden, wenn er sagt: „nicht denen, die Vieles sagen, habe ich mich angeschlossen, sondern denen, die das Wahre lehren". Und gegen Johannes selber könnte sich kehren, was er weiter sagt: „Ich habe es nicht mit denen gehalten, welche fremdartige Gebote erwähnen, sondern solche, welche als von dem Herrn selbst gegeben der Wahrheit selbst[1] entstammen". Von einer Anerkennung des Johannes-Evangeliums oder auch nur einer unbefangenen Kenntniss desselben durch Papias weiss Euseb, so sehr es ihm erwünscht sein musste, nichts zu melden. Wenn er dagegen den alten Gewährsmann die grosse Johannesepistel benutzen lässt, so mag sich dies, wenn die Wahrnehmung des Kirchenhistorikers richtig ist[2], namentlich auf deren eschatologische Stücke beziehen, an denen Papias ein besonderes Wohlgefallen haben mochte. Und es wäre möglich, dass den Bischof die viel weiter als des Pseudopresbyters Bedenken gegen die Verflüchtigung des Parusieglaubens gehende Abneigung zur Abweisung des Logosbuches geführt habe.

Darnach stehen die beiden apostolischen Männer Kleinasiens die noch vor 170 fallen, in gleicherweise dem Evangelium fern, das nach dem Apostel genannt ist, der angeblich ihr Lehrer und Stifter ihrer Gemeinden sein soll; ja sie weisen es vielleicht indirect (Polykarp im Passahstreit) oder direct (Papias in seiner Polemik gegen Evangelienschreiber) als ein neues und ungewohntes ab.

Ebensowenig wie bei Papias weiss Euseb oder Hieronymus in den von ihnen excerpirten Briefen des korinthischen Bischofs Dionysius, der um 170 schrieb, eine Spur vom Johannes-Evangelium anzugeben.

Wenige Jahre später (177) schrieb Athenagoras, ein christlicher Philosoph gleich Justin, seine Bittschrift an Marc Aurel,

---

[1] Vgl. III Joh. 12. [2] Vgl. 11. 5. Lüdemann a. a. O. 568 f.

sowie eine Vertheidigung der christlichen Auferstehungslehre. Er schliesst sich seinem Vorbild Justin an und hat begreiflicher Weise wie dieser als Gelehrter die eklektische und als Christ die logosophische Vorstellungswelt. So lässt sich auch von vornherein erwarten, dass er die am meisten geistesverwandte unter den christlichen Schriften benutzt, das Johannesevangelium. Dies geschieht denn auch, wenn auch nicht in dem Grade, wie man denken sollte. Die christliche Logoslehre nach Johannes und leise Anspielungen auf einzelne johanneische Sprüche finden sich wenigstens in seiner Bittschrift[1]. Allerdings kein Citat, was indess auch in einer an Heiden gerichteten Schrift nicht gerade erwartet werden kann. Dass in der Schrift über die Auferstehung dasjenige Buch nicht weiter benutzt ist, welches eine solche im Sinne des katholischen Christenthums, an das sich Athenagoras anschliesst, eigentlich abweist, ist wohl begreiflich, obgleich bei einem Philosophen eine Auseinandersetzung mit der johanneischen Lebenslehre nicht ferne zu liegen scheint.

In demselben Jahre der Apologie des Athenagoras, 177, erschien der Märtyrerbrief der Gemeinde Lyon-Vienne, als Ausdruck der kirchlichen Anschauung, wahrscheinlich des officiellen Bischofthums. Diese Schrift verbreitet sich so ziemlich über den gesammten neutestamentlichen Kanon und bringt — unter allen katholischen, ja vielleicht überhaupt von allen christlichen Schriften zum erstenmal ein eigentliches Citat aus dem vierten Evangelium, abgesehen von verschiedenen sonstigen Berührungen mit Johannes. „Es erfüllte sich, was von unserm Herrn gesagt ist: es kommt die Zeit, in welcher Jeder, der euch tödtet, meint Gott einen Dienst zu thun“[2]. Diese Erscheinung begreift sich freilich um so eher, wenn, wie Viele glauben, der später berühmte Bischof von Lyon in diesem Briefe die Feder führte.

Viel inniger nimmt sich des Johannesevangeliums der Nachfolger des Papias auf dem Bischofstuhl zu Hierapolis an, Apollinaris[3]. Wenn er in seiner Bestreitung der Montanisten behauptet, sie seien schon genugsam durch das N. T. widerlegt,

---

[1] 8. 10 und 12 vgl. Joh. 1, 1. 3. 10, 30. 38. 14, 19 ff. 17, 3. 17. 21 ff. (I Joh. 3, 2 f.). [2] Euseb. V, 1, 10. 15. vgl. 16, 2. 14, 16. 15, 13. [3] Passahchronik p. 14 (Dind.). — Das Fragment des Melito von Sardes (um 166), worin dreijährige Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt wird (Otto, Corp. Ap. IX, p. 415), wird angefochten.

so mag er vorzugsweise an das vierte Evangelium denken, welches die Parusie vergeistigt und den Paraklet der Gesammtheit verheisst. In seinem Streite gegen die judaistischen Quartodecimaner nimmt Apollinaris sogar im Gegensatz zu Polykarp Partei für das neue Evangelium gegen die alten Synoptiker und die herkömmliche Sitte der Passahfeier, die nach anderer Angabe sogar der Apostel Johannes selbst beachtet haben soll; er streitet also mit dessen angeblichem Evangelium gegen ihn selber. „Der Vierzehnte", sagt Apollinaris, „ist das wahre Passah des Herrn, das grosse Opfer, der Gottesknecht war statt des Lammes, ... erhöht auf die Hörner des Einhorns und die heilige Seite durchbohrt, ausgoss er aus seiner Seite die beiden Reinigungsmittel Wasser und Blut". Demgemäss renkt der Bischof auch die synoptischen Berichte in den chronologischen Rahmen des Johannes: er tadelt die Quartodecimaner, dass sie Matthäus so verstehen, als ob der Herr am 14. das Lamm mit seinen Jüngern gegessen und am grossen Tag der Mazzah gelitten habe; darnach käme ja ein Widerspruch gegen das Gesetz und ein Widerstreit der Evangelien heraus.

Etwas nach Marc Aurels Tod (180) schrieb Bischof Theophilos von Antiochien seine apologetischen „drei Bücher an Autolykus". Dieser nennt zum erstenmale den Verfasser des Logosevangeliums mit Namen. „Johannes", einer „der Geistesträger". d. h. der göttlich Inspirirten, wie Theophilos die Schreiber des göttlichen Worts, Paulus und Evangelisten, auch die Propheten des A. T. bezeichnet[1]. So hat auch Theophilus zum erstenmal unter den Katholiken eine Harmonie der vier kanonischen Evangelien, bezw. lehrhafter Theile derselben gefertigt[2].

Mit alledem ist aber der vierte Evangelist noch nicht ausdrücklich als der Apostel Johannes bezeichnet, als der Busenjünger und die lange ragende Säule der Urkirche, etwa auch zugleich Apokalyptiker und Briefsteller. Diesen Schritt thut erst derjenige, welcher als der eigentliche Repräsentant der altkatholischen Kirche und Verfasser eines neutestamentlichen Kanons auftritt: Irenäus. Er beginnt eigentlich erst die Tra-

[1] III, 27 (Zeit). II, 22: „Es lehren uns (die) heiligen Schriften und alle Geistesträger, aus denen Johannes sagt: Im Anfang war das Wort". III, 12. 14 (Begriff der Geistesträger). [2] Hier. ad Algas. 6 vgl. S. 826.

dition über die Genesis des Buchs. Ueber die Entstehung des Evangeliums berichtet Irenäus, es sei gegen die Irrlehren, besonders den entstehenden gnostischen Dualismus geschrieben und zwar um eine Regel der Wahrheit in der Kirche aufzustellen. Das könnte heissen: Johannes ist als eine Zusammenfassung der christlichen Glaubenslehre, namentlich mit Rücksicht auf die Anfänge der Gnosis geschrieben; eine Anschauung welche die oben entwickelte Entstehungsgeschichte bestätigte. In seinem dritten Buche gegen die Häresien weist Irenäus nach, dass die gemeine Kirche, namentlich in Rom insbesondere mit den vier schriftlichen Evangelien die wahre apostolische inspirirte Lehrüberlieferung besitze, welche von Christus selbst, bezw. von demselben heiligen Geist herrühre, welcher die prophetische des A. T. hervorgebracht, und er widerlegt dann an der Hand dieser hl. Schriften die Irrthümer der Gnostiker. Besonders eingehend werden die vier Evangelien zum Zeugniss herbeigezogen, deren unmittelbare oder mittelbare Verfasser als Apostel angesehen würden, ersteres der erste und letzte, letzteres die beiden mittleren Evangelisten. „Sie haben uns das Evangelium überliefert", das wahre Evangelium aber den wahren Gott. Namentlich habe der Herrnjünger Johannes diesen Glauben verkündigt, „um den Irrthum, den Kerinth und noch viel früher die gnostischen Nikolaiten gesäet, zu zerstören". „So gross ist aber die Beweiskraft der Evangelien, dass sogar die Häretiker sie benutzen, um ihre Lehre zu bestätigen", so die Valentiner den Johannes[1]. Mehr oder weniger als diese vier kann's nicht geben. Denn vier sind der Weltgegenden, nach denen sich die Kirche ausbreitete, vierfach ist das Säulenwerk, auf dem die Kirche ruht. Denn der Logos der Welt als Baumeister, der auf den Cherubim thront, hat uns das viergestaltige Evangelium gegeben, das durch Einen Geist zusammengehalten wird. Viergestaltig sind die Cherubim und ihre Gestalten charakteristische Bilder der Erscheinung Christi als Königs, Priesters, Menschen und Geistesspenders[2]. Seine königliche Herrschergestalt gemäss seiner göttlichen Abkunft[3] schildert Johannes. „Darum ist auch dies Evangelium voll Zu-

[1] III, 11. Vgl. den Kanon der Itala und Peschito. [2] Nach der Ordnung von Offenb. 5, 7, während die Gestalten bei Ezechiel 1, 10. 10, 14 anders folgen. [3] Joh. 1, 14. S. o. z. d. St.

verlässigkeit: denn so (wie er sie schildert) ist Seine Persönlichkeit".

Darnach gibt also Irenäus diesem königlichen Evangelium den Vorzug und zeigt sich, wie diese Ausführung verräth, geneigt, es als fürstliches, „führendes" („hegemonikon") an die Spitze zu stellen. Andererseits ist aber die kirchliche Anordnung der heiligen Schriften, welche die Chronologie ihres thatsächlichen Hervortretens wiederspiegelt, scheint's schon so constant, dass Irenäus in einer Musterung der hl. Schriften dem jüngsten Evangelium auch die letzte Stelle unter seinen Brüdern anweist, allerdings als einem Nasir unter ihnen[1].

Aehnlich wie Apollinaris sucht auch Irenäus das synoptische Lebensbild Jesu umzugestalten nach Johannes, indem er behauptet, dass nach dem Zeugniss des Evangeliums und aller Alten, welche mit dem Herrnjünger Johannes oder andern Apostel verkehrten, Jesus mehr als 40 und nahezu 50 Jahre alt geworden sei, so dass er jegliches Alter geheiligt habe[2]. Demgemäss unternimmt dann der Kirchenvater eine harmonistische Ausgleichung der Synoptiker und des Johannes[3].

Aber gerade dies sein Lieblingsevangelium muss der Kirchenvater wie später Hippolyt in Schutz nehmen gegen einen Angriff von Seiten solcher, welche es nicht zulassen, weil sie das darin dem Menschengeschlecht zugesagte Charisma des heiligen prophetischen Geistes der Allgemeinen Kirche absprechen[4]. Desgleichen muss er die johanneische Chronologie vertheidigen gegen valentinische Gnostiker (besonders Ptolemäus, den er dort apostrophirt), welche nach den alten Evangelien nur eine einjährige Lehrzeit annahmen und ihrem System zu Liebe festhielten, obwohl sie sonst das Evangelium nicht verwerfen mochten[5].

Diese Stellung des ersten katholischen Vaters ist vorbildlich und massgebend geworden für die gesammte Kirche; wie sich namentlich in der stets wiederkehrenden und manchfaltig varirten Allegorie des Cherubimymbols darstellt.

---

[1] Iren. III, 1, 1. 11. [2] S. 425. 750. [3] II, 22. [4] III, 11, 9. Ob dies Montanisten oder rigorose Gegner derselben sind, ist hier gleichgültig. Bei beiden kann dieser dogmatische oder kirchenpolitische Grund wohl nicht der einzige zur Verwerfung gewesen sein, da ja auch die Paulinen und die Apostelgeschichte den hl. Geist allen Christen verheissen lassen (z. B. Röm. 8. Act. 2). Joh. 7, 37 ff. Uebrigens vgl. S. 800, 2. [5] II, 22.

Des Irenäus jüngerer Zeitgenosse Tertullian, welcher schon von einem schriftlichen „Neuen Testament“ spricht, constatirt in seinen Erörterungen über die kirchlichen Schriften ähnlich wie Jener „vor Allem“, dass die vierfache „Evangelien-Urkunde“ die Apostel zu directen oder indirecten Urhebern (Autoren) habe, und findet bei aller Verschiedenheit der Erzählungsweise — welche also schon aufgefallen war — doch Uebereinstimmig in der Hauptsache des Glaubens. Dabei stellt er wiederholt den Johannes dem Matthäus voran an die Spitze der Vier, worin ihm später die lateinischen Handschriften und Uebersetzungen folgen[1]. Auffälligerweise indess erwähnt Tertullian an mehreren Orten Johannes in Apokalypsi allein bezw. mit der Epistel, wo man doch auch das Evangelium erwarten sollte, namentlich wenn er die Schriften aufzählt, die gegen die Häretiker zeugen, woraus also sich ergibt, dass Tertullian dem Evangelium keinen polemischen Zweck zuschreibt[2].

Die Anschauungen der altkatholischen römischen Kirche über die hl. Schriften, welche von ihren ersten Vätern nur gelegentlich berührt werden, finden sich als förmlicher Kanon vorgetragen in einem Actenstück aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts, dem Muratorischen Fragment. Es beschäftigt sich bemerkenswerther Weise unter allen Büchern am ausführlichsten mit dem „Vierten Evangelium“. Es stamme, heisst es, von dem Jünger Johannes und zwar habe dieser es geschrieben nach Aufforderung seiner Mitjünger und Bischöfe. Bei einem gemeinsamen Fasten sei dem Andreas[3] die Offenbarung geworden, Johannes solle unter Begutachtung Aller in seinem Namen Alles beschreiben; daher sei trotz der verschiedenen Anfänge der Evangelien doch in ihnen Alles in einem Glauben und Geiste geschrieben: von Geburt, Leiden, Auferstehung, Verkehr mit den Jüngern und seiner doppelten Erscheinung, der ersten in Niedrigkeit, der andern in königlicher Macht. Johannes aber bezeuge sich selbst in seinem Briefe (I Joh. 1, 1 ff.) als Augen- und Ohrenzeuge und Schreiber aller Herrnwunder. Hier ist die ganze johanneische Eigenthümlichkeit durch die Gleichstellung mit der dogmatischen Anschauung der Synopsis betreffs der Eschatologie

---

[1] c. Marc. IV, 1. 2. 5. Siehe Reuss, Einl. § 302. [2] c. Marc. IV, 5. III, 44 de praescr. haer. 33. 36. [3] Vgl. 1, 41.

verwischt, also Johannes in die synoptische Schablone gezwängt. Johannes erscheint hier nicht als der erste Evangelist, wie sonst. Die ganze Darstellung im Fragment hat eine apologetische Färbung: es scheint die Authenticität und Glaubwürdigkeit des Evangelisten festgestellt werden zu sollen gegen Einwürfe, die namentlich von der Disharmonie des Logosbuchs gegen die drei Synoptiker hergenommen sein werden. Demgemäss werden die letzten Verse des Anhangskapitels als förmliches Gutachten und Zeugniss aufgefasst und der erste Brief als Begleitbrief des Evangeliums. Dagegen sind die zwei kleinen Johannesbriefe als Pseudepigraphen bezeichnet, herrührend von den Freunden des Apostels und zu seiner Ehre so überschrieben, wie es mit der Weisheit Salomos geschah.

Diese Vorliebe für das Apostelevangelium seitens der Kirche und die Abneigung gegen die junge Logosschrift, beides mehr aus dogmatischer Sympathie und Antipathie als aus historischer Kritik und Tradition, tritt auch in weiteren literarischen Erscheinungen zu Tage. Die sogenannte Claromontanische Stichometrie (aus dem dritten Jahrhundert und der abendländischen, näher der afrikanischen Kirche) zählt vier Evangelien und stellt Johannes an die zweite Stelle hinter Matthäus. Dagegen sah ein römischer Kirchenlehrer und Gegenbischof, Hippolyt noch in dem ersten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts sich veranlasst, gegen montanistischen Radicalismus für die Echtheit des Johannesevangeliums und der Apokalypse in einer eigenen Schrift einzutreten[1].

Die morgenländische Kirche kommt eingehender erst im weiteren Verlauf der Geschichte zum Wort und zwar hauptsächlich in ihren Gelehrten zu Alexandrien, während im Abendland die Kirchenmänner vom praktischen Standpunkt geredet[2].

Polykrates von Ephesus schrieb um 190 an den römischen Bischof Victor in Sachen des Osterstreites und nennt dabei als Gewährsmann neben dem (mit dem Evangelisten verwechselten) Apostel Philippus, Johannes, nicht als Apostel und Evangelisten, sondern als Vertrauten, welcher an des Herrn Brust lag, als

[1] Hippolyt, Fabricius p. 38 vgl. Bunsen I, 210. Döllinger 301 ff. Volkmar, 112 ff. S. o. S. 833, 4. [2] Euseb III, 23, 2 beruft sich für Johannis hohes Alter auf Irenäus und Clemens als „zwei Zeugen, welche für die kirchliche Rechtgläubigkeit“ immer eingestanden seien.

Zeugen (Märtyrer), als Priester, welcher das Patelon getragen, und als Lehrer, welcher in Verbindung mit Presbytern und Bischöfen des zweiten Jahrhunderts erscheint, d. h. so wie der Verfasser des vierten Evangeliums sich erweist[1].

Clemens berichtet als „Ueberlieferung der Presbyter" über die Reihenfolge der vier Evangelien, dass zuerst diejenigen geschrieben worden seien, welche die Genealogien enthalten; sodann Marcus. Als endlich Johannes sah, dass in den Evangelien das Leibliche dargestellt war, so habe er nach Aufforderung seiner Bekannten vom Geiste Gottes getrieben ein geistiges Evangelium verfasst[2].

Origenes bezeugt, dass der kirchliche „Kanon" und die Tradition nur von vier Evangelien wisse und sie in der Ordnung zulasse, wie sie jetzt gilt, dasjenige des Busenjüngers, der lange in Asien lebte und in Ephesus starb, ist der Zeit nach das letzte, aber dem Inhalt nach das Erstlingsevangelium, der Höhepunkt aller, gerade wie der Evangelienkanon selber wieder die Blüthe aller, hl. Schriften sei, oder auch die vier Elemente der christlichen Glaubenswelt. Dem Busenjünger seien von seinen Vorgängern die höheren und vollkommeneren Reden über Jesus aufbewahrt worden; denn keiner von jenen habe seine Göttlichkeit so deutlich dargestellt als er. Seinen Geist kann aber auch kein Leser verstehen, wenn er sich nicht auch an Jesu Brust lehnt und von ihm seine Mutter empfängt[3].

In der nachnicänischen Kirche kommen mehr und mehr die bisher berichteten positiven Aussagen über johanneische Abfassung des Evangeliums zur Geltung und zu compacter Zusammenfassung.

Der Reichs-Kirchen-Historiograph nennt die Evangelien das „heilige Viergespann". Sie sind ihm „Denkwürdigkeiten" und als solche über alle Zweifel der Kirchlichkeit und Wahrheit erhabene Schriften. Dass unter den Evangelien das des Johannes, das ihm von vorzüglichem Werth ist namentlich für die Zeiten der dogmatischen Streitigkeiten, auffälligerweise zuletzt stehe, habe nach der Tradition seinen Grund in den geschichtlichen Verhältnissen. Jene drei seien früher entstanden und so zu

---

[1] Eus. V, 24, 3, III, 31. [2] Eus. VI, 14 cf. Strom. III, 465. [3] Euseb. VI, 25. Orig. hom. 1 in Luc. Sel. in Gen. II, p. 24 in Joann. I, 4 s. u.

Aller Kenntniss, auch der des Johannes gelangt. Dieser habe sie zwar angenommen und ihnen das Zeugniss der Wahrheit (mit I Joh. 1,1f. ?) gegeben. Nur hätte darin die Erzählung der Anfänge Jesu, das heisst der Ereignisse bis zur Gefangennehmung Johannis gefehlt, die also noch zu schreiben übrig blieben. Deshalb sei der Apostel Johannes angegangen worden (von wem, ist nicht gesagt), das von den früheren Evangelisten Verschwiegene in dem nach ihm genannten Evangelium zu beschreiben. Das habe denn Johannes gethan. In Anbetracht dieser Verhältnisse, bemerkt Euseb, könne von einer Diaphonie der Evangelien — die also von gewisser Seite behauptet war — nicht die Rede sein, da eben, wie der Kirchenvater nachdrücklich wiederholt, Johannes die von Matthäus und Lucas berichtete Genealogie mit Recht als nicht mehr nöthig übergeht, dagegen mit der Theologie beginnt, die ihm als dem Vorzüglicheren vom göttlichen Geiste aufgespart gewesen sei[1]. Aus diesen Bemerkungen geht hervor, dass dem Kirchenhistoriker das vierte Evangelium höher als alle stand, dass er aber noch Einwürfe dagegen zu beseitigen hatte, die sich theils auf die kanonische Stellung des Buches, theils auf seine Dissonanz mit der Synopsis, namentlich die Neuheit des Stoffes und der Dogmatik gegenüber den älteren Evangelienschriften bezogen. Die Gründe, die er zur Apologie des Johannes beibringt, sind offenbar wenig historischer Ueberlieferung, noch weniger historischer Kritik entsprungen und enthalten auch kaum etwas Neues und Ueberzeugendes.

Der Vorkämpfer der katholischen Rechtgläubigkeit, Athanasius[2], stellt Johannes endgiltig als den vierten Evangelisten des Kanons auf. Eine ihm untergeschobene aber scheint's sehr alte Schrift stellte den Evangelisten unter dem Bilde des zuletztgenannten Wesens der Ezechielischen Cherubvision, des Adlers dar und will daneben wissen, dass das Buch von dem Apostel während seiner Verbannung auf Patmos verfasst *(dictatum)*, hernach in Ephesus durch den Gastfreund des Apostels, Gaius herausgegeben worden sei. Diese Ueberlieferung, welche noch als ein leiser Nachklang wirklicher Verhältnisse angesehen werden

[1] Eus. III, 24f. [2] Anno 365 im 39. Festbrief. Synops. S. Script. opp. II, 55ff. Corder caten. in St. Joann. Prolog. Tüb. Theol. Quartalschr. 1864, p. 1f.

kann, wird dann später entstellt durch die Sage, dass Johannes sein Evangelium dem Papias dictirt habe.

Epiphanius, der Ketzerchronist macht sich begreiflich auch mit den häretischen Einwendungen gegen das meistumstrittene Evangelium zu schaffen und zwar in seiner breiten eingehenden Weise durch lange einunddreissig Kapitel hindurch[1]. Er kennt zu seiner Zeit d. h. in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts noch Leute, welche weder Evangelium noch Offenbarung Johannis annehmen, sondern behaupten, diese Schriften rührten von Kerinth her, dem Urgnostiker, und seien der Kirche unwürdig: das Evangelium nach dem Namen Johannes wäre ein lügnerisches, die sogenannten Johannesbücher stimmten nicht mit den übrigen Aposteln. Was schreibt er doch, dieser Johannes? sagen sie. Vom Logos, Johanneszeugniss, Gotteslamm, Jüngersammlung und Kanahochzeit. Die „Evangelisten" dagegen sagen, er habe 40 Tage in der Wüste gelebt, sei versucht worden u. s. w. Also schliessen sich die Ereignisse in den beiderseitigen Berichten aus. Es sei weder im einen noch im andern Synoptiker eine Geburt Christi von Oben dargestellt, sondern nur die Herabkunft des Geistes bei der Taufe und die Verkündigung der (ethischen) Gottessohnschaft. Ausserdem kämen im Leben Jesu nach Johannes mehrere Passah vor, während in den Synoptikern nur von einem die Rede sei. So stimmen also weder der Anfang des vierten Evangeliums noch sein Zeitrahmen mit den übrigen, insbesondere aber der Todestag nicht. Auch die Schwierigkeit des Weinwunders und das sittliche Bedenken gegen Joh. 7, 8. 14 scheinen diese Gegner des Johannesevangeliums premirt zu haben[2].

Ihnen gegenüber sucht nun Epiphanius den Standpunkt des Johannes und seine göttliche Genealogie zu vertheidigen, wobei er Lucas nach Johannes und umgekehrt ergänzt[3]. Die Blindheit der Häretiker, welche die johanneische Christologie nicht in den Synoptikern schon hatten sehen können, sagt er, habe eben zur Abfassung des vierten Evangeliums geführt. Gegen seinen Willen und schon über 90 Jahre alt sei Johannes nach seiner Rückkehr aus Patmos und langem Aufenthalt in Asien durch den hl. Geist dazu getrieben, ja gezwungen worden. Er

[1] Haer. 51 cf. 69, 23. [2] Haer. 51, 25. 30. [3] c. 6. 7. 19. 20. 29.

habe darnach nicht nöthig gehabt, die schon berichtete und feststehende fleischliche Erscheinung Christi zu beschreiben, vielmehr habe er Häretiker wie Kerinth und Marcion vom falschen Weg zurückrufen und darauf hinweisen wollen, dass Christus als das Wort schon von Uranfang gewesen. Johannes habe hauptsächlich zu ergänzen gehabt, was die Andern übergangen hätten an Geschichte und Lehre, namentlich das seiner Zeit und überhaupt Nöthige, nämlich das Grosse, Geistige und Himmlische. So habe er, der zeitlich Letzte, doch dem Range nach der Erste, dem Werke der Andern die Krone aufgesetzt[1]. Im Weiteren versucht nun Epiphanius, den Johannes mit der Geschichtserzählung und Chronologie der Synoptiker zu harmonisiren, wie das je und je wieder geschehen ist in unsern Tagen; dies geschieht mit der Beruhigung, die sich und Andern der Harmonist einst wie jetzt zuruft[2]: „So ist alles in schönster Ordnung“! Und der Ketzervater klagt, dass die Gegner eine so „deutliche und genaue“ Combination nicht begreifen können, nicht begreifen wollen. Diese Unverständigen nennt der Ketzerrichter, weil sie das Logosbuch verwerfen, mit grossem Behagen über den kleinen Witz: „Aloger“[3].

Dieselben Kritiker, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes nicht annehmen, vielmehr dem Kerinth zuschreiben und deshalb als Häretiker behandelt werden, erwähnt auch der Abendländer Philastrius[4], so dass also im Orient und Occident die Ablehnung des Logosbuches seitens einer, wenn auch kleinen Partei noch lange fortdauert. Weil klein und machtlos, nennt sie der ältere Ketzerrichter nach seiner zoologischen Liebhaberei einen schwächlichen und wenig schädlichen Tausendfuss; und schmeichelt sich, dass er denselben „durch Gottes und der Wahrheit Macht zertreten habe!“ —

Der gelehrteste Abendländer, der an der Grenze der altkatholischen Kirche die alte Zeit gewissermassen auch in literarischem Sinne abschliesst, fasst auch die gesammte Tradition über die Entstehungsgeschichte, Bedeutung und Geltung des Johannesevangeliums in schwungvollem Panegyrikus zusammen, um es der gesammten katholischen Folgezeit als Erbe zu über-

---

[1] Haer. 51, 1—12. 18. 19. 69, 23. [2] 51, 15. [3] Haer. 51, 3. 28. 54, 1.
[4] Phil. de haer. 60.

liefern, welches von dieser ausgebeutet und verarbeitet wurde zur poetischen kirchlichen Legende.

Das viergestaltige Evangelium nennt Hieronymus mit Euseb das Viergespann, das wahre ezechielische Cherubim des Herrn; und zwar sieht er nicht mehr wie Irenäus in Johannes den königlichen Löwen, sondern dem Adler vergleicht er wie Pseudo-Athanasius „Johannes Evangelista, der auf Adlersflügeln zur Höhe sich schwingend über den Logos Gottes redet". Dieser Johannes, „Apostel und Evangelist", der als Jüngling jungfräulich berufen wurde und jungfräulich blieb; den Jesus am meisten liebte, der an seinem Busen lag und den lautersten Trank von seinen Lippen sog, der's allein verdiente, vom Kreuz das Wort zu vernehmen: „Siehe, das ist deine Mutter!" er hat zuletzt geschrieben, da er nach Domitians Tode von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, alle Gemeinden Asiens gründete und leitete bis zu seinem, achtundsechzig Jahre nach des Herrn Leiden erfolgten, Tode. Damals schon keimten die Saaten der Häretiker, eines Kerinth, Hebion und Anderer, welche Christus im Fleische leugnen und die von Johannes in seinem Briefe Antichristi genannt werden[1]. Gegen sie sei das Evangelium besonders geschrieben. Aber auch dies sei eine Ursache zur Abfassung desselben gewesen, dass er in den Schriften der drei Synoptiker, die er gelesen und als wahr bestätigt habe, nur die Schilderung des letzten Lebensjahres Jesu von der Einkerkerung des Täufers an fand. Johannes wurde durch fast alle Bischöfe Asiens und die Abordnungen vieler Gemeinden gezwungen, über die Gottheit des Erlösers zu schreiben und sozusagen zum Gottes-Logos nicht sowohl mit kecker als vielmehr glücklicher Kühnheit vorzudringen. Daher erzählt auch die Legende, dass als er so zum Schreiben gezwungen wurde, er sich bereit erklärt habe, wenn alle insgemein mit Fasten und Beten Gott angingen; und als dies geschehen, habe er trunken von Offenbarung jenen vom Himmel kommenden Eingang ausgestossen: „Im Anfang war das Wort!"[2].

Die geschichtliche Uebersicht über Kenntniss, Anerkennung und Gebrauch des Logosevangeliums zeigt, dass dieses Buch

[2] Die zwei kleinen Briefe schreibt Hieronymus dem Presbyter Johannes zu.
[2] Ep. I. ad Paulin. Comment. in Mt. prooem. lat. scr. eccl. 9.

zwar ziemlich frühe benutzt wurde von kirchlichen und ausserkirchlichen Kreisen, aber doch nur schwer zu einer Autorität sich aufschwingen konnte und bis in die spätere Zeit mit einem Widerspruch zu kämpfen hatte, der stärker ist als der gegen die paulinischen, ja sogar die deuteropaulinischen Briefe, insbesondere auch stärker als der gegen die grosse Johannesepistel; während andererseits wieder das Buch von katholischen und häretischen Kreisen als schätzbarste und beliebteste Schrift begrüsst und benutzt ward.

Bei den Häretikern findet sich eigenthümlicherweise sowohl der erste Gebrauch als auch die spätere Abweisung, da es als Waffe gegen sie benutzt wurde; das letztere trifft begreiflicherweise insbesondere die Ebioniten. So ist auch in späterer und neuerer Zeit das hoch- und tiefredende Logosbuch die Lieblingsschrift mystischer oder aufklärerischer Geheimnisskrämerei gewesen in der populären Zauberei oder pantheistischen Aufklärung; andrerseits aber auch der ausgesuchteste Angriffspunkt für die historische Kritik geworden[1].

Bei den ältesten kirchlichen Vätern findet sich zwar das Evangelium in zum Theil reichlichem Gebrauch und grosse Vertrautheit mit seinem lehrhaften Gedankenkreis, aber nirgends eine Hinweisung auf den Verfasser, nirgends eine Spur von seiner Geltung als Evangelium oder überhaupt als kirchlich sanctionirte heilige Schrift. Die Vorstellungen über das Leben Jesu sind bis 180 durchaus der synoptischen Ueberlieferung entnommen und diese prädominirt auch weiterhin noch bedeutend, so dass auch der Heide Celsus vorzugsweise das Matthäusevangelium benutzt, obwohl er Johannes kennt[2]. Des Johannes Gemälde von der letzten Nacht ist niemals in der Vorstellung der Christenheit durchgedrungen. Die Sinnbild-Handlung, die er so ausführlich erzählt und so angelegentlich als Stiftung zur Wiederholung nach dem Wortlaut zu empfehlen scheint, hat sich keine Geltung verschaffen können im grossen Kreise christlicher Sacramente, Mysterien und Ceremonien, und die Handlung, die er zu ersetzen und vielleicht zu verdrängen sucht, ist dafür der Mittel- und Höhepunkt alles christlichen Cultus geworden[3]. Ein

[1] Lampe, Prol. p. 244. [2] Orig. c. Cels. I, 50. 67—70. II, 13. 31. 36.
[3] Vgl. auch die Vorstellung über das Alter Christi.

Umschlag tritt erst seit Apollinaris und Polykrates, sodann dem gallischen und afrikanischen grossen Kirchenvater ein. Von da an macht sich das johanneische Evangelium, wenigstens in seinem Lehrgehalt übermächtig geltend, namentlich bei den geistesverwandten philosophischen Alexandrinern, insbesondere aber seit den dogmatischen Streitigkeiten um die Gottheit Christi. Da wurde Johannes als Grund- und Eckstein am Gebäude der nicänischen Rechtgläubigkeit aufgerichtet und für alle Zeiten befestigt.

Die altkirchliche Anschauung über das Johannesevangelium ist also eine solche, welche im Allgemeinen die wirkliche Genesis desselben bestätigt: die Tradition, als solche gesichtet und gewerthet entspricht der thatsächlichen Geschichte. Ganz allgemein wird das Logosbuch als das späteste unter allen Evangelien, ja aller neutestamentlichen Schriften anerkannt, als ein Product des zweiten Jahrhunderts, der dritten Generation nach dem Hervortreten des Christenthums, als gleichzeitig mit dem aufkeimenden Gnosticismus. Und da und dort erscheinen Anzeichen, dass man auch von kirchlicher Seite dem Johannes die directe Abfassung des Buches abnehmen möchte. Dahin gehören die Weigerung des Apostels, die grössere oder geringere Betheiligung der Mitapostel, die Herausgabe durch Gaius oder Papias, etwa auch die Tradition von der Unterschiebung der zwei kleinen Johannesbriefe, ganz zu geschweigen des versteckteren oder offenen Widerspruchs der Häretiker gegen die Autorität des Buches. Sodann zeigt sich in der Tradition das Bewusstsein, dass Johannes mit Kenntniss und Bezug auf die Synoptiker geschrieben habe und zwar im nächsten Anschluss an Lucas; und so hat man denn auch richtig, wie es der vierte Evangelist verlangte, von je die Synoptiker zwischen seinen Zeilen mitgelesen. Aber auch das tritt in der „Legende“ hervor, dass Johannes nicht im historischen Interesse, nicht aus Erinnerung, sondern aus dogmatischen Gründen und prophetischer Eingebung geschrieben habe und zwar nicht Geschichte, sondern Lehre. Von seiten der Gegner und Anhänger wird erkannt und anerkannt, dass dies letzte Evangelium gegenüber den drei andern eine eigenthümliche Stellung einnehme und in andern Sphären schwebe als sie, dass es einen andern historischen und dogmatischen Inhalt habe, theosophisch, speculativ gerichtet sei, dass

der vierte Evangelist als der *Theologos*[1] das Leben Jesu aus der himmlischen Vogelschau darstelle, dass er die Gestalt Christi von oben her construire[2] und damit den höchsten Wurf gethan habe.

Aus diesem selben dogmatischen Grunde wurde dann in unserer Zeit auch dem Reformator der deutschen Kirche wie dem Reformator der deutschen Theologie das Logosbuch das Eine zarte Hauptevangelium, um deswillen man die übrigen gerne aufopfert, nach dem man sie wenigstens umdeutet und dadurch erfüllt, als die steinernen Krüge, deren Wasser der johanneische Christus in Wein zu verwandeln hat. So ist also auch in den grossen Epochen der neuen Religionsgeschichte gültig geblieben die Anschauung von Johannes, welche die einstigen Vertreter der kirchlichen Lehre in ihren jambischen Gedächtnissversen aussprachen:

Johannes ist der Vierte zwar nach Zeit und Zahl,
Doch Erster durch der heiligen Lehre Göttlichkeit.
„Der Sohn des Donners", billig ist er so genannt,
Denn wortgewaltig zeugte er von Gottes Wort,
Der grosse Herold, schreitend über Himmelshöhn.

Amphilochios von Ikonion.
(Jambi ad Seleucum.)

3. Auslegung.

Von höherem Interesse fast noch als die Geschichte der Kenntniss und Anerkennung des Buches ist eigentlich nach der von uns gewonnenen Anschauung über die Genesis des Buches das Verständniss und die Auffassung, welche seinem Inhalt zu Theil wurde bei seinen Lesern und Auslegern. Es fragt sich, haben die ältesten Kirchenlehrer, hat die Kirche in ihren Organen auch ein Bewusstsein um die Eigenthümlichkeit des Buches in Bezug auf seine Abfassung, Einrichtung und Bestimmung im Einzelnen? Wie die Tradition über die Anschauung von Zeit und Art des Buches im Allgemeinen die Geschichte der Genesis desselben bestätigt, so ist die Geschichte seiner Exegese in ge-

[1] Vgl. über diese Bezeichnung, Hilgenfeld, Einl. 407, 1. [2] Epiph. sagt h. 69 sehr bezeichnend von der synoptischen Darstellungsweise im Gegensatz zu der johanneischen: Λουκᾶς ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὰ ἄνω ἀνῆγεν.

wissem Sinne die Probe für die Richtigkeit der Composition und des Zweckes, wie beides dem Verfasser nachgerechnet worden ist. Es handelt sich also um die Tradition der Auslegung des Johannesevangeliums. Es lässt sich freilich denken, wie wenig eine blos mündliche Ueberlieferung der eigenthümlichen Bedeutung all der reichen, manchfaltigen Einzelheiten des Buches genügend und sicher sein konnte; eine eingehende schriftliche Anleitung zur Auslegung und Benutzung des Leitfadens, wie sie Basilides zu seinem Evangelium schrieb, wäre allein dazu hinreichend gewesen, den tiefern und manchfaltigen Sinn des Buches sicher zu stellen. Immerhin aber lässt sich erwarten, dass der auf Schriften solcher Art dressirte Scharfsinn der zeitgenössischen und spätern Leser, für den diese Schriften ihrerseits wieder angelegt waren, doch im Allgemeinem die Absicht des Verfassers entdeckte, wenn er auch nicht überall ihre Fährten aufspürte.

Der erste, welcher das Johannesevangelium eingehend berücksichtigt, so dass von einer besondern Exegese desselben geredet werden kann, ist der Märtyrer-Philosoph, der dem Buch zeitlich und auch geistig nahe genug steht, um die Eigenthümlichkeit der Composition wie des Sinnes desselben in seiner Auffassung und Auslegung noch ziemlich unmittelbar wiederzuspiegeln. Justin entwickelt seine dem vierten Evangelium nahestehenden Ideen, namentlich in der Christologie, aus dem ihm allein als heilige Schrift geltenden A. T., wobei ihm die evangelische Ueberlieferung der Synopsis als Beleg und Erfüllung der in Moses und den Propheten gegebenen Typen und Weissagungen dient. Da trifft er denn vielfach in seiner Auslegung des A. T. und seiner Auffassung der evangelischen Geschichte mit Johannes zusammen, und auch ohne dass er diesen nennt, bietet er doch zum Verständniss und zur Auslegung dieses Buches viele schätzbare Materialien, welche auf eine mittelbare oder unmittelbare exegetische Tradition schliessen lassen[1].

Dass der johanneische Prolog auf Genesis 1 und Sprüchwörter 8 aufgebaut ist, davon scheint auch Justin ein Bewusstsein zu haben, indem er eben an diese Kapitel anknüpft bei seinen logosophischen Auseinandersetzungen über die Präexistenz und

[1] Vgl. Justins literar. Verh. zu Johannes in Hilgenfelds Z.-Schr. XVIII, 4.

Schöpferthätigkeit des Logos-Christus; ebenso dass Johannes bei dem Bericht über die Fleischwerdung des Logos (1, 13f.) an Lucas 1, 34f. und Matth. 17 sich anschliesst[1]. Als ein Commentar zur zweiten Hälfte des Prologs können zwei Kapitel der Apologie angesehen werden, wo Justin auseinandersetzt, der Logoschristus sei dem Hermes gleich, nur ihn hätten Erzväter und Propheten als seine Kinder geschaut, den Jungfrauensohn und Gott, der zur Rechten Gottes sitzt[2]. Die Rolle des johanneischen Täufers als eines Repräsentanten des Prophetenthums und überhaupt des vorchristlichen bahnbereitenden Judenthums erkennt und anerkennt auch Justin. Er berichtet als Judenmeinung, dass der Elias den Messias offenbar zu machen habe, und beweist dann, dass der in Elias gewesene Geist Gottes auch in Johannes gewesen; dieser sei das letzte Glied in der elektrischen Kette der Träger des prophetischen Geistes[3]. So kennt Justin auch den correcten Sinn der johanneischen Taufscene[4]. Unmittelbar an diese Besprechung der Taufe Jesu knüpft Justin die Erörterung der Passionsprophetie Jesaja 53, zeigt also, dass er sich bewusst ist, wie Johannes sein „Gotteslamm" aus dem jesajanischen „Gottesknecht", der sich wie ein „Lamm" hingibt, entwickelt habe[5]. Auch die Typik, welche in der johanneischen Hinweisung auf die Jacobsleiter liegt, hat Justin in diesem Zusammenhang eingehend ausgeführt, indem er Jesus als den gesalbten Stein durch viele Schriften symbolisirt sieht[6].

Das Nikodemusgespräch nimmt sich Justin als Dialogus cum Iudaeo zum Vorbild für sein grosses Schriftwerk, ähnlich wie der reiche schriftgelehrte Archon der Synopse für Johannes selbst den Typus zu seinem Pharisäerrabbi abgibt; aber auch der Philosoph erkennt noch diese synoptische Grundlage der johanneischen Disputation[7]. In dem Abschiedszeugniss des Täufers über Jesus hat Johannes den 19. Psalm verwendet, indem er Christus mit dem Sonnengeist vergleicht, der über alle ist und jeden in sein Licht taucht, wer zu ihm kommt, so dass seine Taufe ein Photismos ist. Darauf ist Johannes durch die Ideen-

[1] Dial. 62. 66. 121 ff. 128. Ap. I, 59. 62—64. 32f. 66. [2] Ap. I, 21. 22. vergl. zu Joh. 1, 1. 12—14. S. 46, 3. [3] Joh. 1, 19ff. Dial. 49—51. 87f. [4] S. 401. [5] Dial. 89 vgl. S. 399, 3. [6] Dial. 86. 34. [7] Dial. 8, vgl. Z.-S. f. w. Th. a. a. O. S. 506f. So denkt J. Dial. 64. Ap. 60. auch bei Joh. 3, 13f. an Eph. 4, 7ff.

verbindung „der Stärkere“, von dem der synoptische Täufer redet, mit „dem Starken“, als welchen der Psalm den Sonnengeist bezeichnet, gekommen. Wie geschickt hier Justin diese Ideenassociation erräth, beweist er nicht nur durch die vielfache Beziehung dieses Psalms auf den Logoschristus, sondern insbesondere durch den Zusatz „starker“ den er wiederholt zu seiner Lesart „Riese“ in das Citat hereinbringt[1]. Dass Johannes in diesem Zusammenhang den Täufer mit dem Monde vergleichen will, dem kleinern Lichte, welches die Nacht regiert, welches abnehmen und verschwinden muss vor dem kommenden „stärkeren“ Sonnenlicht, daran könnte Justin denken, wenn er mit dem 19. Psalm den 72. verbindet, wo gesagt ist, dass der göttliche Königssohn mit (gleich) der Sonne, vor dem Monde existirt[2]. Auch insofern deckt sich dies Johanneszeugniss mit dem Judendialog, als der Philosoph den Wahn widerlegen will, dass diese Sonne des Psalmes 19 der Nomos sei — als dessen Vertreter bei Johannes der Täufer erscheint — vielmehr sei das der Logos, der im Christus verkörpert ist[3]. An die Grundstelle der Samaritergeschichte erinnert Justin, wenn er sagt, „dass die Christen“ beschnitten seien am Herzen vom Götzendienst und getränkt mit dem lebendigen Wasser des guten Felsens Christi, das in die Herzen derer sprudelt, die durch ihn den Vater lieben. Dagegen auf die Juden gehe die Weissagung: „Wehe euch, dass ihr die lebendige Quelle verlasset und macht euch selbst löcherichte Brunnen, die doch kein Wasser halten. Wüste werden wird's, wo der Berg Sion ist, weil ich vor euern Augen Jerusalem einen Scheidebrief gegeben habe“[4]. Diese Citatenknäuel lassen sich nur entwirren und anknüpfen an die johanneische Samaritergeschichte, wie auch diese ihrerseits in dieser Ausführung des Philosophen eine Auflösung findet. Bei einer andern Gelegenheit[5] sagt Justin: die sündige gesetzlose Dämonenmacht heisse gleichnissweise ganz passend Samaria; was ebenfalls ein Bewusstsein verräth von der prophetisch-parabolischen Anwendung des Namens Samaria für Götzendienst. Die Heilung des Kranken am Bethesda-

---

[1] Ap. I, 54. D. 69. [2] D. 64 vgl. Joh. 1, 15. Ps. 72, 4. [3] Ap. I, 40. 54. D. 30. 34. 42. 64. 69. 76. [4] D. 114. Jer. 2, 12 f. 3, 8. Jes. 16, 1. [5] Dial. 78.

teiche von 38jährigem Siechthum ist eine Allegorie des 38jährigen Zuges Israels in der Wüste und der 38hundertjährigen Geschichte der Menschheit in der Sünde. Beim Einzug in Kanaan wurde das neue Israel, nachdem das alte in der Wüste gestorben war, von Josua beschnitten; die Beschneidung aber, welche der sündensieche Mensch erfährt, geschieht durch das sündenvergebende Wort des Logos. Jene gelangen darnach zu ihrer Ruhe; dieser nimmt sein Lager mit heim, ohne den Ruhetag zu brechen, ja er ist erst recht zu seiner Ruhe gekommen[1]. Alle diese allegorischen Momente bringt nun auch Justin und möchte sie eben aus der Johannes-Geschichte herausgelesen haben. Er bemüht sich herauszurechnen, wie Josua an dem 38jährigen Israel beim Einzug ins Land der Ruhe die (zweite) Beschneidung mit Steinmessern vollzogen habe, während das alte Israel, das von Moses zuerst mit Eisenmessern beschnitten worden war, in der Wüste gestorben sei. Dies Alles sei Typus auf den wahren Josua und die neue Menschheit, auf uns, die durch die christlichen Lehren die geistliche oder zweite Beschneidung empfangen haben mit der Taufe[2]. Wenn ferner Justin Josua weiter als Typus Jesu ausmalt, „der die Zerstreuung des Volkes wenden" und das gute Land als Erbe, d. h. „nach der heiligen Auferstehung zu ewigem Besitz geben wird", so kann sich das auf die Lazarus-Allegorie beziehen, das Sinnbild der Heimführung des verkommenen Israel oder Erweckung des geistigtodten Volks[3]. Die Allegorie des „Photismus", in welcher Taufe und Erleuchtung zusammengestellt d. h. als Eins dargestellt werden, kennt auch Justin[4]. Die Bemerkung: „Jesus ist die Quelle des Lebens im dürren Lande und macht Blinde sehend"[5] würde darauf hinweisen, dass Jesus selber der Apestalmenos = Siloam sei; wie denn Jesus von Justin als Apostolos bezeichnet wird[6].

Den Einzug Jesu erzählt Justin nach der Synopsis; dagegen gibt er die Erklärung dazu nach Johannes, indem er ihn auf die zweite Parusie deutet, welche Johannes darstellen will; ein andermal deutet Justin den zweiten Esel auf die heidnische Gemeinde, welche Johannes ebenfalls beibringt in den Helle-

---

[1] S. 464 ff. 480 f. 521. [2] Dial. 113. 114 vgl. 24. 14. 19. 29. 43. Apol. I, 61. [3] Dial. 113 vgl. 106. 72. 122. Apol. I, 52 ist fast ein Citat von Joh. 11, 52 vgl. I, 48. [4] D. 13 f. [5] D. 69. Jes. 35. [6] Ap. 12. 63. 22.

nen[1]. Die gesammte Darstellung der Passion Christi geschieht bei Johannes mit der Glorie der Verklärung unter dem Glanze des unausgesprochenen Schriftwortes: „der Herr herrscht als König vom Holze“. Diesen stillschweigenden Bezug kennt der Philosoph und stellt das Citat mit grossem Nachdruck als Epigramm für die Kreuzigung Christi ausdrücklich auf. Ebenso spricht Justin deutlich aus, was Johannes leise andeutet mit dem: Er trug sich selbst das Kreuz; er bezeichnet das Kreuz an Christi Schulter als das Zeichen seiner Herrschaft[2]. Dem Philosophen muss endlich auch die Allegorie des Leibrocks Christi bekannt gewesen sein; denn er bezeichnet das Gewand, welches der Messias nach dem Jacobssegen in Blut wäscht, als die Gemeinde der Gläubigen[3].

Diese Aehrenlese allegorisch-exegetischer Beziehungen aus Justin's Schriften mag als eine Probe gelten für die Art und Weise, wie das Logosbuch bald nach seiner Erscheinung von geistesverwandten Lehrern verwendet wurde.

Den Gnostikern machten ihre Bestreiter eine höchst willkürliche Schriftauslegung durch atomistische Verwendung und typologische Umdeutung zum Vorwurf[4]. Indessen war dies allgemein, und bezüglich der letzteren ist nicht zu verkennen, dass die Gnostiker gerne diejenigen Personen und Daten der evangelischen Ueberlieferung (wie überhaupt der biblischen Geschichte) typisch verwenden, die an sich schon eine mythische Bedeutung haben, so Symeon und Hanna in den Vorgeschichten des Lucas; daher auch solche, welche als geeignetes Material für allegorische Umformung schon bei Johannes eine solche gefunden haben: so wird Judas als Typus der abtrünnigen Achamoth, Paulus als Typus des Paraklet dargestellt, insbesondere aber die Leidensgeschichte in ihren verschiedenen Momenten als Allegorie angesehen[5].

Theodot nimmt den Speisemeister der Kanahochzeit und den Freund des Bräutigams für die gleiche Person, indem er das Bild Joh. 2 durch 3, 29 weiter ausmalt. Der Gnostiker hat also noch ein Bewusstsein von der Auslegung in dem Sinne der

---

[1] Ap. I, 32. 35. 49. D. 12. 52—54. [2] D. 73. Ap. I, 41. 35. 53 vgl. Ap. I, 11—14 m. Joh. 18 f. [3] Gen. 49, 11. Offb. 19, 13. Ap. I, 32. D. 35 f. Ueber 20, 1 cf. 710, 1. Mit S. 647 u. 649, 1 vgl. D. 106. [4] Tert. p. h. 38. 30. Ir. I, 3, 6. 8, 1. 3. 9, 4. [5] Ir. I, 3, 2. 3. 8, 2—4. II, 20, 5. 21, 2. Theod. exc. 23.

Kanahochzeit; denn Speisemeister und Brautführer weisen beide auf Johannes zurück, der ja sonst als Typus des Demiurgen, also der alttest. Oekonomie erscheint, wie sein synoptischer Doppelgänger Symeon. Das Blut aus Jesu Seite wird auf die Reinigung von den Affecten gedeutet. Auch die Tempelreinigung ist für Theodot eine Allegorie, das Wort: „Gehet hinaus aus meines Vaters Hause" spreche Jesus zu den blos Berufenen[1].

Der Commentar des Valentinianers Herakleon über das Johannesevangelium war eine so eingehende und scharfsinnig wissenschaftliche Arbeit, dass der gelehrte Origenes, der in der Exegese als sein katholischer Nachfolger anzusehen ist, sich auf Schritt und Tritt mit ihm auseinanderzusetzen hat. Die Bruchstücke, die Origenes aus Herakleon bewahrte, erstrecken sich über fast alle Theile, welche die noch vorhandenen Tomoi des Kirchenlehrers umfassen, also die erste Hälfte des ersten Kapitels, das zweite und vierte und theilweise achte. Für uns kommt aber nur Herakleons Auffassung der erzählenden Partien als Belege für den allegorisch-typischen Character des Logosevangeliums in Betracht. Den Täufer fasst auch Herakleon als typische Figur: er ist die Stimme, während Christus das Wort, die Prophetenreihe aber ein Schall ist, womit die immer deutlicher articulirte Offenbarung geschildert wird. Die dem Worte näher stehende Stimme werde zum Wort, wie die Knechtschaft des Schalls zur Freundschaft der Stimme: eine Anspielung auf die Bedeutuug des Uebergangs der Jünger von Johannes zu Jesu[2]. An Johannes unterscheidet der Gnostiker die höhere Wesenheit und die geschichtliche Erscheinung, letztere sei Eliasart, von welcher der Täufer im vierten Evangelium nichts sage. Auch als Vertreter der jüdischen Menschheit scheint er einmal aufgefasst. Im mystischen Sinn ist er Typus des Demiurg. Demnach haben auch seine Reden dreifachen Sinn[3]. Beim ersten Passah heisst's, „das grosse Fest" sei Typus der Passion und der Hochzeitsfreude des Lammes, indem da das Lamm getödtet und gegessen wird[4]. Die Tempelreinigung wird durchaus typisch gedeutet: der Vorhof ist die Stätte der Psychiker, welche in krämerhafter Weise nichts von Gnade wissen, sondern alles

[1] Exc. 6. 7. 65. 61. 9. 18. [2] Orig. in Joann. (ed. de la Rue,) t. VI, 12. [3] VI, 12. 37. 23. [4] X, 14. S. o. S. 749.

(Religiöse) als Handel betreiben. Die Geissel ist das Zeichen der rügenden Macht des Geistes. Der Tempel wird typisch auf den Erlöser, der Aufbau allegorisch auf die Kirche bezogen, die Zahlen mystisch-speculativ gedeutet[1]. So ist auch die Samaritergeschichte ein tiefer Brunnen allegorischer Weisheit und mehrfachen Sinnes. Im Jacobsbrunnen sieht der Ausleger den Quell des vergänglichen kosmischen Lebens, genauer das A. T., das vorchristliche Wesen. Die Samariterin ist die wartende Kirche des Heidenthums, welche aus Unkenntniss den wahren Gottesdienst verleugnet und aus Mangel an sonstigen Lebensquellen gebuhlt d. h. den Weltfürsten verehrt habe in seinem Bereiche, Samaria, während Jerusalem des Demiurgen Stätte und Verehrung bedeutet[2]. Aber mit dem Schöpfkrug der Empfänglichkeit ging jene hinaus zum Heiland, dem wahren Gemahl[3]. Die Speise Christi erklärt Herakleon als Missionswerk, seinen blos zweitägigen Aufenthalt als vorübergehendes Weilen bei und nicht in den Gläubigen[4]. Im Königlichen bezw. dessen Sohn sieht er die demiurgische Menschheit, welche nur durch Werke und sinnliche Wahrnehmung sich überzeugen will statt dem „Wort" zu glauben[5].

An diesen wenigen Bruchstücken lässt sich doch erkennen, dass der Ausleger, abgesehen von seinen gnostischen Liebhabereien, im Grossen und Ganzen dem Wesen und Sinne des Logosbuches gerecht wird. Die Beziehung auf die alttestamentlichen Grundstellen findet er z. Th. heraus; eine Abschattung allgemeiner Verhältnisse in den Figuren und Skizzen des Evangeliums erkennt er, ebenso einen mehrfachen Sinn, verschiedentlich auch trifft er im Einzelnen die Absicht des Evangelisten[6].

Während Tertullian, der streitfertige Advokat der altkatholischen Kirche kaum Gelegenheit hat zu ruhiger exegetischer Entwicklung, findet sich bei seinem Zeitgenossen, dem behaglich schreibenden Bischof von Lyon eine grössere Ausbeute an Proben für die kirchliche Auffassung des Logosbuches am Ende des zweiten Jahrhunderts. Nichts ist bedeutungslos und typusleer bei Gott, sagt Irenäus vom Gotteswort der Schrift. Wie dem

[1] X, 19—22. [2] Natürlich ist auch Kapernaum typisch zu fassen X, 9. [3] XIII, 10. 11. 15—17. 19. 27. 28. 30. 50. Vergl. Theoph. Alleg. l. I zu Mt. 13. [4] XIII, 38. 51. [5] XIII, 59. [6] Vgl. auch die Ausl. zu 8, 44; XX, 18. 20. 22.

vierten Evangelisten, wirkt und weissagt ihm überall im A. T. Christus in typischen Gestalten, Thaten, Ereignissen, „indem er bald mit Abraham redet, bald mit Noah, bald Adam sucht, bald über Sodom das Gericht verhängt"; Jacob erschien er und geleitete ihn, sprach aus dem Busche mit Mose, der sogar seinen Leidenstag kannte und im Passah symbolisch vorbildete. In allen Patriarchen und Propheten hat Christus sich vorgebildet; in der Schrift liegt der Logos wie der Samen, eingehüllt in Sinnbildern und Gleichnissen, wie der Schatz im Acker. Ja alle Schriften sind sein Wort[1]. — Die gottbestimmte „Stunde", von der das Evangelium so oft spricht, sieht Irenäus als ein Zeichen an, dass bei dem Sohn wie bei dem Vater nichts ordnungslos und unzeitig ist; wie dieser es verordnet, so vollbringt es jener in gehöriger Weise und Folge: eine richtige Einsicht in die Pragmatik des johanneischen Lebens Jesu[2].

Das zügellose Gelüste der Samariterin deutet Irenäus auf das falsche Dürsten der Seele nach Gott; während Christus den wahren mystischen Ehebund eingeht, indem er die Heidenschaft zur Kirche weiht. Dabei ist Joh. 3 und 4 mit einander in Beziehung gesetzt, ein Anzeichen von dem chrestomathischen Gebrauch des Lehrevangeliums. Unter den „Arbeitern in dem Saatfeld" der Mission versteht Irenäus die Patriarchen und Propheten, welche unsern Glauben präformirt und den Samen der Ankunft des Gottessohns in die Erde gestreut haben[3]. Auch bei der Bethesdageschichte blickt die allegorische Auffassung durch, wenn der Kirchenvater die Kranken am Teiche auf Christus warten lässt, wenn er vom „Lösen und Beleben redet", wie es ähnlich in der Sabbatheilung der gebückten Frau bei Lucas vorkommt; und wenn er endlich die Heimkehr des Sünders mit derjenigen des verbannten Todsünders beim Tode des Hohenpriesters zusammenstellt, der durch sein Opfer das Gesetz brechend es doch erfüllt[4]. An der Blindenheilung sieht Irenäus die Schöpfung und Wiedergeburt des Menschen durch Erde und Wasser dargestellt, wie auch Paulus von beiden in Bezug auf seine Person rede[5]. Lazarus mit seinen Binden ist dem Kirchenvater ähnlich

[1] IV, 21 a. E. 20, 12. 27, 1f. 23, 1. 26, 1. 2, 3. 10, 1 vgl. Joh. 5, 39. 1, 13. 8, 52. [2] III. 16, 7. [3] III, 17, 2 cf. IV, 20, 12 u. 23, 1 cf. Orig. in Jo. XIII, 48 f. [4] IV, 8, 2. Luc. 13 siehe oben Seite 464, 3. [5] V, 15, 3. Gal. 1, 15 f.

wie dem Evangelisten „das Symbol des in seinen Sünden dem Tode verstrickten Menschen, den Christus löst“ [1]. In der Rede Jesu vom erhöhten Menschensohn, der die Seinen nach sich zieht, während ihm seine Volksgenossen nicht glauben, bezw. der „am Holze hängt, damit er alles in sich zusammenfasse“ [2], findet Irenäus die Erfüllung eines Mosesspruchs (dein Leben hängt vor deinen Augen und du magst ihm nicht glauben) und zweier Typen: der ehernen Schlange Mosis und der eisernen Axt Elisas [3]. Die Fusswaschung stellt nach dem Kirchenvater dar, wie der Logos „den Schmutz der Töchter Zion abwusch“. Denn wie wir am Anfang durch die ersten Menschen alle in Knechtschaft geriethen aus Todesschuld, so werden durch den letzten Menschen alle Jünger gereinigt und gewaschen von dem, was des Todes ist und kommen zum Leben Gottes, welches mit der Darbietung der Speise (des Abendmahls) bedeutet ist [4]. Annähernd der Sinn der johanneischen Erzählung. So kennt Irenäus auch den Grund, warum Johannes den Herrn schon am vierzehnten Nisan und erst gegen Sonnenuntergang an einem gottbestimmten Ort sterben lässt, nämlich „weil Moses Tag und Stunde und Ort der Schlachtung des Passah so bestimmt hat und der Herr das Passah(-Sinnbild) erfüllen musste“ [5].

Was das Johannesevangelium unter den urchristlichen Schriften, das ist Origenes [6] unter den altkatholischen Kirchenlehrern. Die gnostisch angehauchte Anschauungswelt des Alexandrinismus, die speculative d. h. allegorisch-symbolische Auffassung der Ueberlieferung tritt bei ihm am frühesten und umfangreichsten zu Tage. Daher ist das vierte Evangelien sein Lieblingsbuch, das er bezeichnender Weise als erstes von allen Büchern der Schrift auslegt, ja dessen Exegese überhaupt sein erstes Schriftwerk war. Dies und die eingehende Exegese, die der alexandrinische Lehrer ihm angedeihen lässt, zeigt die Sympathie und das tiefere Verständniss der geistigen Wahlverwandtschaft, wie er selbst in der Vorrede sagt, dass er diesem Erstlingsevan-

[1] V, 13, 1. 19, 1 vergl. Theoph. Alleg. IV. z. d. St. [2] Recapitularetur Eph. 1, 10. Joh. 12, 32 f. [3] V, 18, 1, 3. IV, 2, 7. Fr. XXVIII. [4] IV, 22, 1. [5] IV, 10, 1 s. o. S. 850 f. Vgl. auch die Erklärg. des Fortschritts von der Knechtschaft zur Freundschaft 15, 14 nach Gal. 3. 4 mit Erwähng. des Gottesfreundes Abraham. IV, 13, 4. S. 131. [6] Vgl. bes. Redepenning, Origenes.

gelium auch die Erstlinge seines Geistes und Denkens weihe und wer den Sinn des Johannes verstehen wolle, müsse selbst ein anderer Johannes sein und an Christi Busen liegen[1]. Nur schade, dass wir in den Tomoi blosse Fragmente einer Auslegung des Buches haben. Indessen lässt sich die Exegese zu Johannes theilweise aus andern Commentaren des gelehrten Kirchenvaters ergänzen.

Der alexandrinische Exeget nimmt sehr eingehende Rücksicht auf seinen gnostischen Vorgänger, Herakleon, meist polemisch, oft aber auch anerkennend; seine Methode und vielfach auch das Ergebniss der Auslegung stimmt mit jenem überein, manchmal auch da, wo Origenes ihn zurückweisen will. Auch andere häretische und kirchliche Ausleger erwähnt er gelegentlich, ohne weiter auf ihre Namen oder Schriften einzugehen. Dies bestätigt den Eindruck, den viele seiner Erklärungen machen, dass sie mehr oder weniger auf exegetischer Tradition beruhen, wie ja nachweislich eine grosse Anzahl seiner (alttestamentlichen) Typen und Allegorien aus der Schatzkammer der jüdischen, namentlich philonischen und der christlich-kirchlichen Ueberlieferung genommen sind[2]. Jedenfalls ist zu denken, dass Origenes ausser diesen die exegetischen Vorarbeiten seiner Vorgänger Clemens und Pantänus benutzt und verarbeitet hat.

Die hermeneutischen Grundsätze und die exegetische Methode des Origenes sind im allgemeinen die des Alexandrinismus, des Philo[3]. Er nimmt in unbestimmter Abgrenzung einen zwei- oder dreifachen Schriftsinn an: den buchstäblich-historischen und den geistig-mystischen (symbolischen, dogmatischen, tropologischen, geheimen, tiefern u. s. w.); zwischen hinein noch etwa den moralisch-erbaulichen; doch bringt er nebeneinander her und durcheinander auch mehrfache allegorische Deutungen einer Stelle. Der Wortsinn ist freilich auch oft nützlich und erbaulich und also womöglich beizubehalten und zwar neben dem geistigen, der überall zu finden ist; aber wo sich Anstösse dogmatischer, ethischer oder historisch- pragmatischer Art ergeben, wo etwas Ungöttliches, Unchristliches, Ketzerisches, ein innerer oder äusserer Widerspruch, ein auffälliges Paradoxon sich findet, da ist allegorischer Untersinn und es ist „Herzenshärtigkeit“,

[1] Tom. I, 6. 4. [2] S. o. S. 61. [3] S. o. S. 33 ff. 738 ff.

ihn nicht zu erkennen oder anzuerkennen. Solche Verstockte sind die Juden und die Ketzer. So ist dem alexandrinischen Schriftgelehrten schliesslich doch der geistliche Sinn der höhere und hauptsächliche. Und diejenigen, welche einen solchen annehmen und erfassen können, die hält er für höher stehende Christen als die andern, wenn auch nicht im Sinne der Gnostiker, so doch nach der Unterscheidung des Paulus, welcher den „Fleischlichen" fleischliche Kost bieten will, zu den Geistlichen aber geistlich redet[1]. So ist ihm auch die Kunst der Allegoristik ein Weisheits-Charisma, eine Art Inspiration, welche der prophetischen Inspiration der biblischen Schriftsteller entspricht und mit ihr in Correlation steht, weil Geistliches nur von Geistlichen gerichtet werden kann. Wer den in den Scherben des werthlosen Buchstabens bewahrten Schatz göttlicher Gedanken bzw. den Logos heben will, muss sagen können: „wir haben Christi Sinn", ja in dem muss Christus selber leben, dass er nicht mehr er selber ist, sondern eine Art Incarnation des Logos. Denn der Logos ist's, der — nach dem Wort der Apokalypse — die Schrift öffnet wie verschliesst. Er hat sie d. h. den geistlichen Sinn derselben verschlossen und Niemand kann ihn öffnen ohne Ihn; aber wenn Er ihn eröffnet hat, so kann ihn auch kein Mensch mehr verschliessen[2].

In dem Leib des Evangeliums steckt also noch ein anderes, ein geistiges, oder wie's Johannes nenne, das ewige Evangelium; dieses legt geistbegabten Männern Alles über den Gottessohn klar vor Augen, sowohl die Geheimnisse, die von Ihm in seinen eigenen Reden dargelegt werden, als auch die Dinge, deren Räthselbilder seine Thaten waren[3]. Die Evangelisten wollten vor allem Christi Herrlichkeit in's Licht setzen. Sie hatten nun auch manche eigenthümliche geistige Offenbarung, die sie nur durch Einfügung besonderer nicht thatsächlicher Umstände in die evangelische Geschichte versinnbildlichen konnten. Daher die mancherlei Widersprüche und Anstösse für die historische

---

[1] De princ. IV, 8. 9. 12. 14—16. 19. 26. c. Cels. VI, 2. In Gen. 13. In Jos. h. II, 3. In Js. II, 2. In Rom. II; 13. VIII, 8 u. s. f. Vergl. Clem. Alex. Str. VII, 16 p. 96. [2] De princ. I, 94. In Ez. hom. II, 2. In Mt. tract. XXIII. Ser. 9. In Joann. XXII, 46. I, 6. V, 4. [3] Vgl. XX, 29: An Jesu als dem Baum des Lebens ist kein Blatt d. h. Wort als zufällig und gewöhnlich anzusehen, zumal wenn es durch die hl. Jünger aufgezeichnet ist.

Auffassung in den Evangelien. Origenes redet hier zwar vom ganzen N. T. Im Besondern aber hat er das vierte Evangelium im Sinne, das er ja eben commentiren will; und damit gibt Origenes eine vollständig zutreffende Charakteristik des Johannes, er sagt ausdrücklich heraus, was dieser sein will: unter der Hülle der Allegorie ein geistliches und ewiges Lehrevangelium. In letzterer Beziehung führt Origenes in seiner Einleitung zum Johannesevangelium weiter aus, dass das, was darin berichtet wird, auf alle Christen gehe, dass alle unsere guten Thaten wie unsere Sünden der Ordnung nach im Evangelium dargelegt seien, sei's zum ewigen Lob und Leben, sei's zu steter Schande und Verdammniss. Insbesondere auch sei alles, was in dem Verlaufe der Kirchengeschichte geschehen sei, als Christo selber geschehen dargestellt. „Ein Gleichniss war und Typus des Zukünftigen jedwedes, was leiblich geschah". So sei der Blindgeborne in Wahrheit das Heidenthum, welches zu Siloam d. i. den Aposteln geschickt werde. Der Verräther der Jünger werde als Verräther Jesu, der Verfolger der Gemeinde als Verfolger des Herrn bezeichnet. So spricht sich also bei Origenes auch einigermassen das Bewusstsein aus um die rückdatirende apokalyptische Construction des vierten Evangeliums [1]. Auch über einzelne Punkte in der allegorischen Eigenthümlichkeit des Evangeliums spricht sich Origenes treffend aus. „Die Zeichen", sagt er, „sind zum Unterschied von den Wundern solche Dinge, welche etwas anderes als das Geschehende andeuten. Weil nun in der Schrift nichts Paradoxes und nichts blos Sinnliches ist, nichts, was nicht Zeichen und Symbol wäre, so sind mit den Wundern stets Zeichen verknüpft". „So ist auch, wenn eine That Jesu vorkommt, auf Zeit und Ort zu achten, weil diese bedeutungsvoll sind, denn wir wissen ja, dass die Namen der Orte den Thaten Jesu entsprechen" [2]. Ebenso sind die Namen von Personen, zum Verständniss der mit ihnen zusammenhängenden Thatsachen dienlich. „Man muss sie verstehen und ihre Bedeutung erforschen, weil man daraus die damit angezeigte Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit ihrer Träger erkennt", denn wie man die Knaben in der Schule nach ihren Fortschritten ein-

[1] In Jo. X, 2—4. I, 12. In Js. VI, 3f. In Matth. 78. In Ez. h. XIII, 1.
[2] XIII, 60 zu Joh. 4, 48ff. VI, 24. XI, 10. XIX, 2 u. s. w.

theilt in Abecedarier, Syllabarier, Nominarier und Calculatoren, so bezeichnet die Schrift mit ihren Namen verschiedene ethische Standpunkte". So bezeichnet Judas Jacobi die Partei der treuen Bekenner, dagegen Judas Iskariot die abtrünnige Häresis, welche zur Verrätherin der Wahrheit selbst wird und übergeht zum falschen Judenthum und Scheinchristenthum [1].

Weshalb aber der Doppelcharakter des Evangeliums, die sinnliche und die mystische Seite desselben? „Weil es jetzt", sagt Origenes, „nach der allgemein kundgegebenen Erscheinung Christi immer noch Solche gibt, die noch unter Vormündern stehen als Unmündige, die noch nicht zur Fülle der Zeit, zum Termin der Reife gelangt sind. Zu ihnen kommen erst die Vorläufer Christi, das sind die Dinge, welche für ihre kindlichen Seelen passen. Diese (Reden und Geschichten) heissen mit Recht Erzieher auf Christus. Er selbst, der Sohn, der verklärte Gott-Logos ist noch nicht zu ihnen gelangt; er harrt indessen, dass die Gottesmenschen seine Gottheit erfassen und so ihm einen geziemenden Empfang bereiten. Dieser Thatsache nun haben die Apostel Rechnung getragen und ihr Evangelium — also auch wohl das schriftliche — darnach eingerichtet, um möglichst Vielen zu nützen nach dem Grundsatze des Paulus, den Juden ein Jude zu werden" [2].

Diesem Grundsatze gemäss hat nun auch der christliche Prediger in seiner Verkündigung des Evangeliums zu verfahren; er muss, um allen, den Fleischlichen und den Liebhabern der göttlichen Weisheit zu genügen, den einen das sinnliche, den andern das geistige Evangelium bieten. Als Ausleger aber stellt sich Origenes seine Aufgabe so: „Uns liegt jetzt ob, das sinnliche Evangelium umzusetzen in das geistige oder geistliche. Was sollte auch eine Erörterung des sinnlichen Evangeliums als solchen? Das Ergebniss wäre entweder gar nichts oder nichts bedeutendes und entspräche dem, was man eben so ohne weiteres dem Wortlaut selber zu entnehmen pflegt, in der Meinung, man habe das, was er besagen will. Unser Streben aber

[1] In Num. XXVII, 13. In Mt. 78. Jo. VI, 24 f. II, 27. Ueber die Zahlen vgl. u. A. X, 16. 32. XIII, 58 f. II, 29: „Da die Zahl 10 voller Geheimnisse ist, so ist die 10. Stunde (1, 40) nicht umsonst geschrieben". [2] I, 9. V, 4. XIII, 46. Diese Accommodation als Grund für die sinnliche Einkleidung geistiger Wahrheiten führt schon Philo I, 656 (S. o. S. 58), auch Clem. Al. Str. II, 16, 72 an.

ist darauf gerichtet, in die Tiefen des evangelischen Sinnes einzudringen und die hüllenlose Idee der Typen in ihm zu erforschen". So geht denn das Gebet, mit dem der Ausleger sein Werk beginnt, dahin, Gott möge ihm beistehen, „den in den Worten des Buchs einem Schatze gleich verborgenen mystischen Sinn zu entwickeln" [1].

Demgemäss verfährt nun Origenes in seinem Johannes-Commentar. Er beweist sich als gottgewürdigten „Diener des N. T., d. i. nicht des Buchstabens und Wortes, sondern des Geistes". Er gibt sich Mühe und strengt seinen Geist an, als zum Himmelreich geschickter Schriftgelehrter aus dem Schatze des reichen Logosbuches das darin vom Verfasser selber aufbewahrte alte Gold — freilich daneben auch eigene neugemünzte Weisheit — hervorzubringen [2]. Die Schrift und namentlich das Johannesevangelium ist für ihn dem Buche gleich, das der Apokalyptiker sieht in der Hand des Lammes und von dem er ein Hauptstück verschlingt: es ist voll reichen Inhalts, „es ist voll geschrieben auswendig und inwendig", das heisst: „es hat einen äussern oberflächlichen und einen verborgenen geistlichen Sinn und Gehalt" und namentlich des letzteren wegen bedarf der Ausleger solch reichhaltiger Erklärung; „denn der blosse Wortlaut ist leicht und rasch zu erfassen und darzulegen, aber den wahren tiefen Sinn der Schrift kann man nicht so leicht klarmachen" [3].

Dies gilt insbesondere von dem Prolog, über dessen wenige Verse Ortgenes nicht weniger als fünf Bände schrieb. Der Prolog ist freilich, wie Origenes andeutet, das „Fundament" zu dem evangelischen geistigen Thurmbau. Dabei zeigt sich aber, dass Origenes auch die Structur dieses Fundamentes einigermassen aufdeckt; wie überhaupt der grosse Bibelkenner in allen Partien die alt- und neutestamentlichen Grundlagen des Evangeliums klarstellt [4].

In Betreff der Composition des Evangeliums, insbesondere seines Anfangs, sagt Origenes ebenso richtig als naiv: „Johannes konnte die Ordnung der göttlichen Erzeugung nicht bringen, sondern blos: „Das Wort ward Fleisch", weil er beginnt: „Im Anfang war das Wort". Ferner weil Gott nicht versucht wer-

---

[1] I, 9. 10. 15. [2] I, 9. V, praef. fr. c. 3. 4. [3] V, 4. 2. [4] V, 1. 2. VI, 1. I, 22.

den kann und der Logos doch göttlichen Wesens ist, so lässt Johannes ihn auch nicht vom Teufel versucht werden“ [1].

Ueber den Logos bemerkt Origenes tadelnd, dass man diesen Ausdruck des Evangelisten (nicht Jesu) annehme, ohne weiter auf seine Bedeutung und seine historische Genesis im A. T. einzugehen. Nach seiner Untersuchung ist der Logos der wahrhafte Botschafter dessen, was unsichtbar am Vater ist. Der Logos Gottes, bemerkt er dann, erscheint als etwas Flüssiges, den Einen als Wasser (7, 37), Andern als herzerfreuender Wein (2. 15), Manchen als Blut (c. 6) [2].

Den Gedanken, der durch das Evangelium hindurchgeht, namentlich auch in der Kanahochzeit hervortritt und den der Evangelist am Anfang seines Buches auch andeutet, indem er es in bestimmte Beziehung zum A. T. stellt, hat der Ausleger erfasst, wenn er ausführt: „Das ganze A. T. ist Anfang des Evangeliums“ [3]; nicht nur dadurch, dass der Schatten des Zukünftigen in ihm unbewusst lag durch die Einwirkung des Logos, sondern dieser selber ist auch „vor seiner leiblichen Herabkunft geistig niedergestiegen zu denen, welche reifer und vollkommener und keine Unmündigen, vielmehr schon freie Gottes-Kinder waren, und die Erfüllung der Zeit vor Augen hatten, welche im Geiste zu sehen war. Das sind die Patriarchen, der grosse Gottesknecht Moses und die übrigen Propheten, welche Christi Herrlichkeit schauten“ [4].

Als Vertreter und Abschluss dieser altt. Logosseher erscheint im Evangelium der Täufer. Ganz richtig fasst Origenes die Bedeutung dieser Figur nach dem Johannisten auf in dem Satz: „Johannes ist der Repräsentant des A. T.“ oder „er bezeichnet das prophetische Wort“. Als solchem komme auch aus seinem Munde das hauptsächlichste und wichtigste Zeugniss der altt. Prophetie, mit welcher auch z. B. Philippus bei dem Kämmerer seine evangelische Verkündigung beginnt, das Wort vom Gottesknecht und Osterlamm. Ausdrücklich unterscheidet die Exegese Johannes, sofern er „Mensch“ war und sofern „Stimme“ d. h. Erscheinung einer Idee. In letzterer Beziehung ist auch er präexistent und von Gott gesandt aus einem überweltlichen Ort.

---

[1] In Lc. h. 29. In Matth. 92 vergl. zu Joh. 18 unten S. 857f. [2] I, 23f.
[3] I, 14. 15. [4] I, 9 vgl. S. 851. VI, 2.

Johannes ist die *Phone*, die „Stimme“ im Verhältniss zu dem „Logos“ Jesus und tritt als solche früher in die Erscheinung als das begriffliche Wort, obwohl der Logos als Gedanke und Vernunft wieder früher ist; die Stimme ist also nur Organ des Logos, daher heisst Johannes „Stimme des Rufenden“ d.i. Christi; das Schreien soll die Menschen aufmerksam machen auf Ihn[1]. Johannes ist „der Mensch“, welcher auf Gott den unkörperlichen Erlöser hinweist. Darauf deutet auch sein Name: „der Zeigende“ oder „Gnade von Gott“; er ist geboren vom „Gedächtniss Gottes“ (Szacharja) gemäss Seines Eides (Eli-saba) d. h. seiner Verheissung an die Patriarchen als der Siebente Gottes (nach der andern Bedeutung von Elisabet), d. h. als die Siebenheit, die Sabbatwoche des A. T. zu Ende ging, um der „Ruhe“ der Christenheit zu weichen, welche in eine neue Weltzeit fällt[2]. Dieser ganzen Anschauung gemäss nimmt Origenes den Abschnitt Joh. 1, 15 — 18 als Zeugniss des Täufers. Johannes bezeuge also im Namen der Erzväter und Propheten, dass (er und) sie alle aus der Fülle Christi eine Gabe empfangen hätten; denn so gut wie die Apostel wären die Heiligen des A. T. vom Geiste geführt und durch Bilder und Typen vorbereitet, ja eingeweiht worden in die Anschauung der Wahrheit[3]. Das „steht“, betont Origenes von Jesus und sagt an Philo erinnernd, der Logos sei beständig und unveränderlich wie der Vater, auch wenn er Fleisch werde und inmitten der Menschen stehe unbegriffen und ungesehen[4]. Der Taufort des Johannes ist dem Kirchenvater bedeutsam: es ist die Gegend ausser dem heiligen Land und jenseits des Jordans, das ist des Logosflusses, zu dem der Täufer einlädt in Bethania d. h. im „Hause des Gehorsams“ oder besser in Bethabara d. i. „Haus der Vorbereitung“[5]. In dem „Gotteslamm“ des Evangeliums findet Origenes begreiflich „Christus als das geopferte Passah bezeichnet“, wobei er ganz der johanneischen Intention gemäss Anfang und Schluss der Geschichte Jesu (1, 29 mit 19, 31f.) verbindet[6]. Das „Ruhen“ des Geistes auf Jesus, welches Johannes betont, findet Origenes richtig geweissagt in der prophetischen Grundstelle, denn „auf Christus allein“, sagt er, „ruhte die siebenfache Kraft des Geistes“[7].

---

[1] I, 15. 14. II, 24f. IV, 10. In Mt. X, 21—23. [2] II, 26. 27. In Luc. Or. I. In Mt. 47. [3] VI, 3f. vergl. Clem. Al. Str. I, 312. [4] VI, 22f. [5] V, 24—27. [6] VI, 32ff. X, 11f. 13. [7] Hom. in Num. VI, 3. Jes. 11, 1.

In der Nachfolge der Jünger in die Herberge findet Origenes einen Gegensatz der Versuchung des Petrus, welcher den Herrn zurückhalten will von dem Zug nach Jerusalem, weil er dessen Nachfolge scheut[1]. Richtig ist an dieser Erinnerung des Auslegers dies, dass der Evangelist bei der Nachfolge der Jünger hinter dem Gotteslamm gewiss auch an die Nachfolge im Leiden denkt. Bemerkenswerth ist endlich bei diesem ersten Kapitel noch, dass der Exeget zu dem Schlusswort, das Jesus vor Allem an Nathanael richtet, als Beispiel für das himmlische Schauen die Visionen des Paulus anführt, der bis in den dritten Himmel entzückt ward; da sich ja als wahrscheinlich erwies, dass der Evangelist bei Nathanael gerade an Paulus gedacht haben will[2].

Die Kanahochzeit ist mit dem Gastmahl Josephs in Beziehung gesetzt, wo auch von Trunkenheit der Gäste geredet ist. Die Trunkenheit aber, die der Gottessohn — ähnlich wie sein Typus Joseph — verursacht, ist die göttliche Begeisterung; sein Wein ist derjenige, welcher des Menschen Herz d. i. seinen Geist erfreut: es ist das rechte Getränk der Vernunft, der Logos selbst, der deshalb auch sich den wahren Weinstock, das heisst Weinspender nennt, bzw. den Weinstock der Wahrheit[3]. An einer andern Stelle fasst Origenes diesen Wein spezieller als das höhere Schriftverständniss: vor seiner Ankunft war die Schrift Wasser, seit Jesus aber ist sie uns zu Wein geworden[4]. Darnach wären die Bücher des A. T. als die Steinkrüge zu verstehen. Jedesmal aber bedeutet der Wein das Erfreuende der Kraftwirkung Jesu. „Euphrosyne“ eben ist die vorzügliche Wirksamkeit Jesu, deshalb heisst das Kanawunder der „Anfang“, gleichsam das Princip „der Zeichen Jesu“, weil nicht nur, wie bei Heilungen in negativer Weise Mängel gehoben werden, sondern den Geheilten oder Gesunden positive Freuden und Freudenmittel gespendet werden, was eben die eigenthümliche Herrlichkeit des Gottessohnes zeigt[5]. Diese Erklärung zeigt im Allgemeinen die richtige Erfassung des Sinnes und der Bedeutung, welche der Evangelist der Kanahochzeit beilegt. So ist auch die Deutung „der Stunde“ richtig als die Leidensstunde gegeben. Der dritte

---

[1] In Mt. XII, 22. [2] C. Cels. I, 48. Seite 764 f. [3] I, 33. VI, 26. In Mt. 78. [4] XIII, 60. [5] X, 10. XIII, 56.

Tag" deutet nach Origenes auf den höheren Zeichensinn der Handlung. Kana ist das „Eigenthum", das Reich Christi [1].

Die johanneische Tempelreinigung legt Origenes, nachdem er die Unmöglichkeit und Unsinnigkeit der historischen Auffassung der Geschichte dargethan, mehrfach mystisch aus. Zuerst nimmt er den Tempel als Kirche, die durch Christus von den falschen Eindringlingen gesäubert wird. Daneben erwähnt er den Vorgang als ein Zeichen, dass der alte Kult und das (Ceremonien-) Gesetz aufhören werde [2]. Endlich setzt er den Tempel als Symbol des Leibes Christi und sagt: „Beides, der Tempel sowohl wie der Leib Christi scheinen mir in christlichem Verstande ein Typus der Kirche zu sein", nach den Bildern, welche Petrus und Paulus verwenden und welche der Evangelist auch thatsächlich berücksichtigt [3]. Insbesondere beruft sich Origenes auf Röm. 6,24: „Wir sind mit Ihm begraben und auferstanden". Die drei Tage werden als die Erweckungszeit der gesammten mystischen Körperschaft Christi gefasst, deren zerrissene Glieder und zerstreute Gebeine seinerzeit vereinigt und belebt werden (nach Ez. 37). Dabei betont Origenes das johanneische in drei Tagen statt „am dritten Tag", und erklärt diese Eigenthümlichkeit in feiner Weise dahin: in dreien Tagen, das heisst in verschiedenen Stufen vollzieht sich die Auferstehung Christi und der Christenheit.

Bei dieser Geschichte verräth Origenes wieder das Bewusstsein um die freie Composition des Evangelisten, wenn er sagt: anstössig könne erscheinen, dass Johannes reine Thiere als Symbol für unreine Menschen verwendet. Er thut dies aber, „weil die Schrift sonst nach der landläufigen Geschichte unglaubwürdig erscheinen würde" [4].

Zum dritten Kapitel finden sich — freilich nur leise — Hinweisungen auf die Grundstellen, welche dem Evangelisten mehr oder weniger deutlich bei der Construction vorschweben [5].

Die Geschichte von der Samariterin, bei der er, wie leicht begreiflich, an die altt. Grundlagen erinnert, findet Origenes natürlich ganz voll von mystischem Sinn [6].

---

[1] In Mt. 97. Jo. XIII, 51. 58. [2] X, 16. 17. 19. XIII, 55 [3] X, 20. Orig. citirt I Petr. 2, 5. I Cor. 12, 27. Col. 2, 12. [4] X, 16. 19. [5] XIX, 5. In Ex. V, 4. In Rom. V, 5. III, 11. [6] XIII, 29. Gen. 24, 15 ff. In Gen.

Den Jacobsbrunnen möchte er als die Schrift ansehen, während das Wasser Jesu höher ist als Schrift: das lebendig-geistige Wort, der Sinn und Geist Christi. Verschieden ist die Art der aus dem Jacobsbrunnen der Schrift Trinkenden. Jacob und seine Kinder sind die Schriftweisen; die Schafe die einfacheren und roheren Christen. Die unbekehrte Samariterin bedeutet gemäss dem Berge Garizim d. i. Trennung und entsprechend dem Abfall Samarias von Judäa (dem Typus der Kirche) die Häretiker[1]. Zur rechten Wahrheitsquelle kommt man aber nur, wenn man im Wahrheitsdurst und Verlangen sich um Erkenntniss bemüht und fleissig zum Jacobsbrunnen der Schrift kommt, wo Jesus zu finden ist, mit dem Schöpfkrug der wissenschaftlichen Fassungskraft, welche man indess bei Christo zurücklässt, sobald man Sein Lebenswasser in sich trägt[2].

In einer verlorengegangenen anderen Allegorese zu der Geschichte bedeutet „der Mann", nach dem Jesus fragt, das Gesetz, dem die Seele verbunden ist, bis sie durch Jesus befreit wird[3]. Auch hierin ist ein richtiges Moment der johanneischen Typologie enthalten, in welcher ja auch der sechste Mann als der Gesetzgeber erscheint gegenüber dem Gott, welchen Christus bringt, der im Geist und in der Wahrheit verehrt wird. Das „im Geist und in der Wahrheit" sieht Origenes gegenübergestellt dem knechtischen tödtlichen Buchstaben und dem schattenhaften Typus, dem Bildniss und Gleichniss des sinnlichen Wesens. Gott „suche" solche geistige Anbeter durch den Sohn, das sei dessen Mission auf Erden und die Samaritergeschichte ein Paradigma dazu[4].

„Nach der Behandlung des Trankes und der Lehre von den verschiedenen Wassern musste consequenterweise etwas über Speise berichtet werden". Mit diesen Worten verräth Origenes wohl die Ideenassociation des Evangelisten. Die Jünger wollen dem Herrn zu essen geben, wie Origenes sinnig ausführt, in dem Gedanken an das in der Apokalypse ausgesprochene Begehren Christi, der anklopft und bei dem Christen speisen will, damit dieser einst auch sein Gast sein dürfe bei seinem grossen Abend-

---

X, 5 sagt er zu Gen. 21: „Ueberall entsprechen sich Mysterien, sieht man übereinstimmende Typen des A. u. N. T."

[1] XIII, 5. 6. 8. 15. 17. [2] Philo I, 691: Das hochheilige Trinkgefäss, welches man hinhält, damit der Logos seinen Trank eingiesst, ist der Verstand (Logismos). Jo. XIII, 1. 8 f. 29. 50. [3] XIII, 8. Röm. 7. [4] XIII, 18. 20. 24. 28f.

mahl. Sie wollen den Logos nähren und speisen, damit er länger bei ihnen bleibe und sie selber erquicke, wie die Emmausjünger[1]. Wenn die Jünger unter sich fragen, ob ihm vielleicht Jemand zu essen gebracht habe, so können sie nach Origenes an Engel gedacht haben — wie solche bei der Versuchungsgeschichte erscheinen. An diese könnte der Evangelist ebensogut wie der Exeget gedacht haben: die Antwort wenigstens, die er den Jüngern ertheilen lässt, ist dem Sinne nach parallel mit den Erwiderungen Jesu an den Versucher. „Der Mensch lebt auch vom Gotteswort", und „du selbst Gott dienen" gibt den Gedanken: „Meine Speise ist die, den Willen Gottes zu thun und zu erfüllen sein Werk" oder wie Origenes ausführt: „Die Speise Jesu, von der er lebt, ist Gottesgedanke, Gotteswort, Gottesdienst"[2] geradeso wie der Kelch bei der letzten Versuchung. Die Säeleute versteht Origenes ähnlich wie Irenäus als Moses und Propheten, mit denen sich die Apostel zur Zeit der Ernte d. i. der Erfüllung freuen nach dem synoptischen Worte Jesu[3]. Zu dem Aufenthalt bei den Samaritern gibt Origenes die Allegorese: „Er blieb nur zwei Tage; sie konnten nämlich seinen dritten Tag d. h. etwas Wunderbares nicht fassen, wie das z. B. die Genossen der Kanahochzeit vermochten"[4].

Den scheinbaren Widerspruch zwischen Rede und Handlungsweise Jesu bei seiner Rückkehr nach Galiläa löst Origenes mittels der höheren Auslegung. Darnach ist der Propheten Vaterland Judäa und hier ist allen Erfahrungen des Alten und Neuen Testament's zufolge Verfolgung ihr Loos. Das Vaterland „des" Propheten aber ist das Heidenland, wofür Galiläa der Typus, und dort sind die Propheten geehrt. Dies Galiläa, das Niederland, den gefallenen Zustand der Menschheit sucht Jesus lieber auf und verlässt ihm zu Liebe sogar die suchende verlangende Welt (Samaria). Freilich auch das Heidenthum ist vorbereitet auf die Ankunft des Gottessohns eben durch die Thaten, die er gethan in Jerusalem mit der Tempelreinigung, durch welche das Gotteshaus zum Bethaus hergestellt wurde für alle Völker[5].

Unter dem Basilikos, sagt Origenes, wird der einfache Leser

---

[1] XIII, 31 vergl. 713, 2. 716, 1. [2] XIII, 35—38. In Matth. XVI, 7. S. 454, 3. [3] XIII, 46 ff. S. 851, 3. [4] XIII, 51. [5] XIII, 53—55.

irgend einen Mann des Königs Herodes verstehen oder aber einen aus des „Kaisers Hause“, und zwar einen römischen Beamten von höherem Rang, weil nachher von Dienern die Rede ist. Der Allegorist aber will untersuchen, wofür die Geschichte mit den darin vorkommenden Personen ein Symbol sei. Am ersten besten könne man in dem Königlichen den Abraham verstehen, welcher als eines der Kinder des Königreichs Christi diesen Beinamen trage. Der Sohn ist das Volk Israel, und zwar der hartnäckig beim Judenthum verharrende Theil desselben, welcher krank ist an Ceremonienkult und Gesetzesbeobachtung. Nachdem die Fülle der Heiden schon eingegangen ist, steigt der Heiland auf Fürbitte des Vaters Abraham für sein Kind zum zweitenmale hernieder nach Kana d. h. in sein Eigenthum, die Welt. Zeichen und Wunder will der Vaters Israels sehen, wie alle Heiligen des A. T., auch Johannes d. T. gemeint hatten, dass Christi Ankunft in solchen sich offenbare; aber sie glauben ihnen auch ohne das und gelangen zum vollkommenen Glauben. Kapernaum (Trostdorf) ist der Ort der Schwächen, die aber geheilt werden können; die siebente Stunde ist die Zeit der Ruhe. Neben dieser allegorischen Beziehung auf Israel hält Origenes eine weitere Allegorese für möglich, wornach der Basilikos als Kaiserlicher d. h. als einer der Herrscher dieser Weltzeit zu nehmen wäre, der Sohn als „die Erwählung“, welche unter seiner Botmässigkeit steht, Kapernaum als Symbol des Wohnorts seiner Untergebenen im Gegensatz zu Kana. Denn auch ganze Städte und Völker und ihre Gewalten hätten sich dem Christenthum geneigt bewiesen[1]. Also eine Auslegung, die dem Sinn der Geschichte ziemlich nahe kommt, sofern der „Kaiserliche“ ein Typus des weltbeherrschenden römischen Heidenthums sein soll.

Nach dem zweiten Zeichen in Kana zieht Jesu wieder nach Jerusalem, um, wie Origenes deutet, durch seine Ankunft das bevorstehende Fest besser und festlicher zu machen[2]. Den Kranken, welchen Jesus da heilte, bezeichnet der Kirchenvater als Gichtbrüchigen, ja an einer andern Stelle verbindet er die synoptische und die johanneische Rede Jesu zu dem Geheilten in eins, als wäre es Ein Spruch: „Deine Sünden sind dir vergeben, sündige hinfort nicht mehr“; er führt also diese Ge-

[1] ib. 57. 58. [2] ib. 53.

schichte auf die bekannte synoptische Grundlage zurück, ohne dass freilich das Nähere hierüber deutlich wird, weil hier eine Lücke ist und das fünfte, sechste und siebente Kapitel nur gelegentlich berührt werden[1]. Eine Spur von der Auslegung der Erzählung findet sich in der Erklärung zu dem Spruch bei Jeremja „Heile du mich, Herr, und ich werde heil". Mit Berufung auf die Blutflüssige wird hier gesagt: „Der wahre Arzt der Seelen ist der Herr; andre curiren, er führt das Ende ihrer Bemühung, die Heilung herbei. Das eine und wahre Heil ist also, wenn Christus rettet und so zur Einsicht bringt, dass Er der Herr sei. Ein solcher aber sagt: ich habe keine Mühsal gehabt, indem ich dir folgte, der nämlich, zu welchem Jesus sagt: Nimm dein Lager und wandle und verlass Alles und folge mir"[2]. Darnach scheint Origenes die „leichte Last" auf die Nachfolge Christi zu deuten und die Wirkungen Bethesdas als die unvollkommenen Wirkungen des Judenthums anzusehen.

Die bildliche Bedeutung der Rede Jesu vom Uebergang der Gläubigen aus dem Tode in das Leben spricht Origenes aus in dem Zusatz: „Vom Tod zum Leben, das ist vom Unglauben in Glauben übergehen"[3]. Die Stunde, dass die in den Gräbern sind, des Gottessohnes Stimme hören und leben, findet Origenes gekommen bei dem Tode bezw. der Auferstehung Christi, wo in der Synopsis die Thatsache gemeldet ist. Als Gräber sieht er aber die Leiber der gottgestorbenen Seelen an, da sie vorher wie Todtengrüfte sind, von nun an aber, da sie zum Glauben erweckt werden, aufhören das zu sein und anfangen (lebendige) Leiber von Heiligen zu werden. Das ist die Folge „davon, dass Jesus mit lauter Stimme rief und seinen Geist hingab: und immerdar geschehen diese selben grossen Thaten täglich . . . So öffnen sich noch immer die Gräber und viele Leiber der Heiligen, welche schlafen, stehen auf und gehen aus ihren Gräbern und folgen Ihm nach, der für uns gestorben und auferstanden ist, und wandeln mit ihm in einem neuen Leben"[4].

Die Wunderspeisung bei Johannes kommt in den Commentaren des Origenes in Wegfall. Sie ist aber insofern in der

---

[1] XIII, 39. In Jerem. h. XVI, 5. [2] Jer. hom. XVII, 5 cap. XVII, 14 ff. Vgl. Theoph. All. IV z. Joh. 5. [3] Ad Mart. 41 vgl. S. 867, 3. [4] Mt. 27, 51. Röm. 6, 4. In Mt. 139.

Auslegung des Matthäus mit inbegriffen, als diese eigentlich die Erklärung einer Synopse aller vier Evangelien umfasst. Aber es zeigt sich uns die eigenthümliche Erscheinung, dass Origenes die beiden synoptischen Speisungen in ihren Differenzen sehr scharf auseinanderstellt und der zweiten auf Grund dieser Verschiedenheiten eine höhere Bedeutung beilegt, und doch die eine johanneische Speisungsgeschichte sowohl bei der synoptischen Speisung der 5000 als auch der der 4000 so beizieht, als wäre sie jedesmal dieselbe Geschichte wie die gerade in Rede stehende Erzählung. Das lässt sich nur erklären aus der mehr oder weniger bewussten Anschauung, dass das vierte Evangelium eine freie Reproduction und Composition der drei anderen sei[1]. Das Brot fasst Origenes natürlich als „logische Nahrung", als Wort, die zwei Fische als den doppelten, den innern und äussern, Logos, der wie eine Zukost des Sinnlichen, das in der Schrift liegt, sich verhält. Das Gras deute auf das fleischliche Wesen der Menge: denn alles Fleisch ist Gras und nützt nichts, der Geist aber belebt[2]. Die Menge kann nicht alles Wort fassen, es bleibt „das lebendige Brot" also bei den Jüngern übrig bis ans Ende der Welt. Auch die johanneische Meerfahrt nach der Speisung fasst Origenes als Allegorie: Welches Schiff Jesus nicht trägt, das wird vom Sturme feindseliger Geister (Wortspiel mit *Pneuma*) auf den Wogen der Zeitlichkeit hin und hergeworfen und gelangt wohl gar nicht zum Strande der Ewigkeit[3].

Im Gegensatz zu den Jüngern sind die Massen die Fleischlichen, welche den Geist der Worte Jesu nicht fassen, das Brot nicht geniessen können, auch nicht überfahren auf's Jenseitige, Unsichtbare, Ewige, weil sie nicht Hebräer sind im mystischen Sinn[4]. Die Jünger dagegen hatten sich von dem pharisäischen Sauerteig abgewandt und zu dem „lebendigen Brot" gekehrt, welches vom Himmel gestiegen der Welt Leben gibt. So lange man aber dies bei sich hat, braucht man nicht zu fasten; denn das Wort, das er vom Vater empfing, kann er zur Genüge ausdehnen und vermehren durch seinen Segen, den er vom Himmel gleichsam mit seinen Augen niederzieht. Dies Brot sollen wir im Vaterunser erbitten, nicht das leibliche als die vergängliche Speise.

---

[1] In Mt. XI, 1—3. 19 cf. in Röm. III, 6. [2] Theoph, All. II: Wüste = Geistverlassenheit. [3] In Prov. c. 30. [4] In Mt. XI, 4f.

Wer aber das gesegnete Brot empfing, eilt zum Logos und sucht Ihn. Das wahre Brot ist das Fleisch Christi, denn er ist ja der fleischgewordene Logos. „Brot wird nämlich alle Speise genannt“ im A. T., erklärt Origenes; „das ist zu bemerken, weil Johannes in seinem Evangelium sagt: das Brot, welches ich gebe, ist Mein Fleisch“. Dies Fleisch ist aber das Passahlamm, das wir essen müssen[1]. Also die gesammte Speisungsrede bezieht Origenes ganz richtig auf das Dogma vom Passahlamm, das Jesus selbst sein will; und zwar findet dies der Allegorist ebenso richtig angedeutet durch die Festzeit, in die die ganze Perikope verlegt wird, denn gerade in diesem Zusammenhang bemerkt er, man müsse, um den Sinn der Dinge zu finden, bestimmt und ganz besonders achten auf die Feste, zu welchen die Dinge in Beziehung stehn, vor Allem das Passah. Vielleicht trifft nun von diesem Gesichtspunkt aus Origenes den Sinn des Evangelisten auch in der Erklärung von Joh. 6, 49. 52. Er vergleicht hier Jesus mit Josua, der das neue Israel bei der Ankunft im gelobten Lande ein Passah wie nie zuvor feiern lässt und ihnen statt Mannah das Mazzah vom Getreide der Frucht des heiligen Landes bietet, eine neue Speise, die besser war als das Mannah, über dem die Väter in der Wüste gestorben sind“[2].

Zu dem Ausspruch Jesu im achten Kapitel: „Ihr könnt mir nicht folgen“ bemerkt Origenes: Solche Ungläubige, welche nicht blos, wie Lazarus, in ihrer Schwachheitssünde vorübergehend und scheinbar todt seien, sondern völlig und wirklich Todte, können ihrer Natur nach nicht dahin gelangen, wo Jesus, das heisst die Wahrheit und Weisheit ist[3]. Dass dort Jesus das Scheltwort „Samariter“ nicht widerlegt, erklärt Origenes daraus, dass allerdings Jesus sich selber als Samariter ansehe, nämlich als denjenigen, wie er sich in der Geschichte vom unter die Räuber gefallenen Menschen ansehe, welche Geschichte nach einem alten Ausleger als Allegorie zu nehmen sei[4]. Als Exegese zu dem Wort von Abrahams Frohlocken bringt der Kirchenvater die Bemerkung, dass Isaak (seinem Namen gemäss) dem Abraham Freude bereitet habe, weil dieser in ihm den Herrn Christus sah[5].

---

[1] In Matth. XI, 5. XII, 5. De Orat. 27. In Rom. VII, 11. In Jo. X, 13 f. [2] VI, 26. [3] Joh. 8, 21. XIX, 3 vgl. S. 865, 3. [4] In Lc. XXXIV (c. 10). Vgl. Theoph. All. III zu Lc. 10. [5] Hom. X, 1 in Gen.

Die „Blinden und Sehenden“, für die Jesus zur Krisis gekommen ist, erklärt Origenes als Heiden und Juden, von denen erstere nicht sehen wegen natürlicher, angeborner Blindheit, letztere nicht sehen wollen aus ungläubiger Verstocktheit. Uebrigens führt er diesen Spruch an als Parallele zu Luc. 2, 34: „dieser ist zum Fall und Auferstehen Vieler gesetzt[1].

In den Räubern, von denen Jesus in der Hirtenrede spricht, erkennt Origenes diejenigen wieder, welche den Menschen auf dem Wege „von Jerusalem nach Jericho“ verwunden und plündern. Und die Diebe sind die diebischen Propheten des Jeremja, welche das Gotteswort stehlen und von denen auch Paulus redet, wenn er den Juden Dieberei vorwirft, geradeso wie Blindheit im jüdischen „Lasterkatalog“. Die Thüre nenne aber Johannes den Herrn gerade so wie Paulus ihn den Zugang zur Gnade, in der die Christen stehen, genannt hat[2].

Die ideelle Verbindung der Hirtenrede des zehnten und der Lazaruserweckung des elften Kapitels mit dem Schlusse des achten erkennt Origenes noch sehr wohl, wie sich aus der nebeneinanderstehenden Anführung aus beiden Abschnitten ergibt, worin Origenes das Wort, dass die Schafe die Stimme Christi hören, dem andern gleichsetzt: den Geruch des Lebens schmecken[3]. Auf den typischen Sinn der Lazaruserweckung weist die richtige Deutung des Kirchenvaters von dem Schweisstuche als der Mosesdecke bezw. Blindheit. Die erbauliche Symbolik[4] ist schon oben angedeutet; wird aber noch weiter ausgeführt. Dieser moralische Sinn der Lazarusgeschichte, meint Origenes, sei unschwer heraus zu finden. Lazarus sei der rückfällige Christusfreund, verdorben und gottgestorben[5], verstrickt in die Bande der Sünde und des Todes, bei den Schatten weilend, der hinausgeworfene Gast ohne hochzeitlich Kleid. Er ist unfähig zu sehen, zu gehen und zu handeln, bis der Herr kommt, ihn zurückruft in's Leben und ihm seine geistlichen Fähigkeiten wiedergibt vermöge seiner Gewalt zu „lösen“, so dass er zu

---

[1] In Matth. XVI, 3. XV, 26. In Lc. XVI. Theoph. All. IV. Siehe auch oben Seite 553. [2] In Lc. XXXIV. In Jer. XXIII, 30. In Rom. IV, 8. [3] XX, 33 cf. Joh. 8, 51f. [4] S. 867, 3. [5] Vgl. die Erzählung des Clemens Alex. (Qu. div. s. 42) von dem geretteten Jüngling und Liebling des Johannes, welche Steitz (St. u. Krit. 1868 p. 521f.) mit der Legende von der Todtenerweckung des Johannes (Eus. V, 18, 14) identificirt.

ihm kommen, ihm nachfolgen und sein Bürgerrecht im Himmel bei Christus haben darf[1]. Im Einzelnen ist nicht auffällig, dass Origenes die Grundstelle von der Erhörung des Gebets Jesu bei Jesaja 58, 9 findet. Eigenthümlich aber ist, wie er das Augenerheben hervorhebt und begründet. Ausserdem dass Origenes an den Psalm 122 und Daniel 13, 35 erinnert, bringt er es in gegensätzliche Beziehung einmal zu dem Zöllner, der die Augen nicht erhebt und sich damit als Sünder bekennt, sodann zu den beiden ungerechten Richtern der Susanna, welche sich vor dem gerechten Gericht Gottes scheuen. Möglicherweise trifft Origenes damit eine Absicht des Evangelisten, namentlich wenn man bedenkt, dass in drei und vier vorhergehenden Kapiteln die Rede gewesen von Jesu Sündigkeit und Unsündlichkeit[2].

Die Rede der Rathsherrn fasst Origenes, vielleicht in richtiger Interpretation, so: die Römer d. h. Heiden kommen und nehmen uns Heiligthum und Volksthum, indem sie nämlich, die (geistlich) ein Nichtvolk waren, das heilige Volk Gottes werden, also gewinnen, was die Juden verlieren. So hat auch Christus das von dem Hohenpriester verscherzte Priesterthum an sich genommen, indem der Geist stets das widerstrebende fleischliche Wesen überwindet[3]. Kaiphas wird von Origenes nicht nur als eine Art Bileam angesehen, sondern ist geradezu als Antityp desselben bezeichnet[4]. In der Prophetie desselben sieht er eine Hindeutung auf den Typus Jesu, Josua, der wie Mose dafür einstand, dass das Volk Bestand habe. Jesus aber hat mehr gethan als sie, er hat nicht nur, wie Mose es wollte, sein Leben hingegeben, damit nicht das ganze Volk untergehe für seine Sünde, sondern er hat auch den Samen Israels vermehrt, wie es Joh. 1, 13 heisst und die zerstreuten Gotteskinder sonsther gesammelt und sie als ein Volk Gottes die wahre Sabbatsruhe finden lassen[5].

Die Entfernung Jesu aus Judäa in die Wüstenstadt Ephraim deutet Origenes ganz nach der johanneischen Meinung darauf, dass der Logos Gottes, welcher einst bei den Juden in den Propheten weilte, nunmehr, seitdem sie ihn verfolgten, hinwegge-

[1] XXVIII, 5—7. In Rom. VIII, 12. Vgl. zu Prov. 5, 22. In Mt. XII, 14. Ser. c. 140. [2] XXVIII, 5. 4. Joh. 7, 12. 21 f. 8, 16. 46. 9, 31. 10, 21 vgl. 8, 7. 6. [3] ib. 11. [4] In Num. hom. XIV, 4. [5] In Jos. h. II. I. In Num. Sel. 13, 17 vgl. Clem. Al. Paed. I, 7 p. 112. S. o. S. 847.

nommen sei, so dass Israel von Gott verlassen, vergessen und wüste wurde; während Christus unter den Heiden eine Stätte gefunden habe, die aus einer Wüste ein fruchtbares Gefilde geworden nach der etymologischen Mythe der Genesis[1]. Auch den allegorischen Sinn der Festwallfahrt bringt Origenes vollständig heraus. Sie ist als eine Parallele zu der Gerichtssitzung aufgefasst. Es steht ein „Passah des Herrn" bevor, das heisst die Opferung des wahren Passahlammes; die „Juden" aber, welche hinaufziehen, wollen ein „Juden-Passah" begehen, ein von Gott verabscheutes Fest, denn sie morden den Erlöser und meinen, einen Gottesdienst zu begehen (nach 16, 2 vgl. 19, 7. 15. 18, 31. 35). Fern von ihnen feierte Er Sein Passah, nicht im entweihten Kaufhaus des Tempels, wo sie vergeblich nach Ihm fragten, sondern mit den Seinen im gereinigten und geschmückten Söller. Sie vermeinten sich auch zu reinigen, aber das thaten sie so — durch ihr Verbrechen am Gotteslamm — dass sie einen unauslöschlichen Flecken auf sich luden. Die wahre Reinigung geschah aber nicht vor sondern an dem Passah, durch Christi Opfertod als des Gotteslammes, welches der Welt Sünde wegnahm[2]. Wie die Sitzung des Hohenraths und die Wallfahrt der Festpilger, so ist auch der Steckbrief, den die Juden nach dem Herrn aussenden, eine tiefe Ironie der Geschichte, die sich wiederholt im Gebahren der Zeitgenossen, welche in der That nicht wissen, wo Christus ist und das ganze Christenthum durchstöbern, um es zu zerstören[3].

Bei Gelegenheit der Bethanischen Salbung erwähnt Origenes eine viel getheilte Ansicht, nach welcher die verschiedenen Salbungsgeschichten der vier Evangelisten dasselbe Ereigniss darstellen. Origenes theilt in seinem Johannescommentar diese Ansicht auch, indem er sagt, der Duft der schönen That jenes bekehrten sündigen Weibes erfüllte das ganze Haus. Später nimmt er die johanneische Salberin für eine besondere, die sich von der Sünderin unterscheide. Auf dies Weib des Johannesevangeliums, sagt er, beziehe sich die Rede der Schwester-Braut im Hohenlied: „Meine Narde gibt ihren Duft"; oder auch „seinen" d. i. Christi, des Gesalbten. Die Seele opfert nämlich zuerst das Geschenk oder Werk ihres Glaubens und empfängt

[1] In Jo. XXVIII, 19. [2] ib. 20. [3] ib. 21.

daraus und dafür die Gabe des heiligen Geistes und den Duft der geistlichen Lehre. Wann aber thut das Einer? Wenn er geworden ist wie Paulus und sagen kann: Wir sind Christi Wohlgeruch an allen Orten. Dieser Duft der Lehre Christi aber erfüllte das ganze Haus der Welt und den Dom der ganzen Kirche. Die Narde heisse *„pistike"*, weil sie „voll Glaubens" sei, und werthvoll, indem die Salbung von Christus gepriesen werde als „gutes Werk". Was im Hohenlied Braut heisse, sei im Evangelium die Maria, welche in der Figur jener handelt; beides aber bedeute „die Kirche". Deren Schwester, von welcher im Hohenliede geredet wird, sei die „Synagoge"[1]. Bemerkenswerth kann es auch erscheinen, dass Origenes die Dieberei des Judas als Beleg citirt für das Wort des ersten Timotheusbriefes, das allerdings wie eine Auslegung der johanneischen Allegorie klingt: „Der die Wahrheit hinterzieht und meint, die Frömmigkeit sei eine Erwerbsgelegenheit"[2].

Den Einzug in Jerusalem fasst Origenes u. A. als Einzug in die himmlische Stadt des grossen Königs; die Begleiter, welche voran- und nachgehen sind Juden, Heiden und Christen oder Propheten und Apostel, auch wohl Engel. Also eine ähnliche eschatologische Auffassung der Geschichte, wie sie Johannes selbst in seinem Bericht andeutet. Die Hellenen, welche bei Johannes nach dem Einzug erscheinen, findet Origenes schon in der Menge aus den Heiden der Sacharjaprophetie angedeutet, welche dem Citat vom einziehenden Friedenskönig folgt[3].

Den eigenthümlichen Charakter der Handlung und Reden des letzten Abends im vertrauten Jüngerkreise findet Origenes allegorisch angedeutet in dem Abendmahl, mit dem dieser Abend eingeleitet ist. Ein Abendmahl, bemerkt er, weist im Gegensatz zum Frühmahl auf die letzte geistliche Speise hin, welche den geistig Vorgeschrittenen vorgesetzt wird, nämlich auf die verborgenen Mysterien des N. T.'s, an denen die „Reinen", die „Gewaschenen" theilnehmen[4].

Die Fusswaschung „ist keine körperliche Handlung, sondern eine geistliche", sie ist eine Allegorie, ein „Mysterium"; das

---

[1] In Cant. II ad c. 1, 12 hom. II, 2. 3. p. 65 f. vgl. in Mt. 77. In Jo. I, 12. Vgl. Theoph. Alleg. IV zu Joh. 11. [2] In Mt. XI, 9. [3] In Jo. X, 18. 16. [4] XXXII, 2.

Wasser ist der Thau der himmlischen Gnade für Alle[1]. Jesus zieht „den Schmuck seines Gewandes aus“ und macht „sich nackt und blos“, zeigt sich in „Knechtsgestalt“, in der Erniedrigung, von der Paulus im Philipperbrief redet; und er wischt ihnen die Füsse ab an dem Tuch, womit er umgürtet ist, das heisst: er nimmt ihre Sünden auf sich; er stellt sich so dem sinnlichen Auge dar, wie er überhaupt in die Welt gekommen ist und vollzieht eine herablassende Dienst-Handlung, welche die Hingabe seines Lebens zum Heil der Welt symbolisirt: kurz er setzt in Scene, was er selbst mit dem bekannten Spruch in Worten aussagt: „Ich bin gekommen nicht als der zu Tische liegt, sondern als der dient“[2].

Die Fusswaschung vollzieht an den Jüngern etwas Aehnliches, was jeder Christ, nachdem er einmal gewaschen ist, nöthig hat und wovon Jesus redet mit den Worten: „Ich habe noch[3] eine Taufe zum Getauftwerden“. Die Fusswaschung bedeutet die geistige Reinigung durch den Logos, welche der Jünger Christi nach dem Bad der Taufe, auch der mit Feuer und Geist, empfängt an den niederen Theilen, welche mit der Erde in Berührung stehen, eine Reinigung von Sünden, welche vor Menschenaugen gar nicht einmal für solche gelten[4]. So ganz rein sind diejenigen, welche mit Christus das Abendmahl begehen. Und zwar heisst es, er „fing an“ die Füsse zu waschen, nicht aber „er hörte auf“, weil diese Handlung eine fortgesetzte ist. Diese Reinigung ist aber nothwendig, um Jesu auf dem Weg zu folgen, der keinen Erdenstaub duldet, der nicht nur blosse, sondern reine Füsse fordert, dem himmlischen Weg zum Vater. Es ist eine Reinigung durch Wort und Lehre d. h. durch geistiges Heilsmittel. Mit dieser Handlung geschieht das Mysterium, von welcher die Braut-Kirche im Hohenliede redet: „Ich habe meine Füsse gewaschen, wie soll ich sie wieder beschmutzen!“[5]

Insbesondere ist solche Reinigung nöthig für die Apostel; als Evangelisten, als Freudenverkünder müssen sie reine Füsse haben, damit sie das Prophetenwort erfüllen: „Wie lieblich sind

[1] In Jud. VIII, 5. In Js. VI, 3. [2] ib. 4. 6 c. Cels. II, 7. In Matth. XVI, 8. [3] „Ego aliud baptisma habeo baptizari“ (Luc. 12, 50). In Js. h. V, 2. [4] Vergl. Theoph. All. IV fin. [5] In Jo. XXXII, 5—7. In Thren. 1, 9.

die Füsse der Freudenboten". Darum gerade empfangen sie diese heilige Weihe[1]. Es hat diese Handlung die gleiche Bedeutung wie die Prophetenweihe des Jesaja, welcher ja auch vom Herrn Christus — mit der Feuertaufe — gereinigt und wie die Apostel zu einem unreinen und widerspenstigen Volk gesandt wird[2]. Die Handlung ist aber nicht nur ein Mysterium, das Christus an seinen Jüngern vollzieht, sondern ein Paradigma, ein Beispiel, dass sie thun an Andern, wie er an ihnen gethan hat. Die Christen und vor allem die Nachfolger der Apostel in Amt und Lehre, also Bischöfe, Presbyter und Diakonen, auch Witwen und Diakonissinnen sollen nach des Herrn Sinn und Vorbild in demüthigem Liebesdienst den Jüngern Christi die Füsse waschen, nicht wörtlich und eigentlich — das geschieht auch nicht, wenigstens nicht mehr oder wunderselten in der Christenheit — sondern im Mysteriensinn, d. h. in seelsorgerlicher Weise, nicht um niederzuschlagen, sondern um nach des Herrn Beispiel aufzurichten und dienend sein Leben dahinzugeben, wie Christus selbst bei dieser Gelegenheit sagt: der Knecht ist nicht mehr als sein Herr, und er wird selig gepriesen, wenn er's seinem Herrn nachthut[3]. Ein solcher Jünger des Meisters zu sein, strebt auch der Lehrer von Alexandrien, darum erhebt er ein Gebet, in welchem er allen Mysterien-Sinn der Fusswaschung zusammenfasst: „Herr Jesu, komme, ich habe unreine Füsse, werde um meinetwillen ein Knecht und giesse dein Wasser in dein Becken. Komm, wasche meine Füsse, wasche meine Seele, dass ich liege und spreche: Ich habe meine Füsse gewaschen, wie soll ich sie wieder beschmutzen? Auch ich will die Füsse meiner Brüder waschen, will die Anderen reinigen von Unrecht"[4].

An der Schilderung der Lage des Busenjüngers versteht Origenes noch sehr wohl, was die Meinung des Evangelisten ist. Diese Lage sei symbolisch zu verstehen und entspreche der des eingebornen Sohnes und Logos bei dem Vater; wie dieser das Mysterium der ewigen Gottheit verkündigte, so sei der Lieblingsjünger auch eingeweiht gewesen in die tieferen Geheimnisse des Logos und Gottessohns, in den Grund des Herzens Jesu

[1] Röm. 10, 15. In Jo. XXXII, 6. In Js. V, 2. [2] In Js. h. V. VI. [3] Matth. 11, 29. Phil. 2, 8. I Thess. 5, 14. II Th. 3, 15. In Mt. XVI, 8. 7. In Js. VI, 3. In Jo. XXXII, 7. 8. In Rom. VIII, 5. [4] In Js V, 2. In Jud. VIII, 5.

und den innersten Sinn seiner Lehre, dort habe er durchforscht die Schätze der Weisheit und Erkenntniss, die in Ihm verborgen waren. Als das besondere Geheimniss, um das es sich aber hier handele, gibt Origenes das Mysterium des Verrathes an[1]. Dass der eigentliche Thäter und Urheber desselben, der Satan und Judas nur das Werkzeug desselben war, hebt Origenes im Sinne des Evangelisten vielfach hervor; darin scheine eben „das Mysterium" des „Verrathes" zu bestehen[2]. So findet es Origenes auch zweifelhaft, ob Jesus das Wort: „Was du thust, beschleunige" dem Verräther oder dem Versucher sage; was freilich am Ende eins wäre: es sei unmittelbar jenem, mittelbar aber auch diesem gesagt[3]. Nicht früher darf der Feind handeln, als bis der Herr es erlaubt oder vielmehr „befiehlt", und da muss er gehorchen und „gehorcht in diesem Einen sofort", als der Herr es „nicht mehr verzögern, sondern beschleunigen wollte". Das Zeichen dazu gibt Jesus mit dem Bissen, welcher dem Judas „den Frieden" nimmt, den Er ihm gewährt hatte, so dass er nun friedlos dem „Gericht" und dem Versucher preisgegeben wird, sich ihm auch wehrlos ergibt und sein Herz wie eine Feste aufthut. Den Bissen hat der Satan benutzt zu seiner Ueberwältigung und Judas hat sich als der „Unwürdige" beim Abendmahl erwiesen, von welchem Paulus redet: der Logosgenuss des Unwürdigen führe nämlich gerade so zum Verderben wie Brotgenuss den Typhuskranken[4].

„Er ging weg" will Origenes nicht einfach, sondern emphatisch gefasst haben: weg von Jesus, wie es von den Antichristi im ersten Johannesbrief heisse: „Sie gingen weg von uns"; denn es d. h. der Satan litt den Judas nicht mehr in Jesu Nähe, weil Christus und Belial keine Gemeinschaft miteinander haben[5]. Ebenso ist, wie leicht begreiflich „die Nacht", in die Judas weggeht, symbolisch gedeutet: es ist die Seelennacht, die Höllenfinsterniss, die über ihm sich lagert und deren Sohn er wird, weil er den verliess der da „Aufgang" heisst und die Sonne der Gerechtigkeit[6]. Die „Verklärung", von der Jesus nach des Judas Entfernung redet, bezieht der Exeget des Evangeliums

[1] In Jo. XXXII, 13. In Cant. I zu 1, 3 cf. Joh. 21. [2] In Mt. 83. XIII, 8. In Ez. hom. XIII, 1. Vergl. in Mt. 78, wo Judas als Lucifer (Jes. 14 vergl. Luc. 10) bezeichnet wird. [3] In Jo. XXXII, 15. [4] ib. 15. 16. [5] ib. 16. 19. I Joh. 2, 19. [6] ib. 16.

mit Bezug auf den Ausdruck 21, 19 richtig auf Seinen Tod, denn durch diesen verherrliche er sich und Gott, es sei dies das Ende der Reihe von Herrlichkeitsoffenbarungen, die er in seinen Zeichen darlegt[1]. Die Zeit und Ursache der Christusverlassenheit der Jünger erklärt Origenes mit Bezug auf das ähnliche Wort, worauf Jesus zurückweist, dahin: solange die Jünger den Herrn verliessen und verleugneten, heisse es, sie könnten ihm nicht folgen; das dauere aber für die Jünger nur kurz, für die Juden sei es ein stetiger Zustand[2].

Mit dem dreizehnten Kapitel gehen die Tomoi aus und des Origenes Auffassung der End-Reden und End-Geschichten lässt sich nur aus einzelnen Bemerkungen, die in die zahlreichen Commentare des Kirchenvaters sonst eingestreut sind, erkennen. Aus dem 14. Kapitel des Evangeliums fallen einige Stellen auf. Zunächst ist eigenthümlich, dass Origenes den Vers 23 einmal so citirt: „Ich und mein Vater werden kommen und mit ihm speisen und bei ihm Wohnung machen" — offenbar eine Vervollständigung des evangelischen Spruches durch die Grundstelle Offenb. 3, 20. Ein andermal dagegen ist der Vers bei der andern hier concurrirenden Stelle I Cor. 6, 15 f als Erläuterung angeführt[3]. Das Freundschaftsverhältniss der Jünger vergleicht Origenes nach der einen Seite mit der Gottesfreundschaft Mosis, nach der andern mit der vertrauten Stellung der Engel, welche Gottes Angesicht schauen, wie die *amici Caesaris* das ihres kaiserlichen Herrn[4]. Der Ausdruck „Sprichwörter" bedeutet nach Origenes, dass etwas offen gesagt, aber etwas Anderes innerlich gemeint sei[5].

Ueber die Abweichung der johanneischen Gethsemanescene von der synoptischen bringt Origenes eine merkwürdige Erklärung. „Johannes legt zwar die Passion dar, wie die andern; er lässt Jesus aber nicht beten, dass der Kelch an ihm vorübergehe, so wie er ihn auch nicht vom Teufel versucht werden lässt. Die Ursache aber ist, glaube ich, folgende: Jene (die Synoptiker) stellen Ihn mehr nach seinem menschlichen Wesen dar, als nach seinem göttlichen; Johannes aber schildert Ihn mehr nach der göttlichen als nach der menschlichen Natur: das göttliche Wesen aber war unversuchbar. So haben auch hier die Drei die Kelch-

---

[1] ib. 17 f. [2] ib. 19. [3] In Cant. II zu 1, 10. In Rom. I, 18.
[4] In Rom. IV, 12. [5] In Cant. Prol. p. 32.

Bitte Jesu berichtet, weil's zur menschlichen Schwachheit des Fleisches gehört, dem Leiden entgehen zu wollen. Johannes aber, der sich zur Aufgabe setzte, Jesus den Gott-Logos darzustellen und weiss, dass Er selbst das Leben und die Auferstehung ist, weiss nichts davon, dass der leidenslose Gott dem Leiden sich entziehe“ [1].

Klarer und naiver kann der eigenthümliche Charakter und — die Genesis des vierten Evangeliums nicht gekennzeichnet werden, als es hier sein geistesverwandter Erklärer thut! Freilich an keiner Stelle ist auch der Unterschied des Johannes und der Synopsis in die Augen fallender als hier in der Gethsemanegeschichte. Origenes aber fasst auch den eigenthümlichen Sinn auf, welchen der neue Evangelist in seine Composition verarbeitet. Mit den Worten: „Was du thust, das thue bald!“ hatte Jesus den Gegner zum Kampfe herausgefordert. Dann war er auf das muthigste, sozusagen, ausgezogen zum Gefecht. Und als der Böse mit seiner Gesammtstreitkraft wider ihn zu Felde zog und er sie gegen sich gewaffnet sah und kampfbereit, als sich empörten die Könige der Erde und die Fürsten sich sammelten wider den Herrn und seinen Christus, da sprach er mit den Worten des 26. Psalmes, der, glaub' ich, aus der Person des Erlösers für sein Leiden geweissagt war: Wenn meine Feinde zum Kampfe kommen, so werden sie schwach dahinfallen“ [2]. In ähnlichem Sinne heisst es an einer andern Stelle: Er wird in der Juden Hände überliefert vom Fürsten dieser Welt und seinen Untergebenen nach Ps. 2 [3]. Aber vorher mussten sie seine Macht fühlen und musste Er zeigen, dass Er selbst sich freiwillig an die feindlichen Gewalten — dem Fleische nach — ausliefere. „Vor seiner göttlichen Macht wichen sie zurück“ und zwar wie sie verborgen lag in dem Machtwort „Ich bin's“ [4].

„Der johanneische Jesus, dass ich ihn so nenne“ sagt Origenes, „trägt sein Kreuz für sich, derjenige nach Mt., Mc. und Lc. trägt's nicht selbst, sondern Simon der Kyrenäer“. Dieser Simon ist aber als „Gehorsam“ zu erklären, d. h. als Nachfolger Christi im Leiden, da wir um seinetwillen das Kreuz tragen müssen. Das Kreuz Christi kann aber doppelt gefasst werden, einmal als

---

[1] In Mt. 92 vgl. 126. S. o. S. 857 f. [2] In Jo. XXXII, 15. [3] In Mt. XIII. 9. [4] In Jo. XXVIII, 18. c. Cels. II, 10.

dasjenige des Simon Kyrenaios (d. i. des christlichen Kreuzträgers) „das anderemal als dasjenige, welches Jesus selber trägt". In letzterer Beziehung ist Isaak mit seiner Holzlast ein Typus Christi[1].

Zu dem Lanzenstich, bezw. seinen Folgen bemerkt der Exeget einmal, dass das Ausfliessen von Blut und Wasser ein Wunder gewesen. An einer andern Stelle sagt er: „Bei seinem Tode selbst trug Er die Zeichen der Lebenden, indem Wasser und Blut aus seiner Seite floss". Darnach fasst Origenes hier die Flüssigkeiten wohl als Symbole des Lebens[2]. Die Stelle Ex. 12, 8: Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen, sagt Origenes, scheint Johannes in seinem Evangelium als auf das Leiden Christi gehend zu deuten. Und ausser diesem ist bei der Lectüre des Apostels Unzähliges zu untersuchen über Passah und Mazzah, was aber ein vielbändiges Schriftwerk erforderte; eine Probe davon gibt er in einem Dutzend Kapitel. Jede Erwähnung des Passah im Evangelium ist ihm darnach bedeutsam[3].

Die nächtliche Erscheinung des Herrn bei der hinter verschlossenen Thüren versammelten Jüngerschaft erkennt Origenes als einen Antityp der nächtlichen Erscheinung des Bräutigams vor dem verriegelten Gemach der Braut. Dort erhält er von Thomas und von jeder berufenen Seele, die er in jenem anredet, das „vollkommene Bekenntniss": „Mein Herr und mein Gott!"[4]

Am Schlusse des Evangeliums, bemerkt Origenes, werde Johannes nicht nur als Lieblings-, sondern auch als echter Jünger bezeichnet[5]. Dieser habe nicht Alles geschrieben, weil es die Welt wegen der Eigenthümlichkeit, dann auch wegen der Menge nicht fassen konnte; letzteres weil Jesus die Gerechtigkeit, die Heiligung, die Erlösung, kurz das Gute und Inbegriff aller Güter, ja der Gottheit selber ist und ihn im Evangelium darstellen, dies Alles darstellen hiesse. Das könne aber nicht in Buchstaben geschehen, auch nicht durch Bücher, so viele die Welt fassen könne[6].

---

[1] In Mt. 126 hom. XII, 24. In Gen. h. VIII, 6. [2] c. Cels. II, 36. In Thess. I. [3] I, 29. 37. VI, 30—38. X, 11—14. [4] In Cant. exc. V zu 5, 2. [5] In Jo. XXXII, 13. [6] I, 11. XIII, 6. XX, 17 (vgl. in Lc. 29). Vgl. S. 775.

Der grosse Alexandriner also und mit ihm die gesammte alte und mittelalterliche Kirche legt das vierte Evangelium allegorisch aus[1], wobei freilich die frühern Abendländer mit Rücksicht auf die Gnosis, der sie ja weniger wesensverwandt sind als die Alexandriner, sich zurückhaltender als diese zeigen. Diese allegorische Auslegung wurde freilich von der Blüthe des christlichen Schriftthums, welche eine solche Exegese verlangte, auf alle Bücher der hl. Schrift ausgedehnt, da man in allen als heiligen Schriften ebenso tiefern Sinn suchen wollte: gerade wie seine Theologie, ist auch die Hermeneutik des Johannesevangeliums massgebend geworden für die Kirche. Gegen eine solche Uebertreibung konnte der Rückschlag einer nüchternen historischen Exegese nicht ausbleiben, die dann aber auch dasjenige Buch mitergreifen musste, welches eine solche Auslegung ohne Missverständniss seines Inhalts und ohne Schädigung seiner Bedeutung verträgt. So hat das geistige mystische Evangelium unter der an sich durchaus nöthigen und gesunden Reaction der antiochenischen und protestantischen Schriftauffassung zu leiden gehabt. Und von der modernen Kritik wie Apologetik hat es durch seine Behandlung als geschichtliches Quellenbuch, das es gar nicht zu sein beansprucht, das härteste Unrecht erfahren. Daneben aber hat sich stets, nicht nur in der katholischen, sondern auch der protestantischen Zeit, bei der praktischen Verwerthung des Buches das Gefühl geltend gemacht, dass in diesem Evangelium ein tieferer, geistigerer Gehalt stecke, als die oberflächliche äussere Betrachtung sehen könne. Und endlich hat auch diejenige Kritik, die vermöge ihres speculativen Zuges einen verständnissvolleren Blick für das Eigenthümliche der verwandten alexandrinischen Denkweise besass, in wissenschaftlicher Methode eine Darstellung dieser tieferen Bezüge des Logosbuches gegeben. Aber ebenso verschieden, als trotz aller Aehnlichkeit die moderne Speculation von der alexandrinischen Gnosis sich ausnimmt, musste auch jener Nachweis ausfalllen in Bezug auf den wirklichen Sachverhalt, wie er sich ergibt

[1] Es mag hier bemerkt werden, dass für Verf. diese Geschichte der ältesten Auslegung des Ev. in der That die am Eingange des Kapitels geforderte Probe für seine Anschauung von der Composition des Johannesevangeliums bildete, indem diese ihm fast in allen ihren Theilen und Einzelheiten feststand, ehe er an die Untersuchung jener altkirchlichen Exegese, insbesondere des Origenes ging.

aus der Entwicklung der historischen Verhältnisse, in welche die Entstehung des Buches hineinfällt. Erst auf dem Hintergrunde der in all ihren reichen Beziehungen dargestellten neutestamentlichen Zeitgeschichte tritt das geheimnissvolle Buch, das im grossen Sinn mehr als jedes andere ein Kind seiner Zeit ist, in die rechte Beleuchtung, in der man die Lichter und Schatten, die Züge und Bewegungen dieser erhabenen Gestalt erkennen und bewundern kann. Auf diesem Boden seiner Zeit und seiner eigenthümlichen Umgebung ergibt sich aber auch die richtige Anwendung der Schrift für unsere Zeit und alle Zeit. Nichts Früheres oder Späteres, nicht die Geschichte der Synopsis noch die Lehre der Kirche braucht man hineinzutragen, um dem Evangelium einen Gehalt zu geben, der seiner kanonischen Stellung entspricht: aus ihm selber heraus als einem reichen Schatze kann der Schriftgelehrte, der zum Himmelreich geschickt ist, nehmen Altes und Neues; der Geist, der in dem Buche webt, der Geist Christi, wird reden, was er hört und das Zukünftige verkündigen und damit den verklären, zu dessen Verherrlichung dies Evangelium geschrieben ist.

Zu corrigiren bitte:

S. 8. Z. 15: allegorische. 16, 15: seinem. 24, 13: Judengriechisch. 32, n. 1, Z. 8: Schwickert (st. Tauchnitz). 33, n. 1: 6. n. 2: 9—16. 45, 4: erscheinen. 49, 1 v. u.: die reale. 96, 19: Jahveh Mosis. 190, 17: bietend. 204, 26: absolut (st. ethisch). 229, 7: seiner. 279, 27: den (st. das). 295, 5: derselben Leben. 296, 29: Zaune. 349, 8 v. u. vor. 358, 7: diaskeuastische. 366, 12: ergibt sich. 390, 6 v. u. 6—8. 395, 18: und (st. in). 431, 3 v. u.: mit. 442, 6 v. u.: zum. 471 n. 4: 2, 12. Act. 11, 15. 478 n. 3: da (st. der). 523, n. 2: des Menschensohns. 540, 8 v. u.: Hingang. 542, 6: während d. Gl. als. 555, 15: sich und. 567, 12: Schüsseln. 605, 17: Nachfolge. 623, 16: euch. 636, 11. 12 v. u. tilge: und wer euch verw., verw. mich. 641, 1: damit. 544, 6: Wiedersehens. 697, 15: der. 762, n. 5. Euseb. V, 24, 3 (st. III, 31). 769, 24: Ganzem. 792, n. 1 erg. S. 635. 810, 22: oder Mitbischöfe. 836, 1: Petalon.

BS2615.4 .T45
Die Genesis des Johannes-Evangeliums
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00062 9495